

# TEOLOGÍA MIGRANTE

*Fe y desplazamiento  
en la era global*

EDITORES

**María Alejandra Andrade Vinueza**  
**Edesio Sánchez Cetina**

Colección FTL/ Número 45

FRATERNIDAD  
TEOLÓGICA  
LATINOAMERICANA





Teología migrante:  
Fe y desplazamiento en la era global



# **TEOLOGÍA MIGRANTE: FE Y DESPLAZAMIENTO EN LA ERA GLOBAL**

2020

Año de edición: 2020

**Colección FTL/ Número 45**

**ISBN:** 978-65-88158-01-2

**Editores:** María Alejandra Andrade Vinuesa,  
Edesio Sánchez Cetina

**Diseño de tapa:** Priscila Barredo Pantí

**Diagramación y diseño:** Hernán Morfese

**Corrección:** [www.lascorrectoras.com](http://www.lascorrectoras.com)

# ÍNDICE

Prólogo.....	9
1. Las personas refugiadas como lugar teologal y hermenéutico: aportes a la ética del bien común <i>de</i> Fabio Salguero .....	13
2. El rol de la Iglesia estadounidense frente a la supremacía blanca y el racismo <i>de</i> Yenny Delgado .....	29
3. Dios también cruza fronteras: Un acercamiento a la migración desde perspectivas socio-teológicas <i>de</i> Luis Carlos Marrero Chasbar.....	53
4. Reino, migración y violencia: Acompañamientos a partir de ‘nuevos’ paradigmas del Reino de Dios <i>de</i> Miguel Reyes .....	67
5. Cuando el quehacer se mueve al “¿qué hacer?” Una mirada a nuestras rutas teológicas en desplazamiento y sus entrecruces posibles <i>de</i> Daylins Ruffin Pardo.....	87
6. La hospitalidad en la teología indígena del Norte: una nueva perspectiva hacia la crisis migratoria <i>de</i> Catalina Parra.....	103

7. El cuerpo, lo sagrado y las migraciones <i>de Kevin J. Moya</i> . . . . .	123
8. Un nuevo desafío para la misión de la iglesia: <b>migraciones forzadas por causas ambientales</b> <i>de Fernando Primo Forgioni</i> . . . . .	139
9. Desplazamiento y salvación: una relectura de <b>Filipenses 2 desde la perspectiva del migrante</b> <b>y sus implicaciones para el quehacer de la Iglesia</b> <i>de Wilmer Estrada Carrasquillo</i> . . . . .	153
10. El continente africano: de protagonista en la <b>propagación del Evangelio a esclavizado en el nombre</b> <b>de Dios</b> <i>de Rogério Donizetti Bueno</i> . . . . .	165
11. Dios Hermana-Sororidad transgresora: la experiencia <b>“verde” argentina</b> <i>de Claudia Patricia Florentin Mayer</i> . . .	183

## PRÓLOGO

*Me gustaría tener manos enormes,  
violentas y salvajes,  
para arrancar fronteras una a una  
y dejar de frontera solo el aire.  
Que nadie tenga tierra como tiene traje:  
que todos tengan tierra como tienen el aire...  
Que el aire no es de nadie, nadie, nadie...  
Y todos tienen su parcela de aire.*

Jorge DeBravo, fragmento del poema “Nocturno sin patria”

La expresión “movilidad social” reúne consigo una paradoja muy difícil de resolver. Por un lado, representa un fenómeno constitutivo de la realidad humana, como es el desplazamiento, la migración, el movimiento geográfico, como prácticas que no son exclusivas del mundo global contemporáneo, sino que forman parte de tiempos ancestrales de la humanidad, cuando los pueblos eran esencialmente nómades y el traslado individual y comunitario posibilitó el intercambio, las mixturas y las hibridaciones que dieron lugar a las culturas que hoy conocemos.

Pero el costado perverso de esta moneda, es que los desplazamientos son también el ámbito para el establecimiento de dinámicas de poder y opresión. El trazo de las fronteras nacionales representan de por sí una intervención violenta de los dominios modernos, desde el establecimiento de los Estados-nación para lidiar con la violencia en las tierras europeas tras la Paz de Westfalia, hasta las empresas coloniales y el reparto de zonas en las tierras invadidas. Los límites no son sólo delimitaciones territo-

riales; son fronteras socio-culturales y simbólicas que imponen y demarcan la distinción entre nosotros/as y los otros/as. Circunscripciones que, como vemos cada vez con más fuerza, adquieren una valoración moral, promoviendo estigmas, discriminación y la creación de chivos emisarios que sirven como sacrificios para legitimar poderes coloniales vigentes en las disputas geopolíticas que caracterizan nuestro mundo hoy.

Por esto, hablar de migración es hablar tanto de la belleza humana que nace del encuentro con la pluralidad y diversidad en el bricolaje de culturas, como también de contextos de abandono y excepción totalitaria, cuando las fronteras se transforman en “no lugares” –o inclusive en campos de concentración en pleno siglo XXI-, sin ley, sin dignidad, y completamente expuestos al abuso de los poderes hegemónicos.

¿Cómo pensar la fe en estos contextos de contradicción? ¿Cómo promover la dignidad humana desde la idea de *Imago Dei* que instituye la fe cristiana, cuando la vida humana –especialmente la de las mujeres y los/las niños/as migrantes- es rebajada a escoria cuando se pierde un estatus legal? ¿Cómo apelar a la riqueza de la casa como el *oikos*, cuando los procesos de desplazamiento forzados están mostrando día a día la crueldad de los poderes establecidos en nombre de la seguridad nacional? ¿Tiene la teología algo que decir frente a los procesos de racialización, de discriminación, de segregación promovidos por la resistencia y estigmatización de los y las migrantes en nuestros países?

Estas y muchas otras preguntas más fueron las que impulsaron a organizar la Consulta continental “Teología migrante: fe y desplazamiento en la era global” que da título a esta publicación en la que recogemos reflexiones, sentires y saberes de compañeras/os del camino de todo Abya Yala, desde Argentina hasta Canadá, que reflejan la necesaria e inspiradora diversidad de nuestra fe cristiana.

Elegimos “Teología migrante” para hablar del gran desafío que tenemos como creyentes ante la migración y desplazamiento forzado en nuestro continente y en el mundo. De la misma manera, con el fin de evidenciar las complejas situaciones e historias con rostros concretos de mujeres y niñas/os como las poblaciones más afectadas por las estructuras económicas y de poder institucional que limitan la vida plena. Dichos rostros nos pasaron de frente como una dolorosa ironía, ya que en tanto reflexionábamos al respecto, la caravana migrante hondureña cruzaba por las tierras mexicanas donde nos encontrábamos, y a pesar de que nos organizamos para la solidaridad, asumimos que hay un evangelio, unas buenas nuevas, que todavía no alcanzan a quienes viven el acorralamiento y la expulsión de un sistema que los considera desechables y de segunda categoría.

“Teología migrante” también funge como una provocación para analizar nuestros viajes teológicos personales y colectivos; para recordar qué rutas teológicas hemos recorrido, qué obstáculos o adversidades hemos encontrado en ellas, con quiénes hemos caminado, qué fronteras nos hemos atrevido a cruzar y cuáles no, qué muros continúan levantándose y cómo nos enfrentamos ante ellos, si los construimos, los ignoramos, los saltamos y/o los tiramos abajo. Hacer esta analogía resulta clave para los procesos de cambio que vivimos en la actualidad, en particular, ante los discursos y prácticas excluyentes que se erigen como un muro divisorio en nombre de Dios y de la Biblia, construido con piedras de juicio lanzadas a quienes el Maestro de Galilea diría: “Ni yo te condeno”.

Las siguientes contribuciones manifiestan la urgente necesidad de cruzar fronteras teológicas y explorar senderos que hasta hoy han sido desconocidos o evitados por miedo o prejuicios religiosos que dañan y separan. Estos aportes nos recuerdan que la Biblia está llena de historias de peregrinajes, recorridos improba-

bles, migrantes y desplazados/as, cuyas tramas tienen que seguir motivándonos al amor y a las buenas obras, a tirar los muros que nos dividen, a construir puentes y a redefinir una nueva ciudadanía que tenga como pilar la dignidad, los derechos y el reconocimiento de todas las personas, sin jerarquía ni exclusión alguna. Esto, es hacer patente el reino de Dios y su justicia en la tierra.

*Priscila Barredo Pantí*  
*Nicolás Panotto*

# **LAS PERSONAS REFUGIADAS COMO LUGAR TEOLOGAL Y HERMENÉUTICO: APORTES A LA ÉTICA DEL BIEN COMÚN**

*Fabio Salguero*<sup>1</sup>

La problemática que encara este análisis es el de la crisis migratoria por refugio del Triángulo Norte Centroamericano (TNC), de donde salen miles de personas con un solo objetivo: salvar la vida propia y la de los suyos. Al reflexionar en torno a las personas refugiadas, pretendo resaltar los aportes al marco ético y filosófico del bien común, un tema que pasa a través de la vida cotidiana de una comunidad. Esta realidad presenta elementos de gran relevancia para el análisis teológico: lo social, político, económico, cultural y religioso de la región para situarse en un contexto histórico que contribuya a la realización de la lectura, interpretación y re-significación de las personas refugiadas a la luz de la revelación de Dios; no únicamente porque el exilio y refugio recorra e impregna la historia bíblica, sino porque implica la relación de la acogida de la persona extranjera. El tema me toca personalmente, ya que yo mismo, junto con mi familia, hemos experimentado

<sup>1</sup> Es salvadoreño, refugiado en Costa Rica. Es esposo de Erika Álvarez y papá de Maya Fabiola. Es ingeniero informático. Tiene una maestría en Estudios Teológicos Interdisciplinarios para la Misión Integral (CETI y Carey Theological College, Vancouver, Canadá). Miembro de la Comunidad Casa Adobe, una comunidad cristiana intencional que busca ser buena vecina en Santa Rosa de Santo Domingo, viviendo los desafíos diarios de la hospitalidad.

el destierro y emprendido el exilio para salvaguardar el máximo don de Dios: la vida.

## **El desafío de ver a través de los ojos de las personas refugiadas**

Los gobiernos dictatoriales del siglo XX habiendo violado los derechos de su ciudadanía, se declararon en estado de guerra con su propio pueblo, desencadenando guerras civiles a lo largo de América Latina. En el TNC de la posguerra, no se logró realizar reformas sociales y económicas adecuadas, ni construir las condiciones para buscar la reparación del daño moral y físico a la ciudadanía. Al obviar estas condiciones, se configuraron estructuras injustas e intereses mezquinos, desarrollando un sistema judicial corrupto e implementando un modelo económico neoliberal excluyente; además, no se optó por la anulación de la carrera armamentista. Estas tres estructuras han impedido el desarrollo saludable de la vida en las comunidades y han dado paso a la formación de grupos criminales, imposibilitando el acceso a la educación, a una buena atención de la salud, al libre tránsito, sin poner en riesgo la vida.<sup>2</sup>

## **El manodurismo: una propuesta del Banco Interamericano de Desarrollo**

Una de las políticas gubernamentales contra las maras o pandillas en el TNC, ha sido el manodurismo o la política de cero tolerancia. En la década del 2000, Guatemala, Honduras y El Salvador,

<sup>2</sup> Vega, 2016.

buscaron revertir el crecimiento y expansión de las pandillas. Cada país presentó a la población su Plan de Seguridad Pública; en Honduras, se le llamó Plan Libertad Azul (2002-2003) y Mano Dura (2003-2005); en Guatemala, Plan de Control de Pandillas Juveniles (2003-2004); y en El Salvador, Plan Mano Dura (2003-2004) y después, Súper Mano Dura (2004-2006).

Curiosamente, estas políticas de cero tolerancia, nacieron después de que el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), publicara en el año 2000 el estudio *“Convivencia y seguridad: un reto a la gobernabilidad”*, en el cual, Hugo Frühling, en su apartado ‘La modernización de la Policía en América Latina’, destaca que: *“El proceso de reforma policial constituye una necesidad urgente, pues sin esta no será posible garantizar el desarrollo económico ni la calidad de la democracia”*.<sup>3</sup> Y agrega, a renglón seguido, algunos factores a tomar en cuenta para lograr tales objetivos:

*“Debe realizarse precisamente en un período en el que los países de la región están siendo azotados por una ola fuerte de criminalidad, por lo que no faltarán frecuentes llamados a posponer la reforma para enfrentar con fuerza y “a como dé lugar” la delincuencia”*.

De esta manera, en Guatemala, Honduras y El Salvador, se invirtieron recursos gubernamentales para la implementación de las políticas de seguridad nacional que incrementaron la represión de las pandillas; accionar que derivó en la agudización de la violencia de las maras con la extorsión, el sicariato y el dominio territorial.

## **Detonantes de las movilizaciones internas y externas**

Así, en los tres países, el fenómeno de las maras ha desbordado las capacidades de las instancias gubernamentales encargadas

<sup>3</sup> *Convivencia y seguridad: un reto a la gobernabilidad*, 2008, p. 208.

de proveer seguridad a la población. Vega, en su desarrollo del análisis de la violencia en la región, con especial atención en El Salvador, concuerda con la Organización Mundial de la Salud, en que la violencia es causada por un estado de abrumadora humillación que experimenta la persona agresora, que le genera un sentimiento de inadecuación, y le desprende expresiones de violencia. Esta humillación se produce frente a cualquier trato de desprecio que recibe; es decir que, frente a las desigualdades e injusticias, la persona agresora expresa su descontento con lo que tiene a la mano. Vega suma a esto factores de riesgo que contribuyen a su acentuación: ser víctima de abusos, machismo, altos niveles de criminalidad en el vecindario, acceso a armas, hacinamiento, exclusión, etc.<sup>4</sup>

Todo lo anterior, ha desencadenado una serie de expresiones de violencia en contra de la sociedad entera. La extorsión, tanto como el sicariato y la lucha a muerte que se fragua entre pandillas contrarias y entre la policía, para ganar el dominio territorial, son detonantes de la movilización poblacional. Gurney, reportó que, en Guatemala, de enero a julio de 2014, 700 homicidios fueron relacionados a las extorsiones.<sup>5</sup> Además, indicó que, en Honduras, más de 400 personas murieron a causa de las extorsiones por parte de las maras. Extorsiones que generan anualmente un estimado de 27 millones de dólares.<sup>6</sup> De igual forma, en El Salvador, la extorsión es casi universal.

Esta realidad, hace que muchas personas se movilicen al interior de su país, buscando evadir, momentáneamente, la muerte. Ganar días de vida no siempre resulta viable en países donde la probabilidad de morir es alta. Cruzar las fronteras ha sido la solu-

<sup>4</sup> Vega, 2006, p. 76.

<sup>5</sup> Gurney, 2014, párrafo. 1.

<sup>6</sup> Ídem, 2015, párrafo 15.

ción última. Huir, abandonar casas, estudios, trabajos, familiares; es la realidad de miles y miles de personas que pasan las fronteras para no quedar atrapadas entre las balas.

## **El desafío de escuchar a las personas refugiadas**

### **La construcción de futuro en el exilio**

Encontrarse en exilio es encontrarse con la incerteza del destino, del camino a seguir y, al mismo tiempo, en lidiar con la profunda lucha interna de regresar a la tierra que expulsa sin remordimientos. Pero la única certeza es que en el TNC, la muerte arranca prematura y furiosamente la vida. En este contexto, pensar en el futuro es ejercicio obligatorio diario; es cortoplacista, porque busca visualizar formas de sobrevivencia y no planes elaborados del futuro a mediano o largo plazo. Además, es encontrarse con la realidad de estar siendo expulsado(a) de su tierra; es entrar en una situación de mucho estrés provocada por la desorientación, el miedo, la angustia ante la incertidumbre y la urgencia de la decisión.

Para las personas refugiadas, la vida depende del simple elegir y el elegir bien, sin siquiera imaginar un escenario futuro bueno. Todas las personas refugiadas y solicitantes de refugio a las que entrevisté, respondieron con la certeza de haber previsto una muerte segura. Kohan, sugiere que elegir entre dos circunstancias difíciles, es dar un salto al vacío. Menciona que:<sup>7</sup>

*“Las elecciones con riesgo son en esencia “apuestas” cuyos resultados vienen determinados conjuntamente con la elección individual y algún procedimiento aleatorio específico. El que decide no puede*

<sup>7</sup> Kohan, 2008, p. 68.

*saber qué estado del mundo se va a dar pero conoce las probabilidades de ocurrencia de los distintos estados”.*

Visualizar un futuro favorable es una esperanza de baja probabilidad y, por otro lado, elegir no huir, supone una alta probabilidad de perder la vida. Ante esta disyuntiva, la elección es una apuesta a perderlo todo, aun lo que no se tiene; es decir, un futuro que permita construir una vida distinta. En este sentido, las personas refugiadas —en la mayoría de las veces— deben conformarse con los cálculos intuitivos, aunque se corra el riesgo de caer en errores.

### **Interpretaciones personales al encontrarse en exilio**

Por esta razón, a ninguna persona refugiada se le es fácil articular una o varias interpretaciones de su experiencia de exilio. La proximidad a la muerte violenta ha sido razón suficiente para cruzar cualquier frontera. El miedo, en el mejor de los casos, ha producido la huída; contrario a la parálisis en la mayoría de personas que decide quedarse en sus países, abrumadas por la violencia que viven en sus comunidades.

Ramiro,<sup>8</sup> refugiado en Costa Rica, sonríe al sentir que recupera parte de su vida pasada. Campesino y dueño de ganado, esposo y padre, estaba siendo extorsionado por la mara local en el oriente de El Salvador. Las amenazas llegaron una noche a su casa. La cantidad monetaria era fija al igual que las consecuencias de no pagarla. En una ocasión se defendió y recibió dos balazos en su cuerpo. La decisión de huir no fue por las heridas que recibió, sino por las amenazas contra su esposa, su hija de 6 años y su hijo

<sup>8</sup> Entrevistado el viernes 14 de abril de 2017, en San Isidro de El General, Pérez Zeledón, Costa Rica.

de 7. Un día se encontraron en Costa Rica sin dirección a dónde ir y sin trabajo al que recurrir. En una ocasión, con su voz resquebrajada respondió a mi pregunta, sobre cuál era su interpretación de encontrarse huyendo de su país: “Mi interpretación” —me dijo— “es la respuesta que le dí a mi hijo cuando me preguntó por qué nos habíamos ido de casa, dejando los animales sin nadie que los cuidara. Le respondí: porque te quiero ver grande”.

## **El desafío de comprender desde la fe**

### **Asumir la época**

En comparación con las últimas décadas del siglo XX, el presente momento histórico plantea un contexto diferente, en el que la globalización configura —en conjunto— al mercado, la producción y las finanzas y, a su vez, ejerce una presión constante en las culturas de América Latina, obligándolas a entrar en el engranaje de las grandes corporaciones transnacionales que, en su afán de producción, ocasionan desplazamientos poblacionales y la desestructuración de lo humano en beneficio del consumo desmedido que, mediante los medios de comunicación social, oscurecen la realidad.

Algunos teólogos(as) latinoamericanos(as), conscientes del apremiante momento actual, brindan su reflexión desde los lugares menos favorecidos. Trigo propone que, para hacer una reflexión teológica desde la periferia, deberán darse dos condiciones:<sup>9</sup>

“Asumir la época, en cuanto a sus bienes civilizatorios y culturales, y rechazar la dirección dominante no solo ideológica, sino prácticamente, desde el compromiso solidario con las víctimas y

<sup>9</sup> Trigo, 2012, p. 124.

el cuidado de la humanización de los de arriba, participando de la actitud del Dios revelado en Jesucristo”.

Dicha reflexión teológica, no buscaría únicamente construir una respuesta inteligente a su contexto, sino que estaría evadiendo de manera consecuente la neutralidad exigida por el *statu quo*. En otras palabras:

*“Esto se traduce en una profecía razonable y razonada, es decir, realmente trascendente y no asimilable por el establecimiento, más aún, condenatoria de él; pero dicha no desde el pasado, sino desde el futuro de Dios y en los cauces de la época, y dicha, en definitiva, como Evangelio para todos”.*<sup>10</sup>

Enunciado así, asumir la época requiere ser consciente de la realidad, y, además, responsabilidad por ella, que inicia por una decisión personal. Nancy Bedford, parafraseando a Virginia Azcu, menciona que *“la teología necesita hacerse cargo del misterio de la iniquidad que se manifiesta en la inequidad”*.<sup>11</sup> En términos de Ignacio Ellacuría, asumir la época vendría a ser, hacerse cargo de la realidad, encargarse de la realidad y cargar con ella;<sup>12</sup> que implica, después de todo, hacer teología desde la realidad.<sup>13</sup> En nuestro caso, hacer teología es ir al encuentro de las personas refugiadas, entrar en su realidad y vivirla para hacerla nuestra. Es, en definitiva, construir y reconstruir relaciones de mutualidad entre extranjeros y extranjeras, todos, que trabajen en desenmascarar y dar a conocer los mecanismos que desestructuran la creación de Dios.

<sup>10</sup> Trigo, 2012, p. 124.

<sup>11</sup> Bedford, 2009, p. 231.

<sup>12</sup> Citado en Trigo, 2012, p. 121.

<sup>13</sup> Sobrino, 2001.

## La realidad de las personas refugiadas ¿lugar hermenéutico?

Para esto, es necesario definir un desde dónde hacemos teología; y la determinación del lugar hermenéutico no deberá entenderse llanamente como un lugar geográfico-cultural, sino, como una realidad histórica-sustancial.<sup>14</sup> En este sentido, si se pretende comprender lo que está sucediendo en la realidad, valdría hacer del lugar una cuestión de primordial importancia. Se trata entonces, de una disposición al leer un texto con todos los sentidos, ya que la realidad acontece de diferente manera en los variados contextos sociales, políticos, económicos y también culturales de nuestro entorno.

Así, el posicionarse en la realidad del TNC y, en específico, en la realidad que cargan las personas refugiadas, significa situarse en un mundo rebasado por la violencia ejercida por grupos delincuenciales, por la corrupción institucional en la que ha caído el Estado, por la creciente ruptura del tejido social, por la complicidad de los medios de comunicación social, por el silencio e indiferencia de las iglesias cristianas y por la poderosa influencia política y económica foráneas. Costadoat nos recuerda que *“No existe un ‘desde donde’ ahistórico, un lugar ‘absoluto’, a partir del cual se pudiera acceder a un conocimiento determinado. Siempre existe un lugar histórico limitado”*.<sup>15</sup> Leer la realidad conlleva a reconocerse dentro de ella, lo que implica una opción fundamental para comprender desde adentro la existencia de una fuente que provee insumos que permiten profundizar en la labor de redimensionar el momento que vive la región.

<sup>14</sup> Sobrino 2000, p. 58.

<sup>15</sup> Costadoat, 2007, p. 194.

## Las personas refugiadas ¿lugar teológico o lugar teologal?

De igual manera, preguntarse por el lugar desde dónde se hace teología es, sin duda, una necesidad honesta de reflexionar sobre el actuar de Dios y su continua revelación en la historia; es decir, preguntarse dónde encontrar la contraposición entre reino y anti-reino, entre el Dios de la vida y los ídolos de muerte. Ubicarse en un lugar para leer la realidad, implica, además, definir ese lugar como posible lugar en el que se encuentre a ese Dios, preguntando constantemente por el actuar de su Iglesia ante el homicidio, el desamparo, la indignidad, la marginación, la migración, la inequidad, ya que “el lugar incide en el quehacer teológico”.<sup>16</sup>

La actitud de quien se posiciona en este lugar, deberá ser una actitud abierta, dispuesta a reconocer que hay signos que muestran esa presencia de Dios y de Cristo que deben ser interpretados. Esta disposición no es impersonal, objetiva, vista y examinada desde afuera; por el contrario, está cargada con los presupuestos personales y/o colectivos de que ahí Dios y Cristo, de alguna manera, se siguen revelando. No prestarle la debida atención al momento actual es, sin duda, no reconocer que la teología tiene que discernir su significado, en el sentido de aceptar que se ha entrado a él y en el de descubrir su carácter de *kairós*.

En las teologías latinoamericanas existe una extensa discusión sobre el uso de la categoría gramatical ‘Lugar Teológico’ para casi cualquier sujeto de estudio. En mi caso, al optar por usar la categoría ‘Lugar Teologal’, decido alejarme de la discusión, porque antes que aseverar que en las personas refugiadas Dios se manifiesta, elijo dejarlo como una posibilidad, en la que Dios y Cristo se manifiestan únicamente si con ellas se practica la hospitalidad.

<sup>16</sup> Costadoat, 2015, p. 36.

Reflexionar en torno a las personas refugiadas como lugar teologal es reconocer que Cristo sigue siendo Señor de la historia y que Dios se identifica con quienes cargan el peso real del pecado de la humanidad. En este sentido, habrá que reconocer que hay mejores lugares para captar la presencia de Dios; no únicamente por quienes nos identificamos con la fe en ese Dios, sino, además, por cualquier persona humana que, enfrentada con la realidad e interpelada por ella en la guía libre del Espíritu, se conciba próxima al sufrimiento —ajeno en primer momento— pero consciente de su cercanía.

## **El desafío en la comprensión de una necesidad común**

Se ha dicho que “todos somos migrantes”; pero, antes que aceptar esta verdad, se han provocado interminables debates que han propiciado la polarización de la sociedad ya que, al igual que el color de la piel, la orientación sexual, la posición política y el credo religioso, el estatus migratorio es tema a discutir, porque distingue a unas personas de otras, porque sitúa a unas en posiciones más favorables que a otras y porque, mirando más profundamente, hace rígidos los ciclos de exclusión y precariedad de unos sectores de la sociedad en favor de otros. Sin embargo, afirmar que todas somos personas refugiadas, desborda el sinsentido; por las condiciones y niveles de seguridad de cada persona, por los nacionalismos y por los diferentes sentidos de pertenencia que se han forjado históricamente. Pero lejos de lo que se pueda y quiera creer, la humanidad toda es vulnerable a las condiciones de hambruna, guerras, enfermedades, fenómenos climáticos, persecuciones políticas, violación de la integridad física y/o síquica y, en concreto, las condiciones que hemos venido estudiando, no son condicio-

nes al margen de la realidad planetaria. Visualizar y comprender esta condición humana permite prestar atención a las formas de vida que se han construido en nuestra sociedad, y que, en la actualidad, son meta-narrativas que merecen ser replanteadas.

Sin embargo, nuestras sociedades, tan abiertas a la realidad global, cada vez van siendo más conscientes de que la humanidad es una auténtica unidad; en parte por el creciente avance de las repercusiones de las acciones humanas nocivas, no únicamente para quienes no tienen la vida asegurada, sino, para aquellas personas con mucho sentido de seguridad. Velásquez, siguiendo a Franz Hinkelammert en su expresión “asesinato es suicidio”, concluye que si queremos vivir, debemos garantizar la vida.<sup>17</sup> Es esta forma de subrayar la realidad, la que pone de manifiesto la condena de aquella acción que imposibilita convivir; y la vida no es un valor abstracto, mucho menos cuando se piensa en términos de vida en abundancia de todas las personas. Pensar en una sociedad no excluyente, ni exclusiva, pone sobre la mesa la posibilidad de ver una sociedad de convivencia; pero al mismo tiempo, pone de manifiesto la falibilidad y precariedad de nuestra realidad. Sobre todo, porque la destrucción humana es una realidad en formas de vida asociadas a la lógica de exclusión, que hoy por hoy, es la lógica imperante.

De aquí que pensar el bien común sea una tarea siempre pendiente, porque no bastan los derechos humanos como simples postulados universales si no son recuperados diariamente de manera consecuente en cada contexto. Los derechos humanos como tales, como enunciados, nada hacen; requieren ser asimilados e incorporados por las personas que son sujetos de estos. En este sentido, valdría la pena considerarlos como enunciados o conceptos con los cuales cada persona o colectivo, construye

<sup>17</sup> Velásquez, 2008, p. 159.

su relación con el mundo que lo rodea; al contrario de la propuesta de la lógica dominante, en la que los derechos humanos son asimilados al modelo económico y sus relaciones, despojándolos de los seres humanos de carne y hueso. Según Velázquez, Hinkelammert “propone ‘recuperar’ los derechos humanos desde un criterio subjetivo que ponga en el centro al sujeto corporal y al imperativo categórico que manda reproducir la vida”.<sup>18</sup>

Nuestra recuperación y defensa de los derechos humanos, tendrá que ir orientada a reivindicar a la persona misma, en su corporalidad particular, individual y/o comunitaria; contraria a la lógica que dicta la defensa de los derechos humanos desde los intereses de la élite, con sus organismos internacionales y sus economías globales. Pensar en el bien común, entonces, es pensar en una sociedad de convivencia, en la que se construyan relaciones de mutualidad, donde, tanto las personas refugiadas y las que las reciben, reconcilien una visión del mundo en la que se reconozcan unas a otras como unidad corporal; en tanto que, el rechazo de unos es el rechazo propio.

La ética del bien común, enmarcada en las migraciones por refugio, vista desde una perspectiva práctica y ejercida por personas reales conscientes de sus deberes y derechos, es indispensable. La cultura, a pesar de lo que digan las voces xenófobas, se enriquece mucho más. Es afectada por los bienes intangibles de quienes se refugian en el país, aportando sus saberes, sus costumbres, sus creencias, sus visiones. Los aportes de las personas refugiadas contribuyen significativamente al bien común, sus aportes económicos, académicos, laborales y demás, también suman al desarrollo del país. En este sentido, la ética del bien común y las migraciones por refugio, se resuelven en la integración. Es imprescindible reflexionar más profundamente sobre esta relación

<sup>18</sup> Velázquez, 2008, p. 161.

de la ética del bien común y las migraciones por refugio; nuestro imperativo categórico de “afirmar la vida”, conlleva, sobre todo, a comprender nuestra condición humana supeditada a la geopolítica de la élite estadounidense y europea y sus organismos internacionales como la ONU, OTAN, BID, y a denunciar la imposición de esta realidad mundial-poblacional.

La integración, como se ha apuntado, es la actitud que resuelve la relación del bien común con las migraciones. Es un proceso prolongado de constante cambio, re-creación, y aprendizaje. Pero además, es la generación y regeneración de una nueva dinámica social, en la que la pluralidad de nuestras sociedades llegue a ser interculturalidad; una realidad en la que se viva un nuevo espacio social, no con el acento puesto en la gastronomía, el folklore, lo religioso; que, aunque importantes, no logran superar las desigualdades que producen márgenes sociales desfavorecidos. El énfasis está en trabajar, en poner el acento en el cuidado del otro, de la otra, para reconocer su identidad en lugar de enfatizar lo exclusivo de la comida, el vestuario, la música; expresiones todas que han sido adecuadas en la etnia, por adaptación subversiva o imposición colonial.

## BIBLIOGRAFÍA

- Azcuy, V. R., “*La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II*”, en V. R. Azcuy, C. Schickendantz, & E. Silva (Edits.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, Chile, 2013, pp. 52-68.
- Bedford, N. E., *La porfía de la resurrección: ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*, Ediciones Kairós - Fraternali-

- dad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, Argentina, vol. 30, 2009.
- BID. Convivencia y seguridad: un reto a la gobernabilidad, J. Sapoznikow, J. Salazar, & F. Carrillo (Edits.), Alcalá, Henares, julio de 2000, pp. 207-238.
- Boff, L., & Boff, C., *Libertad y Liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1982.
- Cawley, M., *Las dimensiones ocultas de la extorsión en Guatemala*, 1 de diciembre de 2014, recuperado el 30 de agosto de 2017, de Insight Crime: <http://es.insightcrime.org/analisis/dimensiones-ocultas-extorsion-guatemala>
- Costadoat, J., “Los “signos de los tiempos” en la Teología de la Liberación”, en *Teología y Vida*, XL(VIII), 2007, pp. 399-412.
- Costadoat, J., “La historia como “lugar teológico” en la Teología Latinoamericana de la Liberación”, en *Perspectiva Teológica*, 47(132), mayo-agosto de 2015, pp. 179-202.
- Gurney, K., *Hasta julio de 2014 fueron registrados 700 homicidios relacionados con extorsiones en Guatemala*, 18 de agosto de 2014, recuperado de Insight Crime: <http://es.insightcrime.org/noticias-del-dia/700-homicidios-extorsiones-guatemala-2014>
- Gurney, K., *Las voces de la extorsión en Honduras*, 6 de marzo de 2015, recuperado de Insight Crime: <http://es.insightcrime.org/analisis/las-voce-extorsion-honduras>
- Kohan, N. C., “Los sesgos cognitivos en la toma de decisiones”, en *International Journal of Psychological Research*, 1(1), 2008, pp. 68-73.
- Sobrino, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Vol. 17), San Salvador, El Salvador, C. A., UCA Editores, 2000.
- Sobrino, J., “Teología desde la realidad”, en L. C. Susin (Ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2001, pp. 140-156.

- Trigo, P., “*La teología latinoamericana ante los retos epocales*”, en *Revista latinoamericana de teología*, 29(86), 2012, pp. 121-133.
- Vega, M., *La mutación de la violencia en El Salvador. De la guerra civil a la violencia de las pandillas*, L. R. Mixco, Ed. San Salvador, El Salvador, Misión Cristiana Elim, 2016.
- Velásquez, C. M. *Ética del bien común y de la responsabilidad solidaria*, enero de 2008, recuperado el 8 de septiembre de 2017, de [www.uca.edu.sv](http://www.uca.edu.sv): <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1277423013.pdf>

# EL ROL DE LA IGLESIA ESTADOUNIDENSE FRENTE A LA SUPREMACÍA BLANCA Y EL RACISMO

*Yenny Delgado*<sup>1</sup>

Hoy, lo más perturbador del mensaje político de la extrema derecha no solo es el conservadurismo sino también el nacionalismo extremista, el racismo y la supremacía blanca.<sup>2</sup> Estas ideologías se exponen tanto desde el gobierno de turno como desde el púlpito de las iglesias más conservadoras en Estados Unidos. En las próximas páginas presento el rol de la iglesia estadounidense frente al racismo. Además, insto a las actuales congregaciones a recuperar su voz profética y a realizar una reflexión teológica seria que busque desarmar la ideología de la supremacía blanca que viene creciendo en el país.

<sup>1</sup> Psicóloga social, teóloga y activista social. Es miembro activa y 'elder' gobernante en la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos. Cuenta con más de una década de experiencia laboral en organizaciones basadas en la fe que trabajan en las áreas de educación y desarrollo, así como en el trabajo de incidencia con organizaciones ecuménicas a nivel global. Actualmente es directora de Incidencia para Asuntos Globales de Peace and Hope International.

<sup>2</sup> DiAngelo, Robin (2011). White Fragility. *International Journal of Critical Pedagogy*, Vol. 3(3), 54-70. Recuperado en: <https://libjournal.uncg.edu/ijcp/article/viewFile/249/116>

## La iglesia actual

Muchas iglesias han reducido la importancia del acto de fe y la comunión de los creyentes en dos supuestos, en “mi relación personal con Jesús” y en “mi defensa en temas específicos como el derecho a la posesión de armas, restricción del paso en la frontera, apoyo a leyes anti migratorias y racistas”. La reducción del misterio y el camino de la fe es como un viaje espiritual personal, donde mi necesidad es sentirme bien, protegido por alguna intromisión externa que me traiga incomodidad o me desafíe a cuestionar mis propias creencias, sin duda una comunión reduccionista que simplifica la fe en Dios completamente fuera de contexto y en solitario. Vivir la espiritualidad de manera personal, reduce la práctica de asistir a la iglesia los domingos, orar, cantar y pedir perdón como maneras personales de acercarse a Dios, mientras que lo que sucede fuera de las cuatro paredes de la iglesia no es una cuestión de predicación o reflexión. Estas versiones de la fe evitan que el creyente se conecte con una comunidad más amplia que involucre:

- el sufrimiento del prójimo;
- el dolor de cientos de niños separados de sus familias en la frontera con México;
- el dolor de los jóvenes afroamericanos que son objeto de ataques sistemáticos, detenidos y, a menudo, asesinados por formas policiales demasiado agresivas y militarizadas; o
- la destrucción de tierras que son lugares sagrados para nuestras comunidades indígenas que están siendo cada vez más reprimidas y contaminadas por grandes corporaciones.

La lista anterior es solo un ejemplo de ramificaciones más recientes de cómo la fe y las ideologías de uno pueden llevar a resulta-

dos negativos para otros y para el país. Las leyes que legitiman estos actos no son recientes, sino que vienen de siglos de mantener políticas discriminatorias que fueron apoyadas filosóficamente por la doctrina y la teología de una iglesia blanca que defendía intereses de privilegio. Cada vez es más claro que, en la actualidad, existe una tensión de discurso fundamentalista que se ha fusionado con la religiosidad que está ansiosa por mantener un país sin migrantes y, específicamente, sin migrantes de color, aunque parece lo contrario a lo que significa 'Estados Unidos'.

## El apoyo abierto de la iglesia evangélica a Trump

La ideología de la supremacía blanca en el país es como la sombra de mediodía en un día de sol radiante. Todos están conscientes de la sombra y están tan acostumbrados a ella que se acepta sin pensarlo y se instala en el espectro político de ambos partidos políticos dominantes. Los casos de violencia contra afroamericanos, nativos americanos y sus descendientes, son más que recurrentes y han crecido como la sombra que cae sobre todo el país. En los últimos años, esta coexistencia se ha vuelto mucho más pesada y sofocante debido, en gran parte, a la difusión por las redes sociales y a la tecnología que han transformado los problemas locales en problemas nacionales e incluso globales. Ya no hay episodios de violencia o de odio aislados, como la agresión que puede sufrir una persona en el supermercado o en la calle, sino que a través de los celulares y los videos 'live' que se comparten por las redes miles de personas pueden ver cada día más casos de discriminación. Ya sea si el presidente hace referencia a los países de África como 'shithole [s] countries' en la traducción al español 'países de mierda' o cómo un delegado del estado de Maryland, trabajador público que se refiere a los residentes a los que se supone debe

servir, en forma despectiva, o al gobernador del estado de Virginia posando con su cara pintada de negro o disfrazándose de integrante del Ku Klux Klan como forma de broma. Estos ejemplos recientes son los verdaderos reflejos de la supremacía blanca. Sin embargo, la pregunta no es si estas son normas de una sociedad o si el actor individual es ‘un racista’. Más bien ¿cuál es la construcción ideológica que conduce a estas formas de creencia y cuáles han sido los aspectos en los que la Iglesia juega para aceptar, perdonar, reprender y castigar tales acciones y retóricas de odio especialmente con el ascenso de Donald Trump a la presidencia?

Durante varios años antes de su candidatura a la presidencia, Trump participó a menudo en el discurso nacional con un mensaje racista e intolerante, ya sea para denostar al Central Park Five, cinco adolescentes negros y latinos de Harlem que fueron condenados erróneamente por violar a una mujer blanca en el Central Park de la ciudad de Nueva York en 1989, o afirmando años más tarde que el presidente Barack Obama fue elegido ilegítimamente debido a que no tenía ciudadanía. Ya en 2015 Trump aparece nuevamente en escena, conocido en los medios sociales con su *reality show*, magnate, con poca educación política y con un discurso que permitió sentir la comodidad para muchos de hablar lo que callaban por no ser ‘políticamente correcto’ es decir hablar con odio a quienes repugnaba. Se veía a diario en los noticieros, en los *rallies*, una campaña electoral con esa famosa frase que levantó pasiones, dividió al país y sirvió a Trump para llegar a la presidencia: “*Vamos a hacer a Estados Unidos grande de nuevo*”. La pregunta que subyace es ¿grande desde qué momento? El análisis de Andrew Macgill, periodista del Atlantic, responde:

*“Es una pregunta subjetiva, y los datos sugieren que la respuesta es más personal que generacional. Pero el eslogan de Trump parece tener una resonancia particular con una porción de la población,*

*aun cuando habla de la nostalgia más general. Parte de esto podría deberse a una generación particularmente torturada: los últimos Baby Boomers, o personas nacidas en la década de 1960. Un tercio de los votantes registrados piensan que los mejores días del país se encuentran en el pasado, según la encuesta de Morning Consult, los boomers tardíos son particularmente misantrópicos. Un poco más del 38 por ciento dice que los mejores años de Estados Unidos están detrás de eso, y solo el 41 por ciento piensa que las cosas mejorarán, la propagación más baja de todas las generaciones. Además, odian el presente: casi la mitad dice que las cosas están peor hoy que en 2000, o incluso en 2010".*<sup>3</sup>

Aunque durante su campaña electoral, Trump nunca dejó cerrado un específico momento de la historia en la cual su famosa frase se haría realidad, sabía que había un anhelo de sus votantes blancos por regresar a un tiempo que tuvieron exclusivos derechos y privilegios, dejando claro que esta grandeza quedaba excluida a otra parte de la población mixta, asiática, africana, entre otras. Trump sabía que tenía que mantener un discurso que alentara a sus bases para salir y votar en las elecciones electorales del 2016. Su vicepresidente, Mike Pence, un conocido líder evangélico conservador, tenía una tarea específica, hacer alianza y crear vínculos con líderes de ultraderecha y supremacía blanca. De esta manera, se volvió a visibilizar grupos que estuvieron activos, pero en el anonimato y les mostró que podrían tener una nueva plataforma desde su campaña. Los grupos que mostraron su abierto interés en apoyarle fueron las iglesias evangélicas mayoritariamente blancas. Estas iglesias tenían una idea clara sobre el rol de la

<sup>3</sup> McGill, Andrew. The Atlantic Just When Was America Great?. 4 de mayo del 2016. Recuperado en <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/05/make-the-sixties-great-again/481167/>

mujer en la sociedad, el aborto, la migración y la comunidad gay, coincidiendo con una idea conservadora que estuvieron fuertemente expuestas en los discursos de Trump. Poco importó que 13 mujeres acusaran a Trump por su conducta sexual inapropiada,<sup>4</sup> que tuviera un discurso que alentara el odio por los migrantes y llamara a los mexicanos ‘*bad* hombres’ y ‘violadores’ o que prometiera una y otra vez que iba a construir un muro fronterizo y que México lo pagaría.

Según los estudios sobre las elecciones del 2016,<sup>5</sup> el 81% de los evangélicos blancos apoyó a Trump seguidos por los mormones, con el 68%, para llegar a la presidencia en Estados Unidos. Los más grandes líderes evangélicos como Franklin Graham,<sup>6</sup> entre otros famosos pastores, fueron los aliados religiosos que dieron aprobación a sus políticas y discursos que alientan el odio a las minorías religiosas, el cierre de fronteras, entre otros. Graham es uno de sus defensores y realizó hace unos meses un *tour* por el interior del país, versión de las cruzadas que inició su padre Billy Graham, motivando a que los evangélicos participaran de las votaciones electorales, bajo el lema “*Vote bíblicamente*” o “*Apoye a los candidatos bíblicos*”. De esta manera Graham hizo abierta y públicamente un llamado a la unión entre religión y el Estado,

<sup>4</sup> Keneally, Meghan. ABC News. List of Trump’s accusers and their allegations of sexual misconduct. 22 de febrero del 2019. Recuperado en: <https://abcnews.go.com/Politics/list-trumps-accusers-allegations-sexual-misconduct/story?id=51956410>

<sup>5</sup> Smith G. y Martinez, Jessica. How the faithful voted: A preliminary 2016 analysis. Recuperado en <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/09/how-the-faithful-voted-a-preliminary-2016-analysis/>

<sup>6</sup> Griswol, Eliza. The New Yorker. Article. Franklin Graham’s Uneasy Alliance with Donald Trump. September 11, 2018. Recuperado en: <https://www.newyorker.com/news/dispatch/franklin-grahams-uneasy-alliance-with-donald-trump>

algo que está en contra de las bases laicas del país que congrega la mayor diversidad religiosa en el mundo<sup>7</sup> con libre expresión de credo y reunión.

Pero el deseo de unir la Iglesia y la política no es nuevo, la mayoría de las iglesias con poder en Estados Unidos se han beneficiado de las políticas discriminatorias a cambio de no comprometerse con la defensa a las personas oprimidas y mirar de lado las injusticias sistémicas del supremacismo y el racismo.<sup>8</sup> Es en este momento tan crucial donde la Iglesia, en especial las congregaciones evangélicas, ha perdido el propósito y llamado de ser una voz profética ya que se muestran reacios a vivir en una comunidad diversa, multilingüe e inclusiva, me pregunto ¿por qué tantas iglesias en Estados Unidos no pueden vivir en medio de las diferencias y prefieren dar la espalda al mandato de Dios? ¿Por qué repetimos la misma teología colonizadora donde unos viven con privilegios mientras otros sufren la opresión? Un problema importante que enfrenta la Iglesia en los Estados Unidos, tanto evangélica como protestante, ha sido su complicidad y aprobación de un gobierno que se basa en ideas de ‘destino manifiesto’. Considerando que los documentos fundacionales de los Estados Unidos se refieren a ideas de libertad, la igualdad, la búsqueda de la felicidad (principalmente solo para los hombres blancos que poseían tierras) con la premonición de establecer en la tierra la dignidad moral y la salvación del hombre, la promulgación real

<sup>7</sup> Jones, Robert P. and Daniel Cox. “America’s Changing Religious Identity.” PRRI. 2017. Recuperado en: <https://www.prii.org/research/american-religious-landscape-christian-religiously-unaffiliated/>

<sup>8</sup> Stetzer, Ed and MacDonald, Andrew. Why Evangelicals Voted Trump: Debunking the 81% Ahead of the midterms. The Billy Graham Center Institute examined the most infamous statistic about faith and the 2016 election. Fuente <https://www.christianitytoday.com/ct/2018/october/why-evangelicals-trump-vote-81-percent-2016-election.html>

de estos ideales fue considerablemente diferente. La retórica de expansión y gloria ocultó la realidad, de que este ‘destino manifiesto’ se basaría en la expropiación de tierras y el asesinato sistemático de los nativos americanos y la esclavitud forzada. Estas acciones se emprendieron para enriquecer a los ‘destinados’, en este caso a hombres y mujeres blancos de Europa. El país glorioso que celebra el cumplimiento del ‘sueño americano’, de vivir y defender una Constitución democrática y de tener un destino bendecido por Dios, ha olvidado en su historia que estas tierras tenían dueños que fueron expulsados para ser ubicados (los que sobrevivieron) en reservas. Crearon una ideología de que los blancos son favorecidos por Dios y esto sigue siendo un beneficio para los descendientes europeos en el país. Como abogado, activista y autor A. Leon Higginbotham escribe:

*“El legado venenoso de la opresión legalizada basada en la cuestión del color nunca se puede purgar adecuadamente de nuestra sociedad si actuamos como si las leyes de esclavos nunca hubieran existido”.<sup>9</sup>*

Es necesario develar la historia real del país para entender las actuales leyes que rigen la discriminación y el racismo. Como lo dice la autora DiAngelo:

*“La gente blanca en Norte América vive en una sociedad que es profundamente separada por la desigualdad del color de la piel y los blancos son los beneficiarios de la separación y la inequidad”.<sup>10</sup>*

<sup>9</sup> Higginbotham, A. Leon. In the matter of Color. Race and the American Legal Process. Oxford University Press. 1978

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 2.

Pero antes de Trump, durante la presidencia de Obama, teníamos ya varias luchas ganadas por la integración del país y cuando pensábamos que teníamos un país más progresista que buscaba el bienestar de sus ciudadanos, aparece una retórica de odio que alienta unas bases desatendidas y que, con Trump, encontraron visibilidad. Toca analizar la época luego del término de la esclavización de africanos, al paso de la creación de la segregación que justificó leyes discriminatorias y puso a prueba una vez más cómo la iglesia podía responder para asumir un rol inclusivo y conciliatorio en una sociedad que había nacido y crecido en medio del pecado de opresión y que tenía la oportunidad de una reconciliación nacional, pero que lamentablemente mostró resistencia.

## El rol de la iglesia durante 1865 a 1968

### Reconstrucción

En medio de la Guerra Civil en Estados Unidos, Abraham Lincoln emitió la Proclamación de Emancipación, en enero de 1863. Declaró que *“todas las personas esclavizadas, deberían obtener su libertad y ser libres para siempre”*. Esta emancipación tomaría aún años para llegar a su totalidad, tiempo durante el cual se creó el sistema y las leyes segregacionistas que separarían a los afroamericanos y a los europeos descendientes blancos por los siguientes 100 años. En las palabras del historiador Nicholas Guyatt: *“Las personas libres que salieron del sur del país pasaron de la disconformidad y el enfado al entender que la segregación reemplazó la esclavización en las ciudades del norte”*.<sup>11</sup> La reacción de

<sup>11</sup> Guyatt, Nicholas. *Bind Us Apart. How enlightened Americans Invented racial segregation*, Basic Books: 2016, p. 67.

las iglesias, en su mayoría, fue reglamentar cómo se darían los servicios de domingo. Practicaron los privilegios al negar los primeros asientos a los afroamericanos y los relegaron a las últimas filas. Se siguieron prohibiendo los matrimonios mixtos, no solo condenándolos sino también predicando contra ellos porque “*no es la voluntad de Dios mezclarnos.*” Además, se incorporó la nueva ley de segregación en la cual se creía que para vivir en paz era mejor practicar la frase “*separados pero iguales*”. Como lo presenta el autor Guyatt en el libro *Bind Us Apart*:

*La retórica de “separados pero iguales” ayuda a explicar por qué la anti-esclavización les cuesta producir tal limitado compromiso sobre blancos para la genuina equidad con los afroamericanos”.<sup>12</sup>*

Ya en Estados Unidos, los liberales blancos tenían que asumir dos distintos desafíos que habían traído de los europeos de la Reforma. El país tenía, para 1780, un largo número de no blancos y pensaban que podrían quedar reducidos a una pequeña minoría. Por ejemplo, en Virginia, casa de una larga población de esclavizados, podían quedar en libertad luego de la guerra civil, en este caso, el 40% de la población. Este panorama atemorizaba a los ilustres liberales, en su mayoría líderes religiosos, sobre cómo sería afrontar una sociedad diversa. Robert Finley y un grupo de clérigos presbiterianos reunidos en el seminario de Princeton en 1824 lo expresaron así: “*Los negros han sido puestos en tal déficit económico, cultural y educacional por la maldad de la esclavitud, que los líderes seminaristas de Princeton simplemente no podrían concebir que los negros sean parte de la sociedad blanca por tal disparidad*”.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Ibid, 11.

<sup>13</sup> Princeton Theological Seminary and Slavery, A Report of the Historical Audit Committee: 2019, p.21.

A la vez, los más conservadores buscaron una solución que asegurara sus propiedades y riquezas ganadas por el trabajo forzado de esclavizados por varias generaciones. No estaban dispuestos a compartir y era necesario unirse con los liberales abolicionistas para tener una solución.

*“Incluso los propietarios de esclavos eran conscientes de una contradicción entre los principios fundadores de la nación y la práctica de mantener a los seres humanos en cautiverio. La abolición, la forma más obvia de resolver esa contradicción, convertiría a los esclavos en ciudadanos de un golpe. Pero la gran mayoría de los estadounidenses blancos estaban nerviosos por lo que las personas liberadas podrían hacer a continuación. La esclavitud había negado a los afroamericanos la educación y la oportunidad de mejorar, y les había dado muchas razones para resentir a las personas que se habían beneficiado de su esclavitud”.<sup>14</sup>*

## La creación del Ku Klux Klan

El Ku Klux Klan (KKK) es un grupo de supremacía blanca que ha tenido muchas interacciones en este país. Sin embargo, primero se formó por soldados confederados después de la Guerra Civil (lo que es notable al observar el KKK es su aparición continua durante y después de la era progresista en Estados Unidos, donde más individuos obtienen derechos de ciudadanía más plenos). El KKK inicial se formó para evitar que los afros estadounidenses, antes comunidad esclavizada por la europea descendiente en el territorio, participaran en las elecciones, así como para evitar un

<sup>14</sup> Guyatt, Nicholas. (2016). *Bind Us Apart. How enlightened Americans Invented racial segregation*, Basic Books, p. 3.

gobierno republicano, consideraron que el terror podría ser un arma para detenerlo.

*“Comenzó durante la reconstrucción al final de la Guerra Civil, el Klan se movilizó rápidamente como un grupo de vigilantes para intimidar a los negros del sur, y a los blancos que los ayudarían, y evitar que disfrutaran de los derechos civiles básicos. Los títulos extravagantes (como el mago imperial y los exagerados cíclopes), los disfraces con capucha, los “paseos nocturnos” violentos y la idea de que el grupo formaba un “imperio invisible” confirió una mística que solo contribuyó a la popularidad del Klan. El linchamiento, las violaciones y otros ataques violentos contra quienes desafían la supremacía blanca se convirtieron en un sello distintivo del Klan. Después de un corto pero violento período, la “primera era” de Klan se disolvió después de que las leyes de Jim Crow aseguraron la dominación de los blancos del sur”.*<sup>15</sup>

Kelly J. Baker en su artículo “Los artefactos de la supremacía blanca” escribe:

*“Ellos afirmaron que los católicos, los judíos, los inmigrantes y los afroamericanos eran amenazas para la nación. La cruz ardiente en la cima de Stone Mountain marcó el comienzo de la segunda lucha del Klan para salvar a Estados Unidos como nación solo para los protestantes blancos. Apenas nueve años después, en 1924, la membresía de la orden llegó a cuatro millones de miembros en los 48 estados continentales. El cambio en el clima social en los Estados Unidos, incluida la inmigración, la urbanización y la migración de los afroamericanos, hizo que el mensaje blanco, patriótico*

<sup>15</sup> Souther Poverty Law Center: Ku Klux Klan. Background. <https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/ideology/ku-klux-klan>

*y protestante del Klan fuera atractivo para los hombres blancos y las mujeres blancas”.*<sup>16</sup>

Las muertes perpetradas por el KKK causaron terror entre la población afroamericana, y la mayoría de estos terroristas domésticos nunca fueron juzgados en un tribunal de justicia. Durante el día, la mayoría del KKK eran miembros destacados de la sociedad, pero mientras cabalgaban por la noche, los maestros y jueces se convirtieron en asesinos de la Supremacía Blanca. Mirando la historia y conociendo este movimiento terrorista, me pregunto dónde estaba la iglesia en ese momento. Al investigar y reflejar lo que surge de este silencio y complicidad, también se vislumbra que muchos de los miembros del Klan eran líderes de iglesias. Al observar la historia de la idea de la pureza como una imagen de Dios y cómo se bendice a los blancos, se ve que el empobrecimiento de los afroamericanos puede ser el resultado de una teología defectuosa o la maldición de Noé sobre Ham. Si revisamos las posturas ideológicas sobre la supremacía blanca, queda claro que, desde el genocidio de los nativos americanos, la esclavitud de los africanos, el surgimiento del Klan, la segregación, las deportaciones masivas y el deseo de construcción de un muro fronterizo son cada una de ellas producto de una larga historia de sucesivas injusticias y que ahora trae el actual gobierno de Trump a relucir sin ningún remordimiento.

Después del final de la Reconstrucción, la primera interacción importante del KKK pronto se fue eliminando y cuando los líderes demócratas tomaron el control de las capitales de los estados en todo el sur y las leyes de segregación se hicieron más prominentes. La idea de ‘separado, pero igual’ se consagró como doctri-

<sup>16</sup> Baker, Kelly J. (2017). The Artifacts of White Supremacy. Recuperado en: <https://voices.uchicago.edu/religionculture/2017/06/14/813/>

na oficial de EEUU. En el famoso caso de Plessy contra Ferguson en la Corte Suprema en 1896, el acusado argumentó en contra de la discriminación forzada que obligaba a las personas de color a sentarse en el área de los negros en el ferrocarril y, al negarse, fue llevado por la fuerza:

*“El estatuto de Luisiana, actas de 1890, c. 111, que exige a las compañías ferroviarias que transporten pasajeros en sus autocares en ese estado, que proporcionen alojamientos iguales, pero separados, para las razas blancas y de color (...) e imponer multas o encarcelamiento a los pasajeros que insisten en ir en un vagón o compartimento que no sea el único asistente por la raza a la que pertenece; y conferir a los oficiales del tren autoridad a remover a quien se nieguen a ocupar el vagón que le corresponda o al compartimento que se les asigna (...) la compañía ferroviaria puede hacer cumplir esta orden y no están en conflicto con las disposiciones de la Decimotercera Enmienda o de la Decimocuarta Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos (...).”<sup>17</sup>*

El tribunal decidió en una opinión mayoritaria de 7 a 1 que la segregación de los baños, el transporte público, los hospitales, las universidades y los restaurantes era constitucional. La doctrina de separación, con igualdad provista por la Corte dio a los blancos segregacionistas el poder político y legal para discriminar abiertamente contra todas las personas no blancas.

Al final de la Segunda Guerra Mundial, el llamado por una mayor igualdad se hizo cada vez más fuerte en todas las comunidades afroamericanas, que encontraron un hogar sólido y una base para la coordinación y el apoyo dentro de la iglesia de color.

<sup>17</sup> Plessy vs. Ferguson. 1896. Recuperado en: <https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/163/537>

A partir de la década de 1950, los líderes religiosos afroamericanos, cansados de soportar innumerables indignidades, injusticias y desigualdades sociales en el país, levantaron sus voces desde sus púlpitos y en las calles. “Soy un hombre”, ese mensaje destacó en muchos de los carteles que pedían un tratamiento igualitario, así como el final de las leyes de segregación. Como lo denunció el pastor y activista de derechos civiles Dr. Martin Luther King Jr. en su “Carta de Paul a los cristianos estadounidenses”:

*“Hay otra cosa que me inquieta sin fin acerca de la iglesia estadounidense. Tienes una iglesia blanca y tienes una iglesia negra. Has permitido que la segregación se arrastre hacia las puertas de la iglesia. ¿Cómo puede existir tal división en el verdadero Cuerpo de Cristo? Debes enfrentar el hecho trágico de que cuando te paras a las 11:00 horas del domingo por la mañana para cantar “El nombre del poder de Jesús” y “Querido Señor y Padre de toda la humanidad”, te encuentras en la hora más segregada de la América cristiana. Me dicen que hay más integración en el mundo entretenido y otras agencias seculares que en la iglesia cristiana. Qué espantoso es eso”.*<sup>18</sup>

Esta poderosa denuncia de King en 1954 desde el púlpito de su iglesia en Alabama fue sin duda profética y valiente. La segregación que vivía a las afueras de las cuatro paredes de la iglesia, había ingresado a las iglesias con congregaciones segregadas y los líderes religiosos blancos, en su mayoría, habían permitido esta-

<sup>18</sup> Paul’s Letter to American Christians. Delivered at Dexter Avenue Baptist Church, Montgomery, Alabama, on 4 November 1956. MLKP. The Martin Luther King, Jr. Research and Education Institute. Fuente <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/publications/knock-midnight-inspiration-great-sermons-reverend-martin-luther-king-jr-1>

blecer congregaciones que guardaban esa dolorosa verdad. Mientras tanto, unos luchaban por la integración, otros mantenían y disfrutaban de sus ‘privilegios blancos’ dando la espalda no solo al esfuerzo comunitarios de los afroamericanos, sino a Dios. En las palabras del historiador Ibram X. Kendi:

*“Cuando miramos la historia, muchas veces nos preguntamos por qué muchos estadounidenses no resistieron al comercio de la esclavización, a la segregación y, ahora, la encarcelación masiva de afroamericanos. Las razones, ideas racistas. La principal función de las ideas racistas en la historia de América ha sido la supresión de la resistencia a la discriminación racial y el resultado de la disparidad racial. Los beneficiarios de la esclavización, segregación y de la encarcelación masiva han producido ideas racistas. Consumidores de las ideas racistas han sido dirigidos para creer que es algo erróneo con la gente de color, y no en las políticas que han esclavizado, oprimido y confinado a la cárcel a muchos inocentes”.*<sup>19</sup>

## Es tiempo de que la Iglesia despierte

Como analiza el teólogo estadounidense Jim Wallis “no solo se trata de diagnosticar los problemas subyacentes y sistémicos que causan el conflicto racial sino que, como estadounidenses, debemos de abordar la injusticia racial de nuestro país”.<sup>20</sup>

Así como las iglesias, también el gobierno y sus instituciones vienen justificando el racismo y la violencia contra las comuni-

<sup>19</sup> Kendi, Ibram X. *Stamped from the Beginning. The definifinitive history of racist ideas in America.* Nation Books. 2016, pp 1-11.

<sup>20</sup> Wallis, Jim. *El pecado original de Estados Unidos: racismo, privilegio blanco y el puente hacia una nueva América.* Baker Publishing Group. 2015

dades afroamericanas, nativas americanas y otras minorías. No podemos guardar silencio. Claros ejemplos sobre lo que viene sucediendo en el país son:

- La brutalidad de asesinatos de la policía a comunidades negras y mestizas que movilizan nuevos esfuerzos desde los jóvenes y la sociedad civil. El asesinato de afroamericanos en Ferguson levantó el slogan y que hoy es un movimiento nacional *“Las vidas negras importan”*, en inglés, *“Black Lives Matter”*. Este movimiento comenzó como un llamado a la acción en respuesta a la violencia autorizada por el estado y el racismo. Desde el principio, nuestra intención fue conectar a las personas negras de todo el mundo que comparten el deseo de que la justicia actúe unida en sus comunidades. El ímpetu para ese compromiso fue, y sigue siendo, la violencia desenfrenada y deliberada que nos infligió el estado.<sup>21</sup>
- La financiación del gobierno en organizaciones para separar familias en la frontera. Así tenemos la organización Southwest Key que ha ganado al menos 955 millones de dólares en contratos federales, desde 2015, para organizar refugios y brindar otros servicios a niños migrantes en custodia federal. Esa realidad la explica bien el artículo del Washington Post titulado *“El negocio de miles de millones de dólares de los refugios operativos para niños migrantes”*:
- *“La política de ‘tolerancia cero’ de la administración Trump sobre los cruces fronterizos ilegales ha llevado a esta industria invisible a ser el centro de atención en las últimas semanas, ya que las imágenes de niños pequeños y adolescentes*

<sup>21</sup> Black Lives Matter, What we Believe. <https://blacklivesmatter.com/about/what-we-believe/>

*tomados de sus padres y detenidos detrás de la cárcel Las puertas han provocado una tormenta política. La orden del presidente Trump del miércoles que pide que las familias migrantes sean detenidas juntas probablemente signifique millones más en contratos para operadores de refugios privados, empresas de construcción y contratistas de defensa”.*<sup>22</sup>

Estos son ejemplos claros de que en Estados Unidos se sigue manteniendo la discriminación y sigue siendo una y otra vez justificada por la retórica de la administración de Trump. Según estadísticas los evangélicos apoyaron a Trump en el 2016 y siguen siendo su base política para quizás una segunda candidatura en el 2020.

Como teóloga, mestiza, descendiente de nativos americanos y ciudadana estadounidense, estoy atenta a cómo la retórica de la administración actual sigue oprimiendo y discriminando frente al color de la piel. Como lo presenta la autora Robin DiAngelo:

*“La ideología racial que circula en los Estados Unidos racionaliza las jerarquías raciales como el resultado de un orden natural resultante de la genética o los esfuerzos individuales o el talento. Aquellos que no tienen éxito simplemente no son tan capaces, merecedores o no trabajan lo suficiente. Las ideologías que definen el racismo como un sistema de desigualdad son quizás las fuerzas raciales más poderosas porque si aceptamos nuestras posiciones en las jerarquías raciales, estas posiciones parecen naturales y difíciles de cuestionar”.*<sup>23</sup>

<sup>22</sup> The Billion-Dollar Business of Operating Shelters for Migrant Children by Manny Fernandez and Katie Benner. June 21, 2018. Washington Post. <https://www.nytimes.com/2018/06/21/us/migrant-shelters-border-crossing.html>

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 2.

Estoy consciente de que no todos los líderes de las iglesias evangélicas apoyan estas políticas, pero personalmente he escuchado algunos que las defienden desde el púlpito de sus iglesias cada domingo y puedo confirmar que muchos de los líderes no solo son simpatizantes de esta malvada administración política, sino que la predicán como un ‘evangelio’. El silencio que han guardado en las últimas décadas cuando se vivió la segregación y tiempos actuales con las deportaciones masivas es la evidencia de su indiferencia. En las palabras de King, en su carta imaginaria de Pablo y desde el púlpito de su iglesia en Alabama, nos llega:

*“Entiendo que hay cristianos entre ustedes que tratan de justificar la segregación sobre la base de la Biblia. Argumentan que el negro es inferior por naturaleza debido a la maldición de Noé sobre los hijos de Ham. Oh, mis amigos, esto es una blasfemia. Esto está en contra de todo lo que la religión cristiana representa. Debo decirles, como he dicho a tantos cristianos antes, que en Cristo “no hay judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, porque todos somos uno en Cristo Jesús”. Además, debo reiterar las palabras que pronuncié en Mars Hill: “Dios que hizo el mundo y todas las cosas en él, ha hecho de una sangre todas las naciones de hombres para morar en toda la faz de la tierra”. Entonces, a los estadounidenses, debo instarlos a que se deshagan de todos los aspectos de la segregación”.*<sup>24</sup>

El Reverendo King nos insta a dejar la segregación, el racismo, la discriminación, pero 65 años después seguimos viendo cómo

<sup>24</sup> Paul’s Letter to American Christians. Delivered at Dexter Avenue Baptist Church, Montgomery, Alabama, on 4 November 1956. MLKP. The Martin Luther King, Jr. Research and Education Institute. Fuente <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/publications/knock-midnight-inspiration-great-sermons-reverend-martin-luther-king-jr-1>

este discurso nos habla y nos llama a asumir un rol profético. Los que leemos la Biblia y creemos en ella como una palabra de paz y justicia podemos ver que ella nos habla claramente sobre la importancia de recibir al extranjero, a los refugiados, a los diferentes, a los pobres, en las definiciones reales de cómo debemos tratar a nuestro prójimo.<sup>25</sup> Desde la fe, debemos releer con urgencia la Biblia en un contexto donde el racismo y discriminación tienen cimientos desde la fundación de Estados Unidos. A través de la recuperación de la justicia, la igualdad y la condena a los mensajes supremacistas podremos recuperar nuestra voz y rol profético.

Esta sociedad necesita caminar en la verdad y el arrepentimiento no solo personal ya que el odio corroe nuestro propio corazón y saca lo peor del ser humano, sino que nos urge a vivir en comunidad y de esa forma vivir en nuestra fe de un Dios justo que y nos invita a vivir amando a nuestro prójimo. Estoy convencida de que, para lograr un verdadero rol profético, es necesario que los líderes religiosos empiecen a declarar la necesidad de reconocimiento de lo que viene pasando actualmente y dejar la comodidad y el silencio que los ha beneficiado con privilegios. En la actualidad y dentro de las congregaciones se menciona el 'privilegio blanco' no como el rezago de una historia de racismo y consecuencias de múltiples leyes que han oprimido a los afroamericanos, nativos americanos y otras minorías, sino como una comprobación de que la ideología de la superioridad del color de piel es real, mostrando así el rezago de los sistemas de discriminación practicados en nuestro país.

<sup>25</sup> "No opriman a los extranjeros que habitan entre ustedes. Trátenlos como si fueran sus compatriotas, y ámenlos como a ustedes mismos, porque también ustedes fueron extranjeros en Egipto. Yo soy el Señor su Dios", Lev 14.33-34, RVC.

Como miembro activa de la iglesia cristiana reconozco que las organizaciones basadas en la fe son un espacio vital para liderar un proceso de reconciliación y unir al país denunciando discursos de odio que alienten extremismos y supremacías que causan división.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baker, Kelly J. (2017). The Artifacts of White Supremacy. *Religion and Culture Forum*, junio (6). Recuperado de: <https://voices.uchicago.edu/religionculture/2017/06/14/813/>
- Benner, Katie y Fernandez, Manny. (2018). The Billion-Dollar Business of Operating Shelters for Migrant Children. *Washington Post*, junio 21, 2018. Recuperado en: <https://www.nytimes.com/2018/06/21/us/migrant-shelters-border-crossing.html>
- Black Lives Matter. (2013). *What we Believe*. Nueva York, Estados Unidos: Black Lives Matter Organization: <https://blacklivesmatter.com/about/what-we-believe/>
- Corte Suprema de los Estados Unidos. (1896, 18 de mayo). Plessy vs. Ferguson (No. 210) 163 U.S. 537. Recuperado por Cornell Law School en: <https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/163/537>
- DiAngelo, Robin. (2011). White Fragility. *International Journal of Critical Pedagogy*, Vol. 3(3), 54-70. Recuperado en: <https://libjournal.uncg.edu/ijcp/article/viewFile/249/116>
- Griswol, Eliza. (2018, 11 de septiembre). Franklin Graham's Uneasy Alliance with Donald Trump. *The New Yorker*. Recuperado en: <https://www.newyorker.com/news/dispatch/franklin-grahams-uneasy-alliance-with-donald-trump>
- Guyatt, Nicholas. (2016). *Bind Us Apart. How enlightened Ameri-*

- cans Invented racial segregation*. Estados Unidos: Basic Books.
- Higginbotham, A. Leon. (1978). *In the matter of color. Race and the American Legal Process*. Estados Unidos: Oxford University Press.
- Jones, Robert P. y Cox, Daniel. (2017). America's Changing Religious Identity. *Public Religion Research Institute*. Recuperado en: <https://www.ppri.org/research/american-religious-landscape-christian-religiously-unaffiliated/>
- Kendi, Ibram X. (2016). *Stamped from the Beginning. The definitive history of racist ideas in America*. Estados Unidos: Nation Books.
- Keneally, Meghan. (2019, 22 de febrero). List of Trump's accusers and their allegations of sexual misconduct. *ABC News*. Recuperado en: <https://abcnews.go.com/Politics/list-trumps-accusers-allegations-sexual-misconduct/story?id=51956410>
- McGill, Andrew. (2016, 4 de mayo). Just When Was America Great? *The Atlantic*. Recuperado en: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/05/make-the-sixties-great-again/481167/>
- Princeton Theological Seminary and Slavery. (2019). A Report of the Historical Audit Committee. p.21.
- Smith, Gregory y Martinez, Jessica. (2016, 9 de noviembre). How the faithful voted: A preliminary 2016 analysis. *Pew Research Center*. Recuperado en: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/09/how-the-faithful-voted-a-preliminary-2016-analysis/>
- Souther Poverty Law Center. (1971). *Ku Klux Klan background*. Nueva York, Estados Unidos: SPLC Organization.: <https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/ideology/ku-klux-klan>
- Stetzer, Ed y MacDonald, Andrew. (2018). Why Evangelicals Voted Trump: Debunking the 81%. *Christianity Today*. Recupe-

rado en: <https://www.christianitytoday.com/ct/2018/october/why-evangelicals-trump-vote-81-percent-2016-election.html>

Wallis, Jim. (2015). *El pecado original de Estados Unidos: racismo, privilegio blanco y el puente hacia una nueva América*. Michigan, Estados Unidos: Baker Publishing Group.



# DIOS TAMBIÉN CRUZA FRONTERAS

## UN ACERCAMIENTO A LA MIGRACIÓN

### DESDE PERSPECTIVAS SOCIO-TEOLÓGICAS

*Luis Carlos Marrero Chasbar*<sup>1</sup>

#### Historias para comenzar

Hace algunos meses Rosa se graduó como bióloga. Por sus excelentes notas le fue otorgada una beca en otro país para hacer su doctorado. Ella y su familia agradecieron a Dios y en la iglesia hicieron un culto de acción de gracias y despedida. Rosa es feliz, su familia también. *Ha sido una gran bendición de Dios.*

Jorge vive con su madre y su hermano de siete años. Él trabajaba como técnico de comunicaciones en una emisora de radio. El salario es bueno y pueden llegar a fin de mes. Un día conoció al amor de su vida, una joven extranjera. Entre el olor a mar que rodea su país y el frío terrible del lugar donde vive su futura esposa, Jorge decidió por el último. Desde allá puede ayudar a su familia. La madre y su hermanito entendieron perfectamente la decisión. En la iglesia oran por ellos: “*Piensen que Dios quiere lo mejor para ustedes*” y siempre les recuerdan.

<sup>1</sup> Teólogo, pastor en la Fraternidad de Iglesias Bautista de Cuba y profesor en el área de Religiones del Instituto Superior Ecuménico de Ciencias de las Religiones del Seminario Evangélico de Teología. Doctorando en Teología por el *Graduate Theological Foundation*, programa del Centro Pro-Unione de Roma y Oxford University. Coordina el núcleo FTL-Cuba en La Habana.

Dicen que Julia, después de tanto bailar y bailar en el cabaret, finalmente fue contratada por alguien para danzar fuera de su país. Su familia conversó con ella de los riesgos que pueden tener estos contratos. En la iglesia le advirtieron de casos en los que las muchachitas eran simples objetos sexuales en otros lugares. Aun así, *Dios me está dando esa posibilidad*, repetía Julia una y otra vez. Después de dos años Julia logró regresar. No ha bailado más ni se la ha visto en la iglesia.

David vivía solo con su padre. No tenía a nadie más como familia. Ellos dos se las arreglaban para mantenerse haciendo trabajos de albañilería pero no siempre la vida les sonreía. Un día, muy temprano en la mañana, David decidió zarpar en una balsa inventada. No podía más. Su única solución era irse y desde allá, encaminarse y llevar a su padre con él. Meses de angustia en la iglesia, pidiendo a Dios por David. Finalmente llegó la noticia: David nunca llegó, el mar lo abrazó entre sus olas y allí reposa. *¿Por qué a mí, Dios mío? ¡Él era lo único que tenía!* repite hoy su padre sin cesar y su iglesia no tiene respuesta.

Cuatro historias con finales diferentes. Cuatro finales en las manos de ¿...?

## Inicia la travesía (Ver)

Todo parece indicar que nuestra era contemporánea se está caracterizando por las miles y miles de personas que por situaciones diferentes se ven obligadas —o no— a la difícil situación de emigrar, exponiéndose, a menudo, a situaciones de vulnerabilidad, de desalojo, desplazamiento y desarraigo de sus terruños. Son muchas las palabras humillantes que van de boca en boca para referirse a estas personas: ilegales, espaldas mojadas, criminales, braceras, entre otros. Obviamente ninguno de estos térmi-

nos hace honor a ellas, ni describen las disímiles condiciones que producen las migraciones. Cuando un ser humano se inserta en un proceso migratorio, condicionado por ansias de búsquedas y mejorías para el desarrollo de su vida o por condicionantes socioeconómicas y políticas que lo obligan (guerras, hambrunas, epidemias, cambios climáticos), atraviesa por estadios complejos que marcan procesos diferenciados —algunas veces funestos— en su devenir como persona, re-adaptándose, en el mejor de los casos, a la nueva manera de construir y/o re-construir su *modus vivendi* frente a lo nuevo, lo novedoso. Esta persona que migra se convierte así en peregrina y peregrino en sus dimensiones sociales y personales pero también en su relación con Dios. En este peregrinar, quienes migran buscando una vida más digna, muchas veces acaban encontrando condiciones donde esa dignidad les sigue siendo negada y aquí, no solo la iglesia, sino toda la sociedad, enfrenta un grave problema político, económico, social y religioso. Como bien apunta Juan José Tamayo:

*“Quienes, tras largas y agotadoras travesías, logran llegar salvos —que no sanos— a nuestras costas, lo hacen arruinados económicamente, tras haber pagado cuantiosas sumas de dinero a las mafias, físicamente exhaustos y debilitados por las malas condiciones de la travesía, que hacen hacinados en inseguras pateras de escasas dimensiones. Y lo que encuentran no es precisamente el paraíso soñado. Tienen que sortear todo tipo de obstáculos, empujando por huir de la policía, que los persigue, y de sus perros, que los agreden sin piedad, o saltar las vallas con cuchillas dejándose literalmente la piel”<sup>2</sup>*

<sup>2</sup> Tamayo, Juan José. *El Mediterráneo: de mar abierto a fosa común de muertos del sur*, [www.sicsal.net/articulos2/node/838](http://www.sicsal.net/articulos2/node/838), consultado el 14 de julio de 2018, p.1.

Las Naciones Unidas estiman que hoy en día existen 250 millones de migrantes, que representan un 3,3% de la población mundial.<sup>3</sup> Las guerras y los conflictos violentos contribuyen a esta población con cerca de 10000 personas cada día. La mayoría de las personas migran debido a razones económicas, desplazándose desde las naciones pobres del Sur hacia las naciones más ricas del Norte. Desde la década del 60 del siglo pasado, el número de migrantes económicos que salió de países subdesarrollados hacia naciones industrializadas, se ha cuadruplicado.

El entramado de cambios que se está dando en la economía global viene acompañado por una creciente concentración de las riquezas dentro de las naciones más ricas receptoras de emigrantes. Por ejemplo, el gobierno de los EEUU, al igual que los de otras naciones industrializadas, promueve la movilidad sin límites de bienes, información y dinero a través de las fronteras, pero al mismo tiempo prohíben y restringen la movilidad de los migrantes. Las formas de obtención de visas y vías judiciales para una migración legal son cada vez más limitadas y a las personas que migran desde los países pobres no les queda más que la opción que migrar, la mayoría de las veces, sin autorización.<sup>4</sup>

Frente a este escenario injusto, donde diferentes voces claman al cielo por una vida más digna, colocamos las preguntas del jesuita español Alberto Ares:

<sup>3</sup> *Un pacto mundial por los derechos de los migrantes*, <https://www.un.org/development/desa/es/news/population/un-finalizes-first-ever-global-compact-for-migration.html> , consultado el 14 de julio de 2018.

<sup>4</sup> Cf. Faus, Joan, *Estados Unidos concederá 20 millones de dólares a México para acelerar la deportación de inmigrantes*, [https://elpais.com/internacional/2018/09/13/estados\\_unidos/1536862562\\_860923.html](https://elpais.com/internacional/2018/09/13/estados_unidos/1536862562_860923.html) consultado el 14 de julio del 2018.

*“¿Hasta cuándo vamos a poder mantener un sistema económico que facilita la movilidad del capital y los flujos financieros y pone trabas a la circulación de personas? ¿Es viable un sistema de producción que esquilma los recursos naturales de los más pobres produciendo serias secuelas a nuestro planeta, que refuerza sistemas autoritarios en el Sur y alimenta los conflictos bélicos con la venta de armas para mantener un estándar de vida en Occidente, y a su vez cerrar los ojos y nuestras fronteras a los millones de personas que llaman a nuestras puertas huyendo de esas mismas guerras, desastres ambientales y de situaciones que hacen inviable e inhumana una vida digna? ¿Cómo estamos respondiendo los cristianos a muchas de estas cuestiones y en especial a las necesidades de personas violentadas a dejar sus hogares en distintos rincones del mundo?”<sup>5</sup>*

## En medio de la travesía (Juzgar)

Una característica esencial del mundo antiguo era el deber de la hospitalidad hacia la persona forastera —aún hoy los tuaregs, por ejemplo, la mantienen—, aspecto particular de la idiosincrasia de los pueblos semitas y mediterráneos. Los beduinos del desierto y los pueblos nómadas, los hebreos, los griegos y los romanos también eran conocidos por sus hábitos hospitalarios. Ajustándose a razones humanitarias y a motivos religiosos, infundados por un temor hacia los dioses, en el mundo griego y romano se practicaba la hospitalidad. Ya desde la época de Homero, el extranjero y el mendigo eran considerados como envia-

<sup>5</sup> Ares, Alberto, “¿Cuándo te vimos forastero, y te acogimos? Transitando una teología de las migraciones”, *Corintios XIII n° 157*, Comillas, Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, 2016, p.71.

dos de Zeus y por ello habían de ser tratados respetuosamente, de modo que la hospitalidad se podía entender como una virtud social y religiosa.

En la Biblia Hebrea o Antiguo Testamento son muchos los pasajes en los que aparece la hospitalidad con la persona forastera como un deber natural del pueblo israelita. No pretendemos profundizar pues ya se ha trabajado sobre eso.<sup>6</sup> Basta recordar que los llamados patriarcas eran pastores seminómadas que se regían por el llamado “Código del desierto”,<sup>7</sup> un código no escrito cuyo pilar básico era la hospitalidad con el forastero. Ahora bien, quizás lo más puntual y destacado sobre el tratamiento de la persona migrante y forastera en el Antiguo Testamento, y que la convierte en una de las principales novedades de Israel en relación con los pueblos de su entorno cultural es, precisamente, la presencia del inmigrante en los textos legales, lo que da lugar a la elaboración y promulgación de leyes encaminadas a proteger a estas personas, a la vez que les reconocen de manera progresiva todos sus derechos en la sociedad israelita. Así lo vemos en sus tradiciones legales originarias: el Código de la alianza del libro del Éxodo (Ex 20.22-23.19), el código deuteronomico (Dt 12-26), el dodecálogo siquemita (Dt 27), la ley de santidad del Levítico (Lv 17-26) entre otros. Según José Luis Sicre *“estas tradiciones desarrollan una legislación genuina sobre las personas migrantes, las cuales son siempre beneficiarias de las medidas*

<sup>6</sup> Ver Colón, Jorge, *El sufrimiento humano. El problema del mal, el pecado y la respuesta cristiana del amor*. Universidad Interamericana: San Juan, Puerto Rico, 2018.

<sup>7</sup> Para una mirada resumida de las leyes del desierto mirar los aportes de José Luis Sicre en el blog Apología 21. <https://apologia21.com/2012/09/19/la-ley-del-desierto-entendiendo-mejor-el-antiguo-testamento/>

*de protección social recogidas en las leyes de la sociedad israelita ya desde el Siglo IX a. C., pero cuyo origen se remonta a la época de los Jueces en Israel*".<sup>8</sup>

En la Biblia cristiana o Nuevo Testamento no existe quizás ninguna palabra equiparable a la categoría legal del inmigrante como sucede con la Biblia Hebrea o Antiguo Testamento. En la Biblia cristiana los términos relacionados con la persona migrante solo aparecen siete veces 'migrante', 'extranjero', 'forastero', (Hch 7.6-29; Ef 2.19; Hb 11.13 y 1Pe 1.1; 2.11) y se suele traducir como peregrino, advenedizo, extranjero, migrante, transeúnte o vecino.<sup>9</sup> Sin embargo, la realidad social del migrante, de quien está y vive fuera de su tierra, no está ausente en el Nuevo Testamento. Especialmente en el mensaje de Jesús recogido en las tradiciones evangélicas y en la carta primera de Pedro encontramos claves para la consideración del migrante desde una perspectiva socio-teológica. En los evangelios, al menos dos textos merecen nuestra atención. Uno es el de las bienaventuranzas de Mateo (Mt 5.1-12), donde Jesús declara herederos de la tierra a aquellos que no disponen de tierra propia, los indigentes y los pobres. Otro, el final del discurso escatológico de Mateo (Mt 25.31-46), donde la persona forastera, simplemente por serla, queda incorporada definitivamente a la fraternidad de los excluidos de la tierra con Jesús, el Hijo del hombre, y recibirá en herencia el Reino.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Cf. Cervantes Gabarrón, José, *El inmigrante en la Biblia*, <http://iviva.org/revistas/205/205-04%20CERVANTES.pdf> consultado el 29 de septiembre de 2018.

<sup>9</sup> Cf. Zamora, José A, *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración*, Navarra, Verbo Divino, 2003, pp. 57.

<sup>10</sup> Cf. Cervantes Gabarrón, José, *El inmigrante en la Biblia*. <http://iviva.org/revistas/205/205-04%20CERVANTES.pdf>, consultado el 29 de septiembre de 2018.

## Diversos caminos dentro de la travesía (Actuar)

En el actual contexto de hostilidad ambiental y de conflictividad social, la fe cristiana se puede presentar como una experiencia de salvación desde una perspectiva religiosa y desde una perspectiva social. Para sus miembros, el cristianismo puede representar un lugar de acogida para personas desplazadas y desfavorecidas. Se convierte en especie de sociedad alternativa y autosuficiente, donde quienes llegan pueden cultivar en común los valores y los ideales que tanto difieren de la sociedad en general. A los y a las migrantes que logran llegar, una comunidad que los acoge les proporciona los medios espirituales y materiales para soportar e, incluso, aceptar esa tensión de los primeros tiempos de la vida migratoria.

Una persona cristiana que migra, sea por las razones que sean, necesita de un quehacer teológico que también migre y lo acompañe en su proceso. Una teología y pastoral que acoja, incluya, dialogue y permita saber que Dios mismo acompaña cada paso migratorio y que replantea una o varias teologías de la migración. Estas deben tener en cuenta importantes desafíos teóricos, metodológicos y políticos para analizar el fenómeno migratorio y comprender las formas de organización y acción social, cultural, política, religiosa y jurídica de quienes migran en los contextos globalizados. Hay que partir de la experiencia del migrante, los lugares de partida y destino, que se convierten en *locus theologicus* de nuestro quehacer. Hay que saber leer y comprender antropológicamente las ciudades, sus barrios, sus dinámicas internas de moviidades de sujetos. Es necesaria una teología interseccional.

Debemos seguir-apostando por propuestas teológicas y pastorales en materia de movilidad humana, que siguen siendo desafío y tarea pendientes en aquellas comunidades eclesiales y comunitarias que sirven de primer refugio a migrantes. En ocasiones, estos desafíos, se evidencian en las dificultades para reconocer y dar res-

puestas a realidades que continuarán comprometiendo a la persona que migra. Candelario Morán, teólogo colombiano nos recuerda:

*“Me parece importante retomar el tema de Migración desde una perspectiva teológica, donde en la medida que encontremos una experiencia de Dios en el emigrante-inmigrante podemos encarnar el proyecto de Dios. Es por eso que la Iglesia debe ser a ejemplo de Jesús (propuesta de oposición a la injusticia), debe cuestionar las estructuras que oprimen y no dignifican a las personas y sobre todo, debe defender la dignidad humana ante todos aquellos profanadores de esa dignidad. Los migrantes se convierten en espacio de gracia. El migrante como ser humano es reconocido como un humano-divinizado, así como Jesús es Dios-humanado, que manifiesta el proyecto salvífico de Dios en la historia-existencial de la humanidad”.*<sup>11</sup>

El carácter religioso del término migrante —presente en el sentido metafórico de textos como en la Biblia— resalta sobremedida la dimensión de la esperanza en Dios de los israelitas durante la diáspora judía, en las épocas helenística y romana. Esta experiencia de diáspora y de emigración es también la realidad social de las bienaventuranzas y los discursos escatológicos del evangelio. La condición jurídica y social de migrantes sin patria ni hogar propicia a nuestras comunidades eclesiales la oportunidad extraordinaria de dar testimonio de la esperanza puesta en Dios.<sup>12</sup> Para ello contamos con la fuerza del Espíritu que emana de la Pasión de Cristo.<sup>13</sup> El Es-

<sup>11</sup> Morán Patiño, Candelario, *El migrante como lugar teológico: Acercamiento teológico sobre el migrante como una expresión del proyecto salvífico de Dios*, trabajo de grado para obtener el título de bachillerato eclesiástico, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2013, p. 7.

<sup>12</sup> Cf. 1 Pe 1.3-11, 21; 3.15.

<sup>13</sup> Cf. 1 Pe 2.21-25; 3.18; 4.1.

píritu es la auténtica piedra de choque para la nueva construcción de este mundo, al mismo tiempo es la piedra angular<sup>14</sup> y clave en la edificación de la solidaridad humana universal, de la que es una realidad viva en el tiempo presente la frater-sororidad cristiana. Gioacchino Campese, teólogo escalabriniano, nos propone que:

*“Lo importante al final es comprender que cualquier discurso teológico cristiano hoy tiene el deber de estar siempre a la escucha atenta de la realidad de la migración para atender a los clamores de los migrantes más vulnerables; se debe comprometer a conocer esta realidad tan compleja y conseguir la fe y el valor de enfrentar sus retos; tampoco se puede limitar a pensar teológicamente sobre la realidad migratoria, este pensar debe siempre estar en el plan de actuar, de transformar la realidad en la dirección del Reino que Jesús proclamó y nos hizo entrever con su vida, y finalmente debe tener la capacidad, posible solo con la iluminación y la sabiduría que nos vienen del Espíritu de Dios, de discernir en esta realidad ambigua y compleja, los signos de la gracia de Dios, la voz de un Dios que nos llama a todos a participar en el banquete de su Reino”.*<sup>15</sup>

## Al final de este viaje (Celebrar)

Dios no se detiene. Él ha asumido la causa de los “sobrantes y desechables”,<sup>16</sup> según el papa Francisco. Las piedras gritarán junto

<sup>14</sup> Cf. 1 Pe 2.4-10.

<sup>15</sup> Campese, Gioacchino, *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Método y desafíos*. Guadalajara, Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, 2008, p. 156.

<sup>16</sup> “Hemos dado inicio a la cultura del ‘descarte’ que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia,

a los gritos de tantos migrantes que hoy reclaman sus derechos; gritos que son hoy su sacramentalidad religiosa-política contemporánea; es decir, signo eficaz de Dios en nuestro mundo. Concluimos con este poema de Magda Pibru, amiga uruguaya residente en Canarias:

*“Hay una soledad migrante que solo otras migrantes pueden abrazar.*

*No digo curar, no digo llenar,  
porque creo que este vacío que llevamos a cuestas es incurable e inabarcable...*

*¿Cómo no iba a serlo? es un eterno interrogante, una eterna imposibilidad:*

*los actos que no pudieron suceder,  
el tiempo que no se pudo compartir,  
el espacio que no se pudo ocupar,  
todas las personas que podrías haber sido y no fuiste ni serás.*

*Emigrar no tiene retroceso,  
es una bifurcación en la que solo podés seguir adelante  
(aunque siempre puedas mirar hacia atrás).*

*Emigrar es un adiós definitivo.*

*En mi memoria el último beso.*

*El último abrazo.*

*El último atardecer.*

*Solo otras migrantes me pueden abrazar este dolor,*

---

*o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son ‘explotados’ sino desechos, ‘sobrantes’”. Francisco, Evangelii gaudium, (26 de noviembre de 2013), p. 53, disponible en: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)*

*porque emigrar es morir un poquito,  
y los vivos no saben nada de la muerte*".<sup>17</sup>  
Que así sea

## BIBLIOGRAFÍA

- Ares, Alberto, “¿Cuándo te vimos forastero, y te acogimos? *Transitando una teología de las migraciones*”, *Corintios XIII No. 157*, enero-marzo, Comillas, Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, 2016, pp. 68-83.
- Campese, Gioacchino, *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Método y desafíos*, Guadalajara, Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ., 2008.
- Cervantes Gabarrón, José, *El inmigrante en la Biblia*, <http://iviva.org/revistas/205/205-04%20CERVANTES.pdf> consultado el 29 de septiembre de 2018.
- Colón, Jorge, *El sufrimiento humano. El problema del mal, el pecado y la respuesta cristiana del amor*, San Juan, Puerto Rico, Universidad Interamericana, 2018.
- Escuela Bíblica de Jerusalén, *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Editorial Desclée De Brouwer, S.A., 2009.
- Faus, Joan , *Estados Unidos concederá 20 millones de dólares a México para acelerar la deportación de inmigrantes*, [https://elpais.com/internacional/2018/09/13/estados\\_unidos/1536862562\\_860923.html](https://elpais.com/internacional/2018/09/13/estados_unidos/1536862562_860923.html)
- Hinkelammert, Franz J., “El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto”, *Revista Pasos No.79*, septiembre-octubre, San José, DEI, 1998, pp.29-35.
- Jabes, Edmond, *El libro de la hospitalidad*, México, Aldus, 2002.

<sup>17</sup> <https://www.facebook.com/pibrumag>

- Morán Patiño, Candelario, *El migrante como lugar teológico: Acercamiento teológico sobre el migrante como una expresión del proyecto salvífico de Dios*, Trabajo de grado para obtener el título de bachillerato eclesiástico, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, Roma, 26 de noviembre de 2013. [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)
- Sicre, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, Navarra, Verbo Divino, 2000.
- Tamayo, Juan José, *El Mediterráneo: de mar abierto a fosa común de muertos del sur*, [www.sicsal.net/articulos2/node/838](http://www.sicsal.net/articulos2/node/838), consultado el 14 de julio del 2018.
- Zamora, José A., *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración*, Navarra, Verbo Divino, 2003.



# REINO, MIGRACIÓN Y VIOLENCIA: ACOMPAÑAMIENTOS A PARTIR DE ‘NUEVOS’ PARADIGMAS DEL REINO DE DIOS

*Miguel Reyes*<sup>1</sup>

Las migraciones son procesos comunes en el mundo. Según el ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados), en el año 2017, el número de personas desplazadas forzadamente llegó a la cifra de 68,5 millones (ACNUR, 2018). Los motivos de estos desplazamientos pueden ser múltiples y complejos. Sin embargo, en Latinoamérica, especialmente en la zona conocida como el Triángulo Norte Centroamericano (en adelante TNC, comprende a Guatemala, El Salvador y Honduras), dicho fenómeno está íntimamente relacionado con la violencia. Para el ACNUR, en esta región,

*“se sufre altos niveles de violencia provenientes de grupos delictivos organizados, incluyendo un aumento sin precedentes en los índices de homicidios, violencia sexual, desapariciones, reclutamiento forzado en las pandillas armadas y extorsión. Esta violencia afecta*

<sup>1</sup> Es salvadoreño, actualmente reside en Guatemala donde sirve junto con su esposa en la iglesia Calvary Chapel, Ciudad de Guatemala. Es músico y pedagogo musical, es licenciado en Administración de Empresas y actualmente está estudiando la maestría en Teología del Seminario Teológico Centroamericano (SETECA). Es miembro pleno del núcleo local en Ciudad de Guatemala de la Fraternidad Teológica Centroamericana.

*a una amplia variedad de personas incluyendo niños y niñas, mujeres, así como personas lesbianas, gais, bisexuales, transgénero e intersex (LGBTI).<sup>22</sup>*

Como resultado, en los últimos años, se ha presentado un aumento en las peticiones de asilo en destinos como Canadá y Estados Unidos, y también una pronunciada alza en destinos no tradicionales como México, Costa Rica, Panamá, Nicaragua y Belice. En 2016, la cifra de peticiones de asilo de personas procedentes de Guatemala, Honduras y El Salvador ascendió a 164.000 (ACNUR, 2017).

En vista de esta realidad, el presente artículo tiene por objeto, en primer lugar, re-visitar tres intersticios donde la violencia se relaciona con la migración: La migración producida por la violencia misma, que en el caso de nuestros países de El Salvador, Guatemala y Honduras están estrechamente relacionados con el fenómeno de pandillas; la migración como forma de violencia que produce rompimientos repentinos y abruptos de relaciones y de tejidos sociales; y la migración en violencia, que aborda los sufrimientos y traumas violentos que sufren, especialmente las mujeres y los niños, en el recorrido migratorio. Para ello, se utilizan narrativas que ejemplifican cada enfoque y dan perspectiva de la severidad del problema en los países centroamericanos.

En segundo lugar, se pretende establecer paradigmas de acompañamiento al fenómeno de la migración a partir de la categoría de “Reino de Dios”. En este sentido, se proponen tres paradigmas:

- Cristológico: El Reino del Dios Migrante
- Eclesiológico: El Reino de Migrantes
- Escatológico: El Reino Migrante.

<sup>2</sup> ACNUR, 2017.

Cada paradigma se elabora como una guía para las comunidades de fe en su papel de acompañar al movimiento migratorio y como una llamada profética para retomar los valores que el Reino de Dios nos propone en sociedades dominadas por el individualismo, los nacionalismos y la exclusión.

## **Violencia y migración: narrativas de una intrincada relación**

¿Por qué ‘narrativas’? Una reflexión teológica acerca de la migración no puede partir de la especulación filosófica o desde la exégesis “neutra” de los textos sagrados. El primer momento de este ejercicio teológico, como lo plantea Peter Phan,<sup>3</sup> debe enraizarse en la cruda realidad de las historias de los migrantes, cuya dignidad y derechos regularmente han sido pisoteados en su caminar. El teólogo debe familiarizarse y solidarizarse con el dolor, la pérdida, el sufrimiento, la valentía y las esperanzas de los migrantes, y plasmar sus vicisitudes y sueños en palabras, melodías, pinturas y representaciones.<sup>4</sup> Las narrativas deben interpelarnos y hacernos preguntas que partan desde el sufrimiento migrante: ¿Cómo puede el Reino de Dios iluminar estas travesías e invitarnos al acompañamiento? ¿Cómo mover nuestros paradigmas teológicos de tal forma que alcancemos la solidaridad y acogida que representa el Reino de Jesús?

<sup>3</sup> Peter Phan, 2016.

<sup>4</sup> Para el teólogo Luis Rivera Pagan esta actitud representa el primer paso para la xenofilia que se contrapone a la cada vez más creciente xenofobia, ver Rivera Pagán, 2013.

## Migración por violencia

---

Mi nombre es Carmen, viajo con mi familia (mi hermanastra, dos sobrinos de 8 y 5 años, y mi hijo Alexander, de 15). Venimos desde Honduras con la caravana migrante. Mi hermanastra y yo escuchamos que la caravana salía el viernes y pensamos que sería buena idea viajar a Houston donde está nuestra otra hermana. Ella migró hacia Estados Unidos a principio del año y ahora trabaja en restaurantes del área como mesera, tiene su propio apartamento y ocasionalmente nos manda fotos de los centros comerciales, las carreteras, las calles bien iluminadas y pavimentadas, de las playas.

Antes de partir le pregunté a mi hijo:

— ¿Usted está de acuerdo, hijo? —

Él estaba de acuerdo.

—Madre — me respondió — yo quiero superarme y acá en Honduras no se puede la cosa —.

—Vámonos a ver a tu tía, pues— le dije y empacamos sus cosas en una pequeña bolsa de mano.

Mi hijo quiere ser arquitecto. Yo no quiero que él se enfrente a lo que le tocó a su papá, pues allá en Honduras hay mucha delincuencia. El peligro del camino no es nada comparado a lo que vivíamos en Colón: pandilleros, extorsionistas, todos los días ellos. Estamos caminando huyendo de todo aquello, pero no queremos hacer ningún daño, vamos con la ilusión de trabajar y de superar a nuestra familia (Plaza Pública, 2018).<sup>5</sup>

---

La migración por violencia está incluida en la categoría de migración forzada. Se utiliza este término como diferenciación

<sup>5</sup> Adaptación del autor.

del acto migratorio voluntario y libre. Por tanto, la migración por violencia como migración forzada refiere al desplazamiento de personas que han sido expulsadas de sus propios territorios y buscan acceder a mejores medios de subsistencia.<sup>6</sup> En los últimos años el TNC ha experimentado un aumento en la violencia criminal, lo que a su vez ha originado un aumento en el número de desplazados que solicitan asilo en el exterior (ACNUR, 2017). En Guatemala, Honduras y El Salvador la violencia se convierte en el sujeto que expulsa comunidades enteras de sus territorios, que amenaza las vidas inocentes y los obliga a huir.<sup>7</sup> La violencia en Centroamérica no solo mata, también hace correr.

## Migración como violencia

---

Mi nombre es Mario, soy hondureño, tengo 12 años y voy viajando solo, sin padres ni familia en la caravana migrante. Dije que iba volver por la tarde y ya no volví. No tengo a nadie ahora. Estoy huyendo de las maras, y del “*ladronismo*”. El poco dinero que tenemos las maras nos lo quitan. Estoy en México y luego vamos a Estados Unidos. Quiero estudiar y trabajar cuando sea grande. No ha sido fácil el camino pues en la frontera de Guatemala con México nos atacaron con gases, no podía dejar de llorar, hasta que los médicos me atendieron. Espero pasar a Estados Unidos, en el nombre de Dios (BBC, 2018).<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Delgado, 2014.

<sup>7</sup> Como dice acertadamente Oscar Martínez: “Los centroamericanos ya no migran, huyen” (BBC, 2017).

<sup>8</sup> Adaptación del autor

Como Ludec ha establecido,<sup>9</sup> los procesos de migración constituyen en sí una forma de violencia tanto para los que se quedan como para quienes se van. El movimiento que viven las personas del TNC requiere rompimientos que afectan los procesos psicológicos, emocionales, afectivos y sociales, los cuales en la mayoría de las veces son repentinos. Además, el trauma de estos rompimientos se ve acentuado por los desafíos propios que enfrentan las personas migrantes, como el mantenimiento de los compromisos religiosos, la preservación de la lengua materna ante un idioma extranjero dominante, las limitaciones económicas, entre otras.<sup>10</sup> En ese sentido, los niños y las niñas, mujeres y hombres que atraviesan por eventos migratorios son doblemente violentados, tanto por el motivo de la migración como por el propio movimiento. En Centroamérica, la violencia se constituye en problema y también en solución, orillando a los individuos a escoger entre el menor de los males.

## **Migración en violencia**

---

Mi nombre es Julia, perdí a mis papás y dos hermanos en un accidente de autobús en Quiché, Guatemala. Tenía 14 años y era la hermana mayor. Mis tíos me dijeron que tenía que viajar a Estados Unidos para apoyarlos monetariamente. Consiguieron un coyote quien me violó todos los días hasta que llegaron a la frontera. Llegué embarazada a California donde trabajé empacando verduras, sin sueldo, sin identificación, sin nada. Al informar del embarazo a Guatemala me dijeron que “putas” no querían en la familia, pues eran evangélicos. Me desconocieron. Di mi hija en adopción porque no podía mantenerla. Firmé papeles donde re-

<sup>9</sup> Ludec, 2011.

<sup>10</sup> Lim, 2016.

nunciaba a todo. Ahora no tengo familia en Guatemala, perdí a mi hija y vivo en un país ajeno y voraz (Dardón, 2018).<sup>11</sup>

---

Lamentablemente, la violencia acompaña al migrante en todo su trayecto. Ningún migrante está exento de la posibilidad de que, dada su vulnerabilidad, sea agredida su integridad física y emocional. El riesgo es mayor si se trata de mujeres. Tal como Susanne Willers ha hecho notar,<sup>12</sup> la desigualdad de género cobra especial importancia en las interacciones de las personas migrantes, exponiendo a las mujeres a situaciones de secuestro, agresión y violencia sexual. Según información proporcionada por Amnistía Internacional en 2010, aproximadamente 6 de cada 10 mujeres migrantes son atacadas sexualmente en su recorrido sobre suelo mexicano. Ante estas cifras, se ha documentado que las mujeres migrantes construyen sus propias estrategias para hacer frente a la violencia en el trayecto, como la toma de anticonceptivos, la tenencia preventiva de condones o la búsqueda de compañeros de viajes para garantizar su protección.<sup>13</sup> En Centroamérica la violencia no se conforma con que sus víctimas migren, sino que las acompaña y camina pacientemente junto a ellas.

## **Acompañamientos a partir de ‘nuevos’ paradigmas del Reino de Dios**

Ante la realidad de violencia y sus manifestaciones en la vida de los migrantes, ante las narrativas que son las voces de los cuerpos que claman, se hace imperante que el pueblo de Dios se cuestione

<sup>11</sup> Adaptación del autor.

<sup>12</sup> Willers, 2016.

<sup>13</sup> Martínez, 2010.

acerca de su misión como agente del Reino de Dios. A continuación, se plantean tres paradigmas de acompañamiento a situaciones de migración. Estos ‘nuevos’ paradigmas pretenden ser actualizaciones del ser y actuar del Reino de Dios ante las nuevas realidades que vive el TNC.

### **Paradigma cristológico: el Reino del Dios Migrante**

El Reino de Dios, desde la perspectiva del Nuevo Testamento, es el espacio inaugurado por Jesús en donde se practica la justicia de Dios, donde los lazos no son de sometimiento sino de hermandad; donde no existe una estructura basada en la dominación sino donde el mayor es el que le sirve al otro, donde los más grandes son los más pequeños. Es un reino que no se basa en el poder sino en el amor, no en la meritocracia sino en la gracia. Este reino es el reino de un migrante pues Dios mismo es un migrante. Si bien la palabra migrante no se utiliza en la revelación bíblica para referirse a la divinidad, podemos afirmar que el Dios cristiano posee todas las características relacionadas con el migrante y con la migración.<sup>14</sup>

Por un lado, Dios ha experimentado el fenómeno migratorio en la encarnación. El verbo al hacerse carne migró de su confortable eternidad a la extraña temporalidad, de la total omnisciencia a la ignorancia, de la suficiencia a la interdependencia.<sup>15</sup> El rompimiento de fronteras por parte de Dios y su movimiento hacia la raza humana sirve como el detonante de una migración cósmica: El movimiento de Dios hacia la humanidad que hace posible el

<sup>14</sup> Phan, 2016; Heimbürger, 2016; Matovina & Tweed, 2012.

<sup>15</sup> Phan, 2016.

movimiento del hombre hacia Dios.<sup>16</sup> Dios, el migrante, entró a la historia como un judío, a una nación colonizada y sometida, a encontrarse con gente de diferentes razas, etnias y trasfondos nacionales, con distintos idiomas y costumbres, y como errante en tierra extraña tendió sobre la tierra su carpa o tabernáculo.<sup>17</sup> Cualquier persona que haya dejado su tierra para entrar a una cultura completamente extraña se sentirá identificado con estas características. Por otro lado, Jesús mismo experimentó ser un refugiado en tierra extraña. Mateo relata la historia de un pequeño Jesús huyendo junto con sus padres ante la amenaza del emperador de turno. Su destino fue la tierra extraña de Egipto que, aunque poseía algunas colonias judías grandes, al fin y al cabo no era su tierra. La permanencia en Egipto fue breve. Sin embargo, su relato encaja con la historia de muchos migrantes que huyen de sus tierras amenazados por la muerte, el hambre, y en este caso muy particular, la violencia,<sup>18</sup>

La imagen de un Jesús migrante no es una vana ‘teologización’, una metáfora creativa o un argumento ideológico a favor de una problemática. Jesús mismo se identifica con la figura del migrante en la bien conocida enseñanza de Mateo 25: “*fui forastero y me acogiste*”. Aún más, como bien lo señala Daniel Groody, la imagen de Mateo 25 pareciera referir a un resumen descriptivo de la situación migrante: con hambre, sed, sin pertenencias, en tierra extraña.<sup>19</sup> La identificación de Jesús con el fenómeno migratorio evidencia su solidaridad ante los problemas que enfrentaba su pueblo, ante las injusticias y violencias que crean condiciones que favorecen el desplazamiento forzado y subraya, como bien lo

<sup>16</sup> Groody, 2009.

<sup>17</sup> Phan. 2016.

<sup>18</sup> Carroll 2013.

<sup>19</sup> Groody, 2009.

supo distinguir la teología de liberación, su opción por el pobre que también es migrante.

El paradigma cristológico nos interpela hacia la solidaridad e identificación que tuvo Jesús. En sociedades donde lo común es hacerse de oídos sordos ante el clamor de los desprotegidos, en contextos eclesiales donde se padece ceguera ante el dolor del prójimo, Jesús nos mueve y conmueve para, por un lado, identificarnos con el dolor y la desesperación del migrante; y por otro lado, identificar a Jesús en cada rostro de mujer, hombre, niño, o niña que está cruzando fronteras huyendo del peligro de muerte. Si nuestra aspiración es seguir el camino de Jesús, debemos buscar la identificación que tuvo con el forastero. Si cada migrante podría ser Jesús, debemos movernos como comunidades a acoger al que ha salido de su casa por la violencia imperante, a brindarle comida, bebida, ropa, calzado, mientras continuamos juntos en el camino por la vida.

## **Paradigma Eclesiológico: El Reino de migrantes**

Es revelador notar que en ambos testamentos se ha considerado al pueblo de Dios como un pueblo migrante. En repetidas ocasiones, en el Antiguo Testamento, se le recuerda al pueblo de Israel que fue *“extranjero en la tierra de Egipto”*.<sup>20</sup> La travesía migratoria

<sup>20</sup> Cf. Ex 23:9; Lv 19:34; Dt 10:19; Dt 23:7, entre otros. El vocablo (*ger*) que se traduce como “extranjero” (LBLA; NTV; NVI), ‘forastero’ (RV60), ‘inmigrante’ (PDT) o ‘emigrante’ (BNP) pareciera no tener la connotación contemporánea que se le atribuye al tratar la problemática de migración. Por ejemplo, Knauth (2012) señala que el equivalente moderno más cercano a la definición hebrea es el de una persona desplazada por hambre o guerra que se le confiere un status de “refugiado” o de “extranjero residente”. Con todo, la actitud hacia la persona que migra no está definida por su estatus en la nueva tierra, sino precisamente porque habita en una tierra de la cual no es originario.

llegó a convertirse en el hecho fundante del pueblo. Esto no es de extrañar, pues como también señala Elsa Tamez,<sup>21</sup> es en la migración donde las esperanzas y las utopías dan consistencia al ideario colectivo de una nación. De esa manera, la identidad de Israel quedó establecida, evidenciándose en la fórmula deuteronómica de las primicias y diezmos: “*Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante, siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa (Dt 26.5)*”. La migración configuró la propia identidad del pueblo de Israel, y a partir de ella definió una actitud de acogida a quienes también sufrían el abandono de su tierra por cuestiones políticas o económicas.<sup>22</sup> Dado que Israel es un pueblo que vivió como forastero, debe mostrarse solidario ante el forastero.<sup>23</sup>

En el Nuevo Testamento esta imagen es retomada y, como eco veterotestamentario, se identifica al nuevo pueblo del pac-

<sup>21</sup> Tamez, 2010.

<sup>22</sup> Aunque esto es cierto, se debe notar también que la tradición interpretativa judía no tiene un consenso sobre este tema. Como bien se ha notado (Tzoref, 2018), en el Talmud se pueden encontrar expresiones de sospecha ante el forastero en la interpretación de pasajes como Ex 22.21 y Dt 10.19.

<sup>23</sup> Adicionalmente, en Israel, el extranjero gozaba de cuidado porque estaba bajo el alimento y el abrigo de la misma mano de YHWH (Dt 10.18). De esta forma, la identidad del pueblo de Dios estaba conectada tanto con su experiencia pasada, como con la propia identidad de su Dios, de quién debían imitar (*Imitatio Dei*) su empatía, amor y cuidado por el extranjero (Tzoref, 2018; Rivera-Pagán, 2013). Sin embargo, también se debe evidenciar que existen textos en el Antiguo Testamento que reflejan actitudes hostiles antes el extranjero (Lv 25.44-46; Dt 20.10-17; Esd 9.10; Neh 13. 24-25). Rivera-Pagán (2013) aboga por no ignorar tales textos, sino filtrar esas actitudes bajo el lente de una hermenéutica cristológica. En la misma línea, Heimbürger (2016) comenta que a pesar de que los textos pudieran reflejar diferentes teologías de migración, la lectura que refleja hospitalidad encaja mejor con la trayectoria del pacto de Dios que se confirma en Jesucristo.

to, los verdaderos hijos de Abraham, como “*extranjeros y peregrinos*” (1 Pe 2.11).<sup>24</sup> Es desde esta relectura novotestamentaria que el pueblo de Dios ahora también se debería definir como un Reino de migrantes.<sup>25</sup> Como en Israel, el ‘Reino de migrantes’ está llamado a construir una actitud de acogida y de rechazo a toda forma de exclusión. Ante los problemas de migración modernos, muchos países han querido cerrar sus fronteras bajo la excusa de proteger sus valores y cultura en detrimento del sufrimiento del viajero. Por el contrario, este paradigma interpela al cristiano y a sus comunidades de fe a configurar su identidad, no en favor de intereses particulares o nacionales, sino en favor de aquellos que sufren el fenómeno de la migración. Nosotros somos un Reino de Migrantes. Solamente identidades que se reconocen a sí mismas como migrantes podrán emprender efectivamente la tarea de acompañar y brindar hospitalidad a aquellos que han sido desplazados por la violencia. Solamente si nosotros nos reconocemos como migrantes podremos movernos en acogida ante los miles de hondureños, salvadoreños y guatemaltecos que están atravesando México en busca de un mejor futuro. Solo un verdadero Reino de Migrantes puede acoger en su seno a verdaderos migrantes.

<sup>24</sup> Como bien lo señala Carroll, la fórmula griega que Pedro utiliza ya se encuentra en la Septuaginta, precisamente en una narración referente a Abraham en Ge 23.4 (Carroll, 2013).

<sup>25</sup> Esta expresión, en base a la lectura de Pedro, es frecuentemente sobre-espiritualizada. Sin embargo, como argumenta Heimburger (2016) citando a John Elliot, esta interpretación distorsiona el mensaje de la carta, pues para Pedro, “*la existencia de la iglesia es migrante, adorando a un Dios diferente, viviendo de forma diferente y siendo víctima de la desconfianza, el temor y la discriminación por parte de la comunidad que la rodea*”.

## Paradigma escatológico: El Reino migrante

Pero no solo el Dios del Reino y los integrantes del Reino son migrantes. El mismo Reino se puede considerar en pleno movimiento. El Reino se está moviendo desde la injusticia propia de este mundo hacia la justicia de Dios; desde la violencia propia de nuestros contextos, al *Shalom* perfecto de Jesús; desde el desprecio y la exclusión de nuestros corazones al abrazo eterno del Padre. La teología europea diría que es un Reino que se mueve del “ya” al “todavía no”. Este Reino se está encaminando desde nuestros esquemas y realidades geopolíticas, hacia la apertura y compromiso relacional, hacia una nueva visión del mundo, y hacia una nueva configuración de la realidad. Como bien lo señala Daniel Groody:<sup>26</sup> *“Este reino no es un territorio estático, sino un territorio que llama a las personas a la movilidad, haciendo de la Iglesia exiliados en la tierra, extraños en este mundo y transeúntes en tránsito a otro lugar”*.

Este llamado a la movilidad es un llamado al cruce de fronteras, a subvertir los órdenes injustos establecidos, a denunciar las divisiones creadas, a re-pensar nuestros esquemas mentales y a re-definir nuestra actuación en el mundo. La movilidad del Reino interpela las actitudes y las identidades estáticas que caracterizan a muchos sectores del cristianismo transformando la apatía en movilidad y el desdén en compromiso. La migración del Reino alumbró a las comunidades eclesiales para encaminarse hacia las nuevas cosas que el Reino proclama: la justicia, la solidaridad, el amor y la pacificación.

Pero también, este caminar del Reino empuja a las comunidades de fe a ‘*senti-pensar*’ teológicamente más allá de las seguras

<sup>26</sup> Groody, 2009.

‘ortodoxias.’<sup>27</sup> El Reino migrante sabe que las teologías pétreas han estado y estarán al servicio de los fundamentalismos, los totalitarismos y los nacionalismos; y que una teología en movimiento debería estar al servicio de la solidaridad, el respeto y reconocimiento a la alteridad y la ayuda al necesitado. Una teología estática no sirve para iluminar los problemas migratorios, pues solo algo que se mueve puede intervenir en situaciones de movimiento.<sup>28</sup>

El movimiento del Reino que traspasó las barreras nacionalistas para incluir tanto a judíos como a gentiles, que restituyó a la mujer en medio de una sociedad patriarcal, que le dio valor a los despreciados, a los desvalidos, a los enfermos y a los pecadores, ese mismo Reino ahora nos llama a movernos junto con él en favor del migrante.<sup>29</sup> El Reino de Jesús no se queda callado ni se queda quieto, sino que se mueve hacia delante en un *performance* profético de denuncia ante las estructuras estáticas y las identidades monolíticas. Cuando las comunidades de fe caminan junto con el migrante, piensan con el migrante y sueñan junto al migrante se están reconfigurando las realidades de este mundo. Se abandonan los lugares seguros de las estructuras del poder territorial, revelando sus contradicciones y se inauguran nuevas locaciones para la construcción y vivencia del Reino que viene de los cielos. Este *performance* subversivo<sup>30</sup> posibilita una visión del fu-

<sup>27</sup> En este sentido, se pueden incluir no solo las luchas por los migrantes, sino también las luchas feministas, las luchas por los cuerpos, las luchas contra las injusticias socio-económicas.

<sup>28</sup> Pero este movimiento tiene que ser de ida, vuelta y regreso, porque también existe el peligro de que los lugares de libertad y liberación se conviertan en montículos pétreos de exclusión y de nuevos fundamentalismos.

<sup>29</sup> Como bien lo define Groody (2012), “Jesús claramente enseñó que muchos de los valores y métricas que emplean las personas para medir a otros se invertirán y que a los excluidos se les dará prioridad en el reino”.

<sup>30</sup> Lo ‘subversivo’ es una de las categorías que David Suazo observa en el

turo en el presente. El Reino se mueve acompañando al migrante porque sabe que es mucho mejor encaminarse hacia la esperanza de vida, que a sentarse bajo la inminente y violenta muerte.<sup>31</sup>

## Conclusión: acompañando el movimiento

La migración no es solo un problema circunstancial o una casualidad que nos ha movido a reflexionar sobre ella. La migración se ha convertido, y con mayor vehemencia en estos últimos años, en nuestro “signo de los tiempos”.<sup>32</sup> Este signo que nos invita a pensar en el movimiento y nos obliga a acompañar el movimiento. Podemos y debemos trabajar procesos de pacificación, de reconciliación, de justicia, pero el movimiento por una u otra razón seguirá. Las sociedades se mueven, la cultura se mueve, las teologías se mueven, las personas se mueven. Acompañar este movimiento, por tanto, requiere también para el cristiano y sus comunidades eclesiales, movimiento.

El movimiento migratorio contemporáneo está cargado de violencia, de exclusión, de injusticia. Pero también está cargado de esperanza, de iniciativa, de sueños y recuerdos por nuevos mundos. La migración nos habla de que la esperanza puede re-

---

concepto de “imaginación profética” de los trabajos de Walter Brueggemann. Este autor considera que esta imaginación “*reduce las exageradas pretensiones del presente y tiene el atrevimiento de proclamar su propósito de cuestionar*” (Brueggemann, 1986). Por ello, Suazo la define como el estado perenne de concebirse en contra del *STATU QUO* (Suazo, 2012).

<sup>31</sup> Marquis, 2018.

<sup>32</sup> O como lo expresa Matovina y Tweed (2012), la migración define nuestros tiempos, pues por los diferentes avances tecnológicos y por otras diferentes razones, las personas se mueven más rápido y más lejos que en cualquier otro momento de la historia.

configurar las exclusiones modernas llamadas fronteras; la migración nos está evidenciando que incluso en el posmodernismo la utopía por un mundo de justicia todavía nos hace caminar; el movimiento de personas nos recuerda que todos estamos juntos en el camino hacia la vida justa y plena. El movimiento inmuniza a la humanidad de la idolatría hacia lo estático, lo seguro y lo ya establecido.<sup>33</sup> Por ello, dicho movimiento siempre está transformando entornos, creando nuevas cosas a partir de lo ya establecido, y reinventando el mundo al cruzar las fronteras existentes y plantear nuevos itinerarios.<sup>34</sup>

El Reino de Dios está llamando con urgencia a nuestras puertas para acompañar el movimiento de personas cueste lo que cueste. En última instancia, la lealtad cristiana no está condicionada por una legislación nacional particular, sino que su obediencia y fidelidad definitiva se encuentra hacia los valores del Reino de Dios. El triángulo norte centroamericano está en espera de que el movimiento del reino de Dios transforme su realidad; los migrantes hondureños, guatemaltecos y salvadoreños, que han abandonado su tierra por la violencia, están en espera de que los ciudadanos del Reino se muevan en acompañamiento en su travesía. Solo reconociendo a Dios en los rostros de los y las migrantes, reconociendo nuestra propia identidad migrante y uniéndonos al movimiento que el Reino de Dios está efectuando en favor del migrante podremos cumplir con la misión de Dios para nuestro tiempo. Después de todo, *“todos somos igualmente inmigrados y nómadas, todos nacemos iguales y sin papeles delante de Dios”*.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Matovina & Tweed, 2012.

<sup>34</sup> Marquis, 2018.

<sup>35</sup> Botey, 2007.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACNUR, *Situación del Triángulo Norte de Centroamérica*, Madrid, ACNUR, 2017.
- ACNUR, *Tendencias Globales: Desplazamiento Forzado 2017*, Madrid, ACNUR, 2018.
- Amnesty International, *Invisible Victims: Migrants on the Move in Mexico*, London, Amnesty International Publications, 2010.
- BBC. (12 de septiembre de 2017). BBC. Obtenido de “Los centroamericanos ya no migran, huyen”: Óscar Martínez y la historia de violencia que implica vivir -y morir- en Centroamérica: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-41241583>
- BBC. (20 de octubre de 2018). BBC. Obtenido de Caravana de migrantes: Mario Castellanos, el niño que viaja solo hacia Estados Unidos: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45924622>
- Botey, J., “Inmigración, Lugar Teológico”, en *Alternativas*, vol. 33, 2007, pp. 57-82.
- Brueggemann, W., *La Imaginación Profética*, Santander, Sal Terrae, 1986.
- Carroll, M. D., *Cristianos en la frontera*, Florida, Casa Creación, 2009.
- , M. D., *Christians at the Border: Immigration, the Church and the Bible* (2nd edition ed.), Grand Rapids, Brazos Press, 2013.
- Dardón, J. P. (1 de junio de 2018). Twitter. Obtenido de Juan Pablo Dardón: <https://twitter.com/juanpablodardon/status/1002580356846022658>
- Delgado, R., “Globalización neoliberal y migración forzada: Una mirada desde el Sur”, en C. Blanco, *Movilidad humana y diversidad social en un contexto de crisis económica internacional*, Madrid, Trotta, 2014, cap.1.
- Groody, D. G., “El Dios de la Frontera: Una teología de la migra-

- ción y el camino humano”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, vol. 63, 2009, pp. 81-88.
- , D. G., “Homeward Bound: A Theology of Migration for Fullness of Life, Justice and Peace”, *The Ecumenical Review*, vol. 64, n° 3, 2012, pp. 299-313.
- Heimbürger, R. W., “La migración vista a través de la fe: el pueblo de Dios, las tierras nacionales y las universidades”, en *Palabra y Mundo*, 2016, pp. 3-14.
- Knauth, R. “Extranjero, Extranjero Residente” en T. D. Alexander, & D. W. Baker (Edits.), *Diccionario del Antiguo Testamento: Pentateuco*, Barcelona, CLIE, 2012.
- Lim, B. H., “Exile and Migration: Toward a Biblical Theology of Immigration and Displacement”, *The Covenant Quarterly*, vol. 74, n° 2, 2016, pp. 3-15.
- Ludec, N., “Introduction”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, vol. 21, 2011.
- Marquis, T. L. “Movement, Performance, and Choice in Earliest Christianity”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, vol. 72, n° 2, 2018, pp. 163-174.
- Martínez, Ó., *Los migrantes que no importan*, Barcelona, Icaria Editorial, 2010.
- Matovina, T., y Tweed, T. “Migration Matters: Perspectives from Theology and Religions Studies”, *Apuntes: Reflexiones teológicas desde el contexto Hispano-Latino*, vol. 32, 2012, pp. 4-20.
- Phan, P. C., “Deus Migrator, God the Migrant: Migration of Theology and Theology of Migration” *Theological Studies*, vol. 77, n° 4, 2016, pp. 845-868.
- Plaza Pública, (18 de octubre de 2018), *Plaza Pública*. Obtenido de Madres en Éxodo: <https://www.plazapublica.com.gt/content/madres-en-exodo>
- Rivera Pagán, L. N., Xenophilia or Xenophobia: Toward a Theology of Migration, en E. Padilla, & P. C. Phan (Edits.), *Contem-*

- poray *Issues of Migration and Theology*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, cap. 2.
- Suazo, D, *La función profética de la educación teológica evangélica en América Latina*, Barcelona, CLIE, 2012.
- Támez, E., “Migración y desarraigo en la Biblia”, *Presencia Ecu­mé­nica*, vol. 68, 2010, pp. 7-12.
- Tzoref, S., “Knowing the Heart of the Strager: Emphaty, Remem­brance, and Narrative in Jewish Reception of Exodus 22:21, Deuteronomy 10:19, and Parallels”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, vol. 72, n° 2, 2018, pp. 119-131.
- Willers, S., “Migración y violencia: las experiencias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México”, *Socioló­gica*, vol. 89, pp. 163-195.



# **CUANDO EL QUEHACER SE MUEVE AL “¿QUÉ HACER?”**

## **UNA MIRADA A NUESTRAS RUTAS TEOLÓGICAS EN DESPLAZAMIENTO Y SUS ENTRECRUCES POSIBLES**

*Daylins Rufin Pardo*<sup>1</sup>

Una de las inquietudes que nos asalta a quienes “somos, nos movemos y estamos” (Hch 17.28) en el espíritu de lo teológico, es la cuestión de cómo hacer teología. Esto, lejos de ser una mera pregunta o inquietud metodológica, aparece como una constatación de la necesidad y la importancia de saber cómo expresar lo que “sentipensamos” sobre Dios. Incluso hasta a veces como una angustia por querer enunciar ordenada y coherentemente ese tipo de experiencia que, por su propia capacidad de irrupción pneumática en nuestras vidas, tiende a lucir caótica, inatrapable y casi siempre tremendamente intraducible.

Puede decirse entonces que cuando del esfuerzo teológico se trata, el querer decir y el saber decir entran en franca tirantez.

<sup>1</sup> Originaria de Matanzas, Cuba. Es master en Teología y doctoranda en Biblia. Es profesora del área de Ciencias Bíblicas del Seminario Evangélico de Teología de Matanzas desde el 2005, en los campos de Antiguo Testamento y Hebreo Bíblico; y del instituto Superior Ecueménico de Ciencias de la Religión (antiguo ISEBIT) desde el 2002 en Textos Sagrados, Género y Ecología y Religión. Trabaja como especialista del centro Oscar Arnulfo Romero donde coordina la Articulación Interreligiosa “Manos con Amor” y la Red de Mujeres de Fe por la No Violencia y la Equidad. Autora de varias publicaciones nacionales e internacionales, comparte su labor de cátedra y activismo sirviendo como pastora ordenada en la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba (FIBAC).

Sobreviene la incertidumbre y toma nueva forma la antigua crisis de sentido de aquella persona que quiere ‘ahondar’ en la verdad de Dios “¿Descubrirás tú los secretos de Dios? ¿Llegarás tú a la perfección del Todopoderoso? Es más alta que los cielos; ¿qué harás? Es más profunda que el Seol; ¿cómo la conocerás?” (Job 11.7-9). Pero cuando esta incertidumbre no nos acalla o paraliza y “la letra no mata el espíritu” (2 Cor 3.6) somos llevados como seres teológicos a las coordenadas donde la misma se vuelve tensión creativa, lugar del alma y el quehacer que dinamiza no solo esta pregunta sobre el cómo decir, sino también la búsqueda y el encuentro de caminos y herramientas con qué abordarla y expresarnos.

Es desde ese lugar —vislumbrando sus formas y maneras distintas— desde donde ahora parto e invito a compartir sobre este tema. Desde nuestro sentir humano sobre Dios y la necesidad de decir y explicarlo. Desde donde el quehacer se vuelve ¿qué hacer?

## La teología como salida

En su artículo “Iglesia en salida”, el padre Cristián Rocagliolo, a propósito del “sentido relacional y misionero de la Iglesia”, comparte:

*“La Iglesia recibió de los apóstoles el solemne mandato de “anunciar la verdad que nos salva para cumplirlo hasta los confines de la tierra” (LG 17). Mediante la predicación del Evangelio y la comunicación del Misterio de la Salvación, la Iglesia atrae a los oyentes a la fe y a la confesión de la misma; mediante el anuncio de que Cristo es la plenitud de lo humano y es camino de felicidad, la Iglesia ilumina el peregrinar de todos los pueblos y los atrae, más allá de su credo. Esta misión brota de la naturaleza comunitaria de la Iglesia y, por tanto, no solo implica anunciar, sino “atraer” hacia una realidad llena de sentido y que plenifica la vida del hombre. De ahí que la*

*identidad misma de la Iglesia la empuja a servir al mundo buscando hacer viva la unidad que la explica y que la impele a su acción.”<sup>2</sup>*

Lo mismo que expone este argumento sobre la iglesia, ¿será que no puede valernos un poco para la teología? Si entendemos el quehacer teológico como una rama de la misión, inherente a cada persona que confiesa a Jesús como el Cristo y decide unirse a su movimiento encarnando una tradición de seguimiento y discipulado, entonces habrá que declarar que este querer decir sobre Dios no solo da salida a la teología, sino que hace de la teología, por naturaleza, un lugar y una instancia de salida.

La teología es a su vez una de las puertas de entrada y salida del Espíritu en nosotras y nosotros, puesto que nace en primer lugar de ese deseo de explicar y contar sobre el misterio de Vida y Vida en abundancia (Jn 10. 10b) que nos transforma y anima tanto personal como comunitariamente y que solo puede ser expresado en la interrelación siempre dinámica y contextual de estas dos dimensiones.

Ya sea que se halle lugar a través del discurso oral o escrito, del quehacer pastoral o académico, de la celebración, de la comunión y la oración ¡de todos los disímiles caminos con que se ha expresado hasta hoy y hoy se expresa!, la teología es siempre un salir desde y un moverse hacia. Peregrina por excelencia, no nació para morir en el lugar que nace, nuestro ser; sino para migrar de un lado a otro, de un ser al otro, de un grupo al otro, aprendiendo y encarnando otros lenguajes con los que hacerse entender y hacerse sitio. Como la misión misma de la iglesia —siguiendo la descripción que de esta hace el padre Roncagliolo— la teología posee una ‘naturaleza comunal’, por tanto, ser una teología de

<sup>2</sup> Roncagliolo 2014, p. 355.

salida comunitaria no es algo que escogemos que la teología sea, es algo que también la constituye tal cual es.

Cabría entonces preguntarnos ¿Qué aporta esta visión? ¿Cómo responde o despliega luz sobre el camino reflexivo que lleva a la respuesta de cómo hacerla y qué hacer? Para indagar en ello tocará movernos a otro lugar, esta vez epistemológico: el del entrecruce entre lo teológico y lo cultural.

### **La teología, puerta de encuentro plural, diverso**

Continuando la línea de sentido que hemos desarrollado hasta acá, podemos convenir que el hacer teología implica un salir desde, un salir de, un salir hacia, que nos mueve del lugar del deseo, inspiración de Dios, como instancia primera o proto-tierra del esfuerzo que representa este quehacer; al lugar de la comunión y el encuentro de la palabra nuestra con Su Palabra como instancia penúltima —de expiración, entrega y vaciamiento— donde logramos ‘parir’ el *logos* recreado y dar en letras nueva vida a aquello que Dios nos animó y queremos contar desde y sobre Dios mismo.

Todo esfuerzo teológico se construye mínimamente desde estos dos lugares: el de la inspiración y deseo personal y el de la proclamación a otras personas y el deseo comunitario, colectivo. Al ser una experiencia de salida pneumática su horizonte de expresión se nos revela a un tiempo preciso y extralimitado, contextual y universal. Y una categoría que atraviesa entonces este movimiento de lo teológico, es la de lo cultural. Variable, que al ser plural, necesitará ser explorada y acogida en su dimensión ‘multi’.

Raimon Pannikar, quien fue una persona de entrecruce cultural en sí mismo, tuvo experiencia y sapiencia suficiente para proporcionar una mirada descriptiva sobre el concepto de multiculturalidad que, sin duda alguna, puede servirnos hoy de base

sólida para ahondar en la comprensión del quehacer teológico desde esta clave:

*“La interculturalidad describe la situación dinámica del hombre que, consciente de la existencia de otras personas, valores y culturas, sabe que no puede aislarse en sí mismo. El diálogo intercultural es un imperativo de nuestro mundo. La interculturalidad surge de la consciencia de la limitación de toda cultura, de la relativización de todo lo humano; se manifiesta como una característica intrínsecamente humana, y por tanto, también cultural. Todas las culturas son el resultado de una continua fecundación mutua. Las culturas, como la realidad, no son estáticas, sino que están en proceso de transformación continua. El diálogo entre culturas, así como la labor filosófica de intentar ser conscientes del propio mito, de cuestionarlo y de transformarlo, de encontrar equivalencias entre discursos culturales diferentes, constituye el proceso mediante el cual cada persona humana y cada cultura cooperan al destino de la humanidad y del universo, que, en buena parte, está en nuestras manos. Esta es la dignidad y la responsabilidad humanas”.*<sup>3</sup>

El imperativo cultural solo puede vivirse en movimiento puesto que las culturas no son estáticas, como el mismo autor expresa. Pero estos desplazamientos y entrecruces no carecen de rumbo, la utopía como horizonte ético los define y va conformando sus rumbos y trayectos. Del más allá, al más acá. De bien adentro hacia la superficie, del centro a nuestros márgenes y bordes y también viceversa, todo decir sobre Dios se mueve como elípticamente por estas cuerdas y a través de estas nos remueve y conmueve conjuntamente con ello. Siempre en salida, porque la naturaleza de la teología es siempre un salir, como hemos dicho; y siempre

<sup>3</sup> Pannikar 2006, p. 130.

al encuentro, porque su naturaleza comunal, también como hemos, visto la impele a ello.

Mas, ¿Al encuentro de quién o quiénes? He aquí una pregunta peligrosa que, sin embargo, coloco porque nos ayudará a definir un giro en el quehacer teológico que, a propósito del entrecruce de la construcción de este saber con lo cultural, me parece tremendamente necesario. ¿Qué veo de peligroso en esta pregunta? La preposición ‘de’, esa sencilla sílaba que, para la apuesta de una teología de estos tiempos en clave intercultural, debe moverse al ‘con’. Preguntarnos “¿al encuentro con quién o quiénes?” hace y hará toda la diferencia. Porque si bien es importante definir desde dónde se parte para hablar sobre Dios, no menos importante es entender quién y quiénes se constituyen como voceros legítimos de ese decir. Sujetos que ya no son solo meros destinatarios, sino partícipes legítimos en la construcción del pensamiento teológico y la reflexión en clave teológica, en cada momento dado y cuya diversidad (ideológica, genérica, experiencial, estética y de todo tipo) hará legítimo y aterrizado el ejercicio mismo de la teología y su contenido, cualesquiera sean su manera de tomar cuerpo y forma definitiva.

La teología parte de una vivencia y es desde ese lugar de la experiencia donde se da salida a la misma porque su palabra nos ha recordado a la palabra de Vida y nos ha encontrado con Dios, con la otra y el otro, en ella. No puede perder de vista la experiencia de lo Divino como su lugar de construcción, ni la rica diversidad que asumir la misma entraña sino, por el contrario, debe desmarcarse cada vez más de un modelo verticalista (teología de buró, teología hecha desde un poder que no reconoce otros poderes ni saberes) y apostar por dejarse hacer y rehacer, cada vez, atravesando mundos diversos de experiencias lo cual conllevará a la comunión de signos, símbolos y lenguajes también distintos, pero no necesariamente desencontrados.

Hay antecedentes donde los sentidos de esta apuesta de construcción teológica han tenido lugar. Recuerdo, por ejemplo, Nicaragua. El lugarcito de Solentiname donde a través del dibujo, la poesía sencilla de campesina y pescadora y la relectura comentada de la Biblia, donde el teólogo era uno más del grupo, el hermano Ernesto Cardenal animaba y entretejía con sus agujas de espíritu de poeta, la sapiencia de un pueblo y lo llamaba, tal como debe ser: el evangelio.

La teología que quiera dar salida a la buena noticia para todas y todos, sin distinción, no podrá hacerse desde arriba, desde lejos y con unas y unos pocos. Metodológicamente, su conocimiento debe ser construido en pluralidad, pero no en una pluralidad acrítica; sino una que tenga como coordenadas éticas los valores inherentes a la tradición cristiana más auténtica, los cuales no han de confundirse o confinarse solamente a los de una tradición denominacional en particular porque, desafortunadamente, a veces algunas de las actitudes y posturas que heredamos de nuestra rama cristiana particular son más el reflejo de intereses y proyección histórica de las mismas, que del Jesús histórico y su movimiento en pos de un mundo mejor posible.

Estoy convencida de que la fuente más cercana para comprender los valores auténticos del cristianismo se encuentra en el Jesús histórico y su movimiento de mujeres y hombres tan diverso. Con todo lo de debilidad y oportunidad teológica que esto pueda tener dado el consabido asunto de las fuentes y, sin desconocer el aún no superado, pero sí potencialmente rico debate entre el Jesús histórico y el Cristo de la Fe, hay que volver a esos valores del reino, cuando el levantar una palabra y reflexión teológica auténtica frente a otros reinos y poderes esté en juego. Una teología de salida hoy debe tener, impostergablemente, más de una salida, cultural, socio-política y teológicamente hablando. Y lo único que garantiza que sus planteamientos sean válidamente contextuales es que se

construya con el valor de ver, juzgar y actuar allí en el lugar y con quienes necesitan salir adelante de alguna situación determinada, a través de ella. Si el lugar de la experiencia opresora y quienes se encuentran oprimidas y oprimidos en ella construyen la salida teológica en la diversidad de saberes y sentires que conforman, entonces allí —y solo entonces— podrá ser ‘demostrada’ la pertinencia de una impronta teológica realmente contextual, salvífica y liberadora.

La teología no sale, ni ha de desplazarse al lugar del encuentro de la otra y el otro ya clausurada, ya hecha, eso sería colonial mínimamente; sino que ha de construirse allí, en la frontera donde se entrecruzan el deseo de Dios y la vivencia de quienes también han migrado o están en camino hacia una nueva forma de vivir y expresar la teología, la vida y la utopía mismas.

Me gustaría mucho, a fin de sistematizar todo esto de una manera más provocativa, proponernos pensar en la teología como puerta. La puerta tiene un significado peculiar en las Sagradas Escrituras. Es lugar del encuentro con Dios (sus ángeles y sus señales):

*- Jehová se le apareció a Abraham en el encinar de Mamre, estando él sentado a la puerta de su tienda (Gen 18.1)*

*-Llegaron, pues, los dos ángeles a Sodoma a la caída de la tarde; y Lot estaba sentado a la puerta de Sodoma. (Gen19.1)*

*-Cuando Moisés entraba en el Tabernáculo, la columna de nube descendía y se ponía a la puerta del Tabernáculo, y Jehová hablaba con Moisés (Ex 33.9)*

Es símbolo y lugar de protección y resguardo divino:

*- Una ventana harás al arca, la acabarás a un codo de elevación por la parte de arriba y a su lado pondrás la puerta del arca (Gen 6.16/ ver también 7.16)*

- Pero los huéspedes alargaron la mano, metieron a Lot en la casa con ellos y cerraron la puerta (Gen 19.10)
- (...) pues Jehová pasará hiriendo a los egipcios, y cuando vea la sangre en el dintel y en los dos postes, pasará Jehová de largo por aquella puerta, y no dejará entrar al heridor en vuestras casas para herir. (Ex 12.23)

Lugar donde se sellan pactos y tratos, se dialoga con el ‘extranjero’ y se gestiona la paz, el derecho y la justicia del pueblo:

- (...) entonces su amo lo llevará ante los jueces, lo arrimará a la puerta o al poste, y le horadará la oreja con lesna. Así será su siervo para siempre. (Ex 21.6)
- Si su ofrenda es un holocausto vacuno, ofrecerá un macho sin defecto; lo ofrecerá a la puerta del Tabernáculo de reunión, para que sea aceptado por Jehová. (Lev 1.3)
- Hizo, pues, Moisés como Jehová le mandó, y se reunió la congregación a la puerta del Tabernáculo de reunión. (Lev 8.4)
- Pero si el hombre no quiere tomarla por mujer, irá entonces su cuñada a la puerta donde están los ancianos, y dirá: “Mi cuñado no quiere perpetuar el nombre de su hermano en Israel, no quiere emparentar conmigo”. (Dt 25.7)

A veces de manera terrible, como sucede en el contexto de algunos textos bíblicos mirados desde hoy:

- Al rey de Hai lo colgó de un madero hasta caer la noche, y cuando el sol se puso, mandó Josué que quitaran del madero su cuerpo y lo echaran a la puerta de la ciudad. Luego levantaron sobre él un gran montón de piedras, que permanece hasta hoy. (Jos 8.29)

Lugar de pluralidad y entrecruces, de salidas, llegadas, entradas y movimientos múltiples, de clausuras y aperturas; la puerta nos

cuenta como un símbolo poderoso para mostrar y entender la dinámica que no debe faltar en el quehacer teológico de nuestros días. Uno que tome en cuenta el aquí y el ahora y se preocupe por cosechar en colectividad y dinamismo los sentidos necesarios para alimentar la esperanza en un mejor futuro que, aunque existe en medio nuestro en forma de utopía, pareciera que nos dice: “*Yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él y cenaré con él y él conmigo*”. (Ap 3.20)

Bebiendo de este pozo de sentidos que posee el símbolo mismo en la tradición bíblica, podemos enunciar la teología como puerta, y comprender desde allí, a grandes rasgos, que nuestro quehacer ha de salir al encuentro de compartir y construirse con, ha de servir para proteger y plasmar señales salvíficas y oportunas de Dios en ellas: esas que nos protejan —como antaño hicieron con los hebreos y sus hijos (Gn 11.23-24)— de que lo más novedoso y fresco a lo que hemos dado vida a nivel teológico (nuestras mejores esperanzas, nuestros más justos sueños) sean aniquilados por algún poder hegemónico destructor como lo son esas hegemónías bíblico-teológicas que nos acechan como imperios, cada quien sabe y sabrá con la guía de Dios, ubicarlas y salir a la ‘tierra prometida’ de las suyas. Y sobre todo, ha de seguir sirviendo para salir y dejar entrar otros saberes, otras personas, otras ideas sobre Dios y sobre la manera de ser de ella misma. La teología como puerta requerirá pensar en esto y más. Y es consistente con la teología como salida que fue nuestro anterior planteamiento.

### **La teología como experiencia de liberación**

La teología que debemos encarnar no solo es y ha de ser, parafraseando el conocido lema de la Reforma, “*teología en salida, siempre saliendo*” sino también una teología que, como toda puerta

—y puerta de Dios— le dé salida al sufrimiento humano de las personas y grupos que por ella pasan y atraviesan. La experiencia de *metanoia*, de dejar detrás y moverse hacia otro sitio del alma y de la vida, es lo que solemos identificar como una experiencia de liberación. Sobre este aspecto del quehacer teológico, nos gustaría proseguir.

Liberación y salida son dos sentidos que corren en total armonía a nivel veterotestamentario. El éxodo, que es salida, es reconocido por las narrativas como el elemento liberador por excelencia. Luego las salidas (en clave diáspora-retorno) que mueve al pueblo de Israel, son ponderadas en los textos como parte de este mismo proceso. Salida y liberación son dos constantes de la experiencia dinámica de Dios y —según preconizan los textos bíblicos canónicos— son premisas para la concreción del reino.

- **La teología como salida sigue** el impulso, la inspiración, el deseo, el anhelo de Dios.
- **La teología como puerta pro-sigue** la utopía, la resistencia, la labor de mantener los latidos de ese sentir en sus entradas y salidas, vueltas y revueltas.
- **La teología como liberación persigue** la concreción de todo lo demás.

Y siendo una teología cristiana, se mueve y sale a encontrarse y ser, preferencialmente, con las más pequeñas y pequeños del reino (Mt 25. 4), y escoge como sujetos a quienes sufren, como el Dios de Jesús mismo. Esta última dimensión imprescindible, es sobre todo un lugar ético al que debe moverse nuestro quehacer teológico hoy en día. No es novedoso como planteamiento, pero sí necesita ser renovado en su manera de plantearlo y en el quehacer concreto.

En los años 80 se promulgó que la teología debía ser liberadora o no era verdadera teología. Devino esta constatación,

como sabemos, de la identificación del ser humano, hombre y mujer pobre, como sujeto víctima del pecado de tipo estructural. Este desplazamiento ético, fue también epistemológico, porque todo desplazamiento ético en cierta medida e inevitablemente lo es. De manera que la Teología de la Liberación sobrevino como resultado de esta transgresión del lugar teológico, lugar que ahora ubicado legítimamente en la *ekklesia*, la asamblea, la reunión de estas mujeres y hombres condenados a una condición marginal por el efecto del pecado de avaricia de las estructuras y sus ideologías, reubicó su lugar de construcción. Desplazó sus fronteras de acceso quebrando viejos lindes que desdecían su lugar y a ellas y ellos mismos como legítimos hacedores de teología y, también abrió el camino para entender que el quehacer teológico para ser liberador debe tener una opción y posición ética definida.

Ese sustrato es el que ahora retomamos cuando hablamos de este tercer elemento que no debe faltarle a la teología que hacemos hoy y al quehacer teológico en nuestros días. El sufrimiento de la persona pobre fue volviéndose el lugar especial donde Dios habría de manifestar sus actos liberadores y salir al encuentro de y fue "(...) obligado, por eso, preguntarse: ¿cómo hablar de Dios sin referencia a nuestro tiempo? ¿Cómo anunciar el amor de Dios en medio de tan profundo desprecio por la vida humana? ¿Cómo proclamar la resurrección del Señor allí donde reina la muerte?"<sup>4</sup>

Hoy esas preguntas siguen siendo válidas para con-movernos teológicamente, tanto a nivel personal y comunitario. La teología que es salida y puerta hacia la liberación no puede trazar su rumbo sin volver a preguntarse, entre otras cosas, también por esto. Moverse hacia el lugar donde estas preguntas toman cuerpo im-

<sup>4</sup> Gutiérrez, 1986, p. 224.

plica desplazarse del centro de poder de un tipo de teología que también estructuralmente ha llegado a resultarnos opresiva. La identificación de la misma creo que está descontada por la propia praxis socio-religiosa porque ¡por los frutos seremos conocidos!, como advierte Mt 7. 20.

Sin embargo, para garantizar la sostenibilidad de este principio liberador en nuestro quehacer teológico, habrá que desplazarse de la idea de que todo esto que hemos compartido hace de nuestro quehacer y la respuesta al ¿qué hacer? eternamente y para siempre, un lugar epistemológica y metodológicamente seguro. Una idea liberadora, defendida a ultranza, al punto de cerrarse sobre su mismo sentido sin dejarse traspasar por el logos (las razones, los quehaceres, de la otra y el otro) puede volverse sin lugar a dudas una teología opresora. En nombre de la liberación, puede volverse no liberadora si se vuelve un fin en sí misma. Si deja de ser ‘de salida’ traicionando a su naturaleza más esencial, entonces ni da salida a, ni logra tener salida ella misma. Si deja de ser puerta abierta al llamado, a la gente diversa, y se encierra a cal y canto, apertrechada y engrosada de sus sentidos como está.

Si así llegara a suceder, estática, asfixiada, moriría de inhalación de su propio *pneuma*, empolvada se volvería ilegible la letra enclaustrada y ya no entendible idea de lo que un día promulgó como liberación. Se pudre el vino nuevo echándolo en el odre viejo (Mt 9.17), dice la buena nueva, en una de sus sabias alertas. Tal verdad debe contarnos como una pauta también sobre el elemento de lo liberador dentro del quehacer teológico pues este, a nivel teórico- metodológico, puede ser por su polisemia histórica el más malentendido y vulnerable. Y es el que garantiza, en interdependencia dinámica, todo el sentido; todo lo demás.

Después de todo este andar, me gustaría detenerme, como salida de este momento de exposición y entrada al momento más

valioso que será el de —con la gracia de Dios— recibir de todas y todos ustedes, mis sabias amigas, amigos y colegas de camino, sus ideas, reacciones y sentimientos sobre esto que he pensado y sentido; que hace parte de mis preguntas y estremecimientos. Quiero hacerlo con dos citas que pertenecen a la teología cuántica (dimensión que no abordaremos, pero que junto con otras variables está integrada en la investigación de este trabajo) y que ayudan a orientarnos y respondernos cuando el quehacer teológico se nos vuelve ¿qué hacer?:

*“Nuestro deseo humano de pulcritud, precisión y claridad parece ser una ilusión engañosa, un dispositivo de control heredado de la mentalidad patriarcal, que parece haber sobrevivido a su tiempo de utilidad. En las poéticas palabras de McFadden [...]: A nivel atómico, los elementos constitutivos de la materia bailan con una melodía diferente a la interpretada por un violín clásico”. (...) “El futuro, que evoca y espera nuestra participación, se caracterizará sobre todo por un final abierto y una interconectividad, la libertad de fluir y conectarse, creativa e imaginativamente, es [y habrá de ser] una habilidad de supervivencia del siglo XXI”.*<sup>5</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Gutiérrez, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima, 1986.
- McGrath, Alistair, entrevista de Ricardo de Querol, “*El biofísico y teólogo considera que el caso Galileo ha sido distorsionado y acusa a Dawkins de “manchar la ciencia”*”, 19 de marzo de 2016.

<sup>5</sup> O’Murchu, 2014, p. 203.

- O'Murchu, Diarmuid, *Teología cuántica. Implicaciones espirituales de la nueva física*, ed. Abya-yala, Quito, 2014.
- Pannikar, Raimon, “Decálogo: cultura e interculturalidad” en *Cuadernos Interculturales*, 2006: 129-130.
- Roncagliolo, Cristián, “Iglesia ‘en salida’. Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii Gaudium*” en *Teología y Vida*, 2014, pp. 351-369.



# LA HOSPITALIDAD EN LA TEOLOGÍA INDÍGENA DEL NORTE: UNA NUEVA PERSPECTIVA HACIA LA CRISIS MIGRATORIA

*Catalina Parra*<sup>12</sup>

La presente estructura internacional de estado-nación, basada en una organización política colonial impuesta en este continente, es profundamente hostil hacia el migrante, puesto que

<sup>1</sup> Nació y creció en territorios muiscas, hoy conocidos como Bogotá, Colombia. Actualmente reside en territorios no cedidos Musqueam en Vancouver. Es licenciada en Estudios Latino Americanos y Desarrollo Económico Comunicatorio con enfoque en Saberes Indígenas Andinos (Aymara y Quechua) en la Universidad Simón Fraser de Canadá. Fue pasante en el proyecto DEC (Desarrollo Económico Comunitario) en Bolivia, donde aprendió bajo la mentoría de líderes locales e indígenas sobre el emergente paradigma de desarrollo, “Buen Vivir” basado en el concepto Aymara, “Suma Qamaña.” Su tesis de grado explora las similitudes entre el Suma Qamaña y sistemas de desarrollo económico alternativo. Recibió su diploma de licenciatura con distinción en el año 2013. Desde hace cuatro años trabaja en el programa de estudios indígenas en el Vancouver School of Theology en Canadá como coordinadora administrativa.

<sup>2</sup> Transcribimos los agradecimientos de la autora en su exposición en el encuentro de la FTL, en Lima, Perú, en el 2018: “Gracias a mis maestrxs y mentores, Ray y Elaine Aldred por brindarme su guía y enseñanzas en lo relacionado con la búsqueda que representa el reclamar el conocimiento indígena como mujer mestiza que quiere recordar su memoria ancestral. Gracias a ellxs por compartir sus conocimientos y tradiciones, lo cual ha sido de gran ayuda para mi crecimiento. Gracias por su hospitalidad, paciencia y ánimo. Gracias a mi mentora, Mary Fontaine, quien ha compartido de manera generosa algunas de las enseñanzas que ha recibido de su gente *cree*. Gracias a mi amigo Hubert Barton, quien generosamente me dio la bienvenida a su territorio Nisgaʼa y compartió importantes historias de su gente que me

lo cosifica al clasificarlo de 'legal' o 'ilegal' y también lo obliga a asimilarse a la cultura receptora.<sup>3</sup> Por este motivo, que se debe recurrir a la incorporación de ciertas estructuras sociales indígenas que poseen complejos sistemas protocolares de hospitalidad y respeto que incluyen una relación con el territorio y aceptan la diversidad que trae la inmigración,<sup>4</sup> sin ejercer presión para la asimilación. En la primera sección de este artículo se desglosan los fundamentos sobre los cuales se justifica el estado-nación actual y cómo opera con respecto a la migración, seguidamente se presentan conceptos fundamentales indígenas que tienen una implicancia importante en sus sistemas sociales y en cómo estos mismos responden a la inminente movilidad de cuerpos a lo largo y ancho de sus territorios. Finalizo con la contextualización de algunos conceptos del evangelio bajo los parámetros culturales indígenas previamente descritos y concluyo que es necesario que se mire con más atención el conocimiento indígena y su fuerte similitud con enseñanzas primordiales del evangelio, puesto que ello podría dar luz para la emergencia de sistemas alternativos más favorables que fomentarían el bienestar holístico de los migrantes, quienes con frecuencia se encuentran en situaciones vulnerables ante el sistema actual de estado-nación.

---

han abrigado el corazón y me llenaron de esperanza y gratitud. También estoy muy agradecida con el *Indigenous Studies Program* en el *Vancouver School of Theology* por ofrecer un espacio de crecimiento y aprendizaje donde el corazón indígena de los territorios del Norte late muy fuerte. Estoy agradecida por su apoyo para asistir a esta ponencia y por la oportunidad de trabajar en tan enriquecedor ambiente. Me siento muy bendecida de continuar este aprendizaje junto con los Maestrxs del *Indigenous Studies Program*.

<sup>3</sup> Glick-Schiller, p.15,

<sup>4</sup> Aldred, p. 195.

## El Estado Nación y la mentalidad de ‘fortificación’

La movilidad internacional en el contexto actual se basa en el estado nación, una noción colonial impuesta por el Occidente<sup>5</sup> en la cual se establece que los individuos pueden trasladarse de estado nación “A” al estado nación “B” con un pasaporte que les permita dicho movimiento. El individuo está sujeto a un imaginario colectivo<sup>6</sup> donde se supone que hay una separación entre “ellos” que están afuera y “nosotros” que estamos adentro, y aquellos que están afuera representan una amenaza al estado nación.<sup>7</sup> Bajo estos criterios, el individuo es ciudadano con derechos y deberes a quien se le garantiza protección por el hecho de poseer una ciudadanía que le permita “existir” en el territorio.

En el momento en que un ciudadano emigra del estado nación que le garantiza su protección, debe poseer un documento que le permita dicho traslado, de lo contrario pasa a ser un individuo *stateless* o sin nación, lo que significa que aquella persona se encuentra enajenado del territorio. Aunque exista físicamente, si la persona carece de documentos “legales” o proviene de un territorio no reconocido “legalmente”, este individuo no existe en ningún lugar.<sup>8</sup> Dicha persona se convierte en enemigo del estado, también se le denomina *ilegal* su propia existencia, por lo tanto, el estado ya no es su protector. De hecho, el estado mismo posa como víctima en necesidad de protección frente a este sujeto ilegal. Tal sistema se basa en la mentalidad de fortificación (*fort mentality*), como lo denominaría la doctora Ottmann<sup>9</sup> de la na-

<sup>5</sup> Woodley, p. 178.

<sup>6</sup> Taylor, p. 6.

<sup>7</sup> Glick-Schiller, p. 16.

<sup>8</sup> Navarro-Yashin, p. 110.

<sup>9</sup> Ottman, 2018.

ción cree canadiense. La fortificación es un sistema proteccionista de naturaleza colonial que busca la protección de un territorio mediante la administración de la movilidad de cuerpos fuera y dentro del territorio.<sup>10</sup> Generalmente son cuerpos de personas indígenas del territorio frente a asentamientos colonos que se forman seguidamente a la usurpación del territorio, como lo analiza el Dr. Randy Woodley, de la nación cherokee *“El estado-nación americano emergió como resultado de reclamaciones ilegítimas por parte de europeos en territorio que ya se encontraban habitados”*.<sup>11</sup> Este sistema es una manifestación del paradigma de pensamiento occidental que define la realidad en dualismo “ellos” – “nosotros”, “afuera” – “adentro” o “mío” – “tuyo”, proceso en el cual se cosifica el territorio y sus habitantes para la explotación de ambos.<sup>12</sup>

Por otro lado, si el migrante posee un documento para pasar de un borde a otro, puede llegar a ser residente o ciudadano del nuevo estado-nación que le recibe, pero, aun así, enfrenta la barrera del racismo y la discriminación, pues sigue siendo un forastero que debe luchar a diario para asimilarse lo más pronto posible. De hecho, las políticas de estado-nación lo ven como una amenaza a la cohesión de la nación anfitriona, por lo tanto, se busca el generar políticas que le permitan al inmigrante la pronta asimilación,<sup>13</sup> o como lo expresa el Dr. Randy Woodley, *“el nuevo ciudadano debe convertirse en un ciudadano blanco”*.<sup>14</sup> En referencia al contexto norteamericano, se denota que el migrante enfrenta profundas dificultades a la hora de su arribo (sea “legal” o “ilegal”) pues el sistema estado-nación es inherentemente colonial

<sup>10</sup> Ottmann, 2018.

<sup>11</sup> Woodland, p. 178.

<sup>12</sup> Riceour, p. 141.

<sup>13</sup> Glick-Schiller, p. 15,

<sup>14</sup> Woodley, p. 178.

enmarcado e impregnado por una supremacía blanca que lo hace profundamente hostil a cualquier migrante, a menos que este último sea “legal”, hable sin acento, tenga tez clara y ojos claros. De lo contrario, cae en la categoría “menos deseable” encajándolo normalmente en poblaciones que son frecuentemente explotadas y abusadas.<sup>15</sup> Con esto no sugiero que no haya excepciones, sin embargo, infiero que, dadas las políticas impuestas y el sistema colonial existente, el migrante se encuentra en una posición muy vulnerable al llegar a un nuevo territorio enmarcado en el sistema de estado-nación. Es importante denotar que no se debe deslindar el estado-nación de su tradición democrática liberal que fue inspirada en la Ilustración, movimiento cultural e intelectual europeo, donde se sostiene que todos los humanos poseen derechos inalienables porque se considera que la dignidad, libertad, igualdad, individualidad y tolerancia son fundamentales para la vida política.<sup>16</sup> Sin embargo, en el presente texto, se busca hacer una examinación crítica al rol del estado-nación en el contexto actual, donde la idea democrática liberal del estado se ha pervertido porque el estado ha tomado (y sigue tomando) parte en el proyecto colonial en nuestros territorios. Según Tzvetan Todorov:

*“Uno de los más comunes reproches dirigidos contra la Ilustración ha sido que ha proporcionado fundamentos ideológicos para la colonización europea [...] puesto que la Ilustración postula la unidad de la raza humana, y la universalidad de valores. Convencidos los estados europeos de la superioridad de sus valores, se ven con la autoridad de traer la civilización a los menos privilegiados”.*<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Woodley, p. 179.

<sup>16</sup> Appiah, P. I.

<sup>17</sup> Todorov, Tzvetan, p. 28.

Todorov infiere que es importante mantener una postura crítica para evaluar lúcidamente las consecuencias de nuestras herencias ideológicas. En la siguiente sección de este texto, argumento que hay una alternativa al sistema actual de estado-nación que hemos heredado de la colonización. Una alternativa que abre espacio a la hospitalidad y la dignificación del migrante, fomentando así un ambiente más seguro para el forastero en medio de la constante movilidad a través de fronteras en la esfera internacional de hoy.

Algunos saberes indígenas de Norte América y sus organizaciones sociopolíticas tradicionales proporcionan una oportunidad para ver la migración desde un punto de vista diferente al proteccionismo y aislamiento que fomenta el estado-nación colonial. Me enfocaré en cuatro aspectos del saber indígena: *Hozho* (armonía en el idioma navajo), la tierra es sagrada, todo/as estamos conectado/as (“*All my Relations*”) del pueblo cree, y la hospitalidad al forastero (de los pueblos cherokee y niska’á). Estos aspectos ofrecen una refrescante postura a la hora de hablar de movimientos de cuerpos a través de un territorio y cómo se podría establecer un sistema que sea hospitalario y seguro al inmigrante. Junto con varios teólogos indígenas afirmo que estos pilares del saber indígena resuenan profundamente con las enseñanzas del evangelio, por lo tanto, proponer un sistema indígena, no es solo la revaloración de tradiciones acertadas, pero también abraza las enseñanzas básicas de Jesús y abre la puerta para contextualizar el evangelio de manera que continúe siendo una avenida hacia la paz y la reconciliación entre los humanos.

### ‘Hozho’- Caminar en Armonía

El proceso de migración es un evento traumático que conlleva a la fragmentación de familias y a crisis de identidad que pueden

tardar años en resolverse. El desprendimiento súbito de todo lo conocido genera una sensación de desasosiego y desarraigo que dura años (sino toda una vida) en curarse. Las condiciones descritas, sumadas a la inhospitalidad del estado-nación hacen que el migrante se encuentre en una situación emocional muy precaria. Sugiero que lxs migrantes elevemos nuestra mirada hacia la propuesta social que ofrecen las naciones indígenas desde tiempos inmemorables. Como lo resume el académico Richard Twiss,<sup>18</sup> el pueblo navajo valora profundamente la armonía, prosperidad, seguridad y bienestar, lo que denomina “*hozho*” lo que significa “caminar en armonía”; “caminar en belleza”. Los navajo creen que la armonía es la manera perfecta de vivir en el mundo. Cuando hay enfermedades, desastres o problemas de comunicación entre humanos, consideran que alguien ha salido de este ciclo de armonía.<sup>19</sup> Es necesario que recobremos ese balance que se basa en el entendimiento de que todos los humanos estamos conectados,<sup>20</sup> que la tierra es sagrada y no le pertenece a nadie<sup>21</sup> y que la hospitalidad y generosidad hacia el extranjero es un valor primordial a la hora de la interacción entre pueblos.<sup>23</sup>

Es un balance que se logra con protocolos complejos de hospitalidad establecidos para el intercambio entre pueblos a lo largo y ancho del territorio en el continente norteamericano, donde primen valores de respeto, armonía, identidad basada en territorialidad y la hospitalidad hacia el forastero.<sup>24</sup> Una propuesta que ofrece una postura más hospitalaria, dignificante y

<sup>18</sup> Twiss, 2000.

<sup>19</sup> Twiss, p. 91.

<sup>20</sup> Deloria, *Spirit and Reason*, p. 34.

<sup>21</sup> Deloria, *For this land*, p. 148.

<sup>22</sup> Deloria, *Spirit and Reason*, p. 34.

<sup>23</sup> Woodley, p. 183.

<sup>24</sup> Aldred, pp. 200-201.

humana para quienes se ven en la necesidad o buscan- migrar a territorios nuevos.

## La Tierra es Sagrada

Para los saberes indígenas la relación con la tierra es fundamental, puesto que la tierra no es un ente inerte a la espera de la acción del humano sobre la misma, todo lo contrario, la tierra vive, es parte de la familia y es necesario tener una relación en armonía con la misma para así garantizar también el bienestar de quienes la habitamos o —para mayor exactitud— de quienes somos parte de ella. Esto implica que el ser humano no está en posición de cosificar la tierra o administrarla, tan solo de servirla y cuidarla. La tierra no le pertenece a nadie, nosotros, los humanos, le pertenecemos a ella. Naomi Adelson en su libro *Being Alive Well: Health and the Politics of Cree Well Being* lo explica así:<sup>25</sup>

*“Estar bien constituye lo que podría describirse como estar saludable; sin embargo, esta menos determinado por funciones corporales del diario vivir y el balance de relaciones humanas, intrínseco al estilo de vida Cree. “Estar bien” significa poder cazar, llevar a cabo actividades tradicionales, comer los alimentos apropiados y (no sorpresivamente, dado los duros inviernos del Norte) mantenerse caliente.”*

El bienestar está fuertemente ligado con la conexión al territorio y su fruto, el poder interactuar con la tierra y ser parte de ella. Adelson agrega que cuando ella entrevista a personas cree sobre lo que significa estar saludable, constantemente recibe respuestas que apuntan a estar en los arbustos, cerca de la tierra y con los

<sup>25</sup> Adelson, p. 15.

animales. La identidad de los pueblos está basada en su relación —no cosificada pero familiar— con el territorio.<sup>26</sup>

En palabras del teólogo de la nación cree, Ray Aldred: <sup>27</sup> *“La tierra es el alma de nuestra gente Cree y para asegurarnos del bienestar de nuestro/as nieto/as, debemos cuidar de la tierra, lo cual incluye cuidar de todas nuestras relaciones. Esto incluye la identidad del ‘otro’”*. Al tener una relación cercana con la tierra, en la cual todos habitamos, desde el punto indígena se asume que todos somos parientes y que tenemos una responsabilidad de cuidado mutuo, tanto los seres humanos como no humanos, tanto los que hacen parte de sus pueblos y los que vienen de pueblos lejanos. En las palabras de Deloria *“todos somos parientes, la mayoría de indígenas escuchan esta frase miles de veces al año cuando asisten a ceremonias [...] lo cual incluye todas las formas de vida humana”*.<sup>28</sup> Bajo el entendimiento que proporciona este saber, en el contexto actual, el migrante es ese “otro”, ese “pariente” que viene de un pueblo lejano, parte de la tierra por el hecho de existir en la misma. Como lo afirma la sabiduría Nisgaa, pueblo indígena del norte de la Colombia británica en Canadá, no existe el extranjero pero sí “el amigo que aún no hemos conocido”.<sup>29</sup>

## “All my Relations” y Hospitalidad

Del entendimiento de que hay una conexión intrínseca entre los seres humanos y la tierra, se deriva que todo lo que está en ella se encuentra interconectado entre sí. *“All my relations”* (todas mis

<sup>26</sup> Aiku and Conrtassel, p. 221.

<sup>27</sup> Aldred, p. 201.

<sup>28</sup> Deloria, p. 34.

<sup>29</sup> Comunicación personal con H.Barton, agosto de 2016.

relaciones) es un saludo constante que las personas cree usan en eventos o en ceremonias, lo cual habla de la importancia que se les da a las relaciones y a la vida en comunidad, recordándonos que todos estamos interconectados y nuestras acciones tienen implicaciones para la tierra y quienes la habitan. Como afirma Aldred:<sup>30</sup> *“Esta relación apropiada incluye las relaciones entre todas las cosas, así como la identidad comunitaria de las mismas. Lo único que no se tolera son aquellos grupos con deseo de dominación sobre los otros”*. En palabras de Deloria: *“Todo en el mundo natural tiene relación con cualquier otro ente y el conjunto total de relaciones constituye el mundo natural tal y como lo vivimos”*.<sup>31</sup>

El Occidente tiende a alienar al humano de la tierra y a favorecer el individualismo por encima de la vida en comunidad. Sin embargo, desde un punto de vista indígena, esto es una perspectiva de estrecho alcance (y en ocasiones, peligrosamente engañosa) que nos impide ver el hecho de que todo/as estamos conectados y firmemente arraigados en la tierra, no hay manera de negar aquella realidad.<sup>32</sup> Al estar conectados los unos a los otros, y siendo que el territorio no es codificado —por ende no pertenece a los seres humanos— es necesario buscar el balance y la armonía entre todas nuestras relaciones para así garantizar *hozho* (o “caminar en belleza”), como se establece en la tradición navajo. El impedir que otros individuos se movilizan sobre cualquier territorio es una prohibición que ningún ser terrestre puede imponer. Según Woodley, los indígenas norteamericanos poseen valores de antaño que fomentan la hospitalidad pues es una manera de asumir la responsabilidad de cuidar las relaciones, y así mantener la armonía: *“Solos, las personas no tienen protección. Solos las per-*

<sup>30</sup> Aldred, pp. 34, 203.

<sup>31</sup> Deloria, p. 142.

<sup>32</sup> Deloria, p. 148.

*sonas no tienen compañerismo. Solos, la tribu o el clan no existe, y la armonía tampoco puede existir*".<sup>33</sup> Una ocasión específica en la que estos valores se vieron manifestados en un hecho particular, que tuvo impacto en el estado-nación estadounidense, fue durante la protesta contra la ley SB 1070 de Arizona, una dura medida legislativa en contra de la inmigración "ilegal":

*"Los activistas indígenas norteamericanos ocuparon la oficina de patrulla fronteriza e incluyeron en su comunicado lo siguiente, 'en este día, personas que son indígenas de Arizona se unen con migrantes que son Indígenas de otras partes del hemisferio Occidental, demandando el retorno del valor tradicional Indígena que fomenta el movimiento libre de las personas a lo largo del territorio'*".<sup>34</sup>

Los activistas también agregan que previo a la imposición de los sistemas coloniales europeos, las personas indígenas de las Américas migraban, viajaban y comerciaban entre ellos. Según Aldred, las personas de Turtle Island (o Isla de la Tortuga, como es conocido tradicionalmente en algunas naciones indígenas el territorio que hoy se denomina Norte América) por mucho tiempo han entendido la importancia de las relaciones para así poder avanzar "*in a good way*" (en buen camino), en un buen camino que respete al creador y a la creación (incluyendo las personas). Hay una constante búsqueda para fomentar relaciones en armonía.<sup>35</sup>

El protocolo diseñado por las naciones indígenas para la interacción entre pueblos ha sido una manera de conservar relaciones en respeto, a pesar de las diferencias. Los indígenas norteamericanos, en su mayoría, han defendido el hecho de que la tierra es

<sup>33</sup> Woodley, p. 186.

<sup>34</sup> Woodley, p. 181.

<sup>35</sup> Aldred, p. 196.

anfitriona de muchas naciones: “El creador proporcionó la tierra para todas las creaturas, incluyendo personas. [...] Los indígenas reconocían que la tierra le da la bienvenida a todxs”<sup>36</sup>

Hay precedentes históricos y tradiciones practicadas actualmente, que hablan del profundo valor que se le daba a la hospitalidad en algunas naciones indígenas previo a la colonización. Woodley afirma que:

*“América, antes de la llegada del europeo, era mucho más diversa y tal vez mucho más tolerante que lo que ha sido desde ese entonces. La hospitalidad a lxs extranjeroxs siempre ha sido un valor transversal entre las naciones indígenas del Norte. [...] Valores referentes a la hospitalidad son en esencia paralelos a los mandatos de hospitalidad en las escrituras hebreas que promueven la ética de hospitalidad de Shalom”.*<sup>37</sup>

## **Una mirada indígena al Evangelio: “El camino de la Armonía” y “El Camino de Jesús”**

Autores indígenas como Richard Twiss y Randy Woodley sostienen que el concepto de armonía indígena que conlleva a la balanceada y familiar relación del humano y la tierra, así como a relaciones hospitalarias entre humanxs, es profundamente similar al concepto bíblico del *Shalom*. En el libro *The Harmony Way* de Randy Woodley, el autor afirma que “*Shalom, por lo tanto, no está deslindado de la realidad del día a día en el mundo, tampoco de ninguna manera, es súper-espiritual*”. El *Shalom* no solo envuelve el que exista un balance en las relaciones entre seres humanos,

<sup>36</sup> Aldred, p. 201.

<sup>37</sup> Woodley, p. 182.

pero también una relación armoniosa con la tierra y quienes la habitan. Dice Woodley:<sup>38</sup>

*“En la historia de la creación bíblica. Dios llama a todo lo que ha creado “bueno”, Dios obviamente tiene relación entre Él y la humanidad, los animales, la aves, las plantas, el agua, entre otros, y todo es considerado “bueno” por parte de Dios [...] De la misma manera, Jesús considero la creación “buena” (incluso ‘sagrada’)”.*

Twiss afirma que para muchas tribus indígenas la condición ideal es el *Shalom* del viejo testamento: “paz, prosperidad, seguridad y bienestar. [...] Jesús es el Shalom de Dios. [...] Él es el único que puede limpiar, sanar y restaurarnos hacia Dios y el sagrado *Hozho*”.<sup>39</sup> En este pasaje, Twiss infiere que *Shalom* es esa condición ideal a la que el pueblo navajo también se refiere cuando habla del concepto tradicional, *hozho*. Por otro lado, en su libro *The Land*, el autor Walter Brueggemann, afirma que la Biblia ha estado principalmente concernida con el tema del ser desplazado y estar en búsqueda de un lugar. En efecto, la Biblia promete lo que el mundo moderno niega”. Según este autor, la Biblia se refiere a la “tierra” desde dos lentes, primero en el sentido material, “donde la gente puede estar segura, donde el propósito y el bienestar se pueden disfrutar sin presión o coerción” pero también se usa de manera simbólica, “para expresar la plenitud de gozo y bienestar caracterizado por coherencia social y tranquilidad personal en prosperidad, seguridad y libertad.” Brueggeman también infiere que no hay significado ni propósito sin raíces, hay una necesidad intrínseca del ser humano por pertenecer a un lugar.<sup>40</sup> Según

<sup>38</sup> Woodley, 2010, pp. 23, 40.

<sup>39</sup> Twiss, p. 91

<sup>40</sup> Brueggeman, 1977, p. 24

el contexto que describe, el ser humano necesita un lugar al que pertenecer libre de coerción y presión, no solamente en el plano físico, pero también espiritual. La Biblia habla de esta búsqueda, “la fe bíblica es una búsqueda por pertenecer históricamente que incluye un sentido de destino derivado de tal pertenecer”.<sup>41</sup>

Algunos pueblos indígenas han visto como supremamente importante, no solo el poder relacionarse con el territorio de manera profunda, pero el también tener relaciones fuertes y establecidas en la comunidad, que asegure el bienestar espiritual y emocional de sus miembros, de tal manera se mantiene la armonía (que también se podría ver como *hozho* o *Shalom*). Porque “*donde hay marginalización, Shalom demanda que alguien desafíe el sistema opresor y que levante a aquellos que se encuentran oprimidos*”.<sup>42</sup> Porque como afirman Bahson y Wirz:<sup>43</sup>

*“Dios tiene una visión diferente para nosotros, una visión en la cual la gente viva en relaciones reconciliadas, en vez de relaciones explotadoras con la creación. Dios toma el primer humano (adam) recién formado de la tierra (adamah) y dice ‘Cuida del jardín. Aprende a servir y a proteger el suelo. Comprométete a amar el territorio y en ese trabajar en amor, echa un vistazo al ser que soy y lo que hago. Ese Dios ‘Tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén para que lo cultivara y lo cuidara. (Gen 2:15)’ es una invitación a conocer y compartir en el amor de Dios hacia toda la creación. Es un llamado al duro, y divino trabajo, que por medio del nutrir el suelo, se nutre la vida humana. Desde el principio hasta siempre, la vida de Dios es un acto sostenido de cuidado por la tierra y sus muchas creaturas, respirando en el mundo toda vida que contemplamos.”*

<sup>41</sup> Brueggeman, p. 39.

<sup>42</sup> Woodley, p. 41.

<sup>43</sup> Bahson y Wirz, p. 17.

El teólogo Ray Aldred habla de *Relaciones Apropriadas*, donde se mantiene un vínculo entre la naturaleza, las comunidad e incluso, “el otro” (el foráneo, el extranjero). Esta era la base fundamental de los tratados entre indígenas y los primeros inmigrantes europeos a Canadá: “*Todos los recién llegados a la Isla de la Tortuga, entran en un tratado que comprende el/la inmigrante mismx, los pueblos Indígenas, la tierra y el Creador. Este es un llamado a una asociación que abraza diversidad e identidad, pero con una narrativa compartida*”.<sup>44</sup>

En Mateo 25.35-46 dice: “*Porque tuve hambre y ustedes me dieron de comer. Tuve sed y me dieron de beber. Fui extranjero y me hospedaron*”. En relación con este versículo, el teólogo australiano, Chris Budden afirma: “Jesús dice que la manera en que lo podemos encontrar continuamente es en la vida de lxs otrxs, en el vecino recientemente definido como tal, y en lxs más olvidadxs de la sociedad, [...] es una particular relación de justicia y piedad en la cual alteridad y humanidad del otro (su vida, su historia y su experiencia) es respetada. [...] Una afirmación central del Nuevo Testamento es que Jesús está en los bordes, fuera de la puerta de la ciudad, con lxs marginalizadxs y lxs excludixs.”<sup>45</sup>

El teólogo Randy Woodley menciona que hay muchos instantes históricos en que los indígenas le dieron la bienvenida a lxs extranjeroxs, compartiendo recursos, ayudándoles a establecerse y protegiéndoles durante momentos peligrosos puesto que para los indígenas norteamericanos ha sido fundamental el ser hospitalario con el forastero, incluso me atrevo a decir que esto no es solo una tradición propia del Norte, pero también de otras partes del continente.<sup>46</sup> El teólogo Woodley (2015) cita pasajes de los

<sup>44</sup> Aldred, 2015, p. 203.

<sup>45</sup> Budden, 2009, p. 69.

<sup>46</sup> Woodley, 2005, p. 184.

diarios de Colón, en los que el navegante describe la profunda amabilidad y generosidad con la que lxs indígenas Arawaks le recibieron.<sup>47</sup> Es de gran relevancia notar esta similitud y continuar su exploración pero, para mantener el enfoque de esta propuesta, la exploración de saberes indígenas a lo largo del continente ha de hacerse en otra investigación.

## Conclusión

Muchas naciones indígenas norteamericanas son profundamente espirituales, logran tener esta confianza en la conexión mutua más allá del plano de tiempo y espacio porque consideran que hay un orden armonioso más allá de la corta vida del individuo. Cuando se enmarca el evangelio en los parámetros culturales de las naciones indígenas del Norte, emerge una postura abierta y hospitalaria, dando paso así a una alternativa refrescante y necesaria de hospitalidad en el territorio norteamericano. Por lo tanto, concluyo, en acuerdo con las afirmaciones de los teólogos y académicos indígenas mencionados, que el fortalecimiento de los sistemas organizativos indígenas no sería solamente retornar a formas tradicionales que funcionaron bien en el momento previo a la llegada de los europeos, en medio de poblaciones diversas y numerosas, pero también constituiría acercarnos más a la reconciliación que busca el Creador para los habitantes de la tierra, puesto que algunos saberes indígenas proponen una armonía holística, lo que también podría leerse como *Shalom*.

Por el contrario, el sistema estado-nación colonial impide la cohesión del ser humano y sus comunidades con el territorio, puesto que la identidad se establece en un imaginario colectivo,

<sup>47</sup> Idem, p. 184.

el cual se basa en “ellxs” que están afuera y “nosotrxs” que estamos adentro, mas no en un enraizamiento real con la tierra que lleve a conexiones verdaderas y duraderas. Adicionalmente, el estado-nación cosifica el territorio y las personas, de tal manera que ejerce un sistema opresivo sobre los mismos cuyo objetivo es lograr dominio sobre la tierra con fines de lucro y de la misma manera el dominio de la administración de la entrada y salida de cuerpos en el territorio. De esta manera impide el libre acceso a la prosperidad del suelo, y aun peor, persigue y criminaliza el libre movimiento. Otro aspecto importante es que el estado-nación recibe al migrante como el “otro” en necesidad de asimilación, realmente no abraza la identidad del recién llegado, pero lo ve como una amenaza y por eso se establecen políticas que faciliten su pronta asimilación. Esto es resultado de que el estado-nación es una unidad política de naturaleza colonial que favorece unos cuerpos sobre otros, es decir criminaliza (en el peor de los casos) o discrimina (en el mejor de los casos) al migrante, principalmente si es un migrante de minoría visible (que no es blanco o habla con acento).

En vista de que algunas naciones indígenas canadienses y estadounidenses por miles de años han manejado un protocolo de hospitalidad que se basa en su identidad, relaciones armoniosas y un firme arraigo al territorio, concluyo que es hora de que revaloricemos estas enseñanzas milenarias y regresemos a su práctica. No busco idealizar las formas de vida precolombinas, pero extendiendo una invitación a repensar el estado-nación actual de manera que este proteja los derechos inalienables de las gentes diversas que habitan los territorios (sean descendientes de colonizados, colonizadores o ambos), empezando por la valorización de sus conocimientos milenarios. ¿Esto significa el principio del fin del estado nación? ¿O implicaría un estado nación más influido por los conocimientos que parten de los

territorios? O quizá, ¿sería, como lo dice Medina, la hibridación del pensamiento occidental y amerindio en una complementariedad de opuestos en territorialidades bien definidas? Estas preguntas aún quedan por responder, pero sí es certero que el viaje de descolonización requiere abordar estos interrogantes y atreverse a soñar nuevos escenarios, en busca de un *Shalom* que nos abrace a todxs.

Muchxs migrantes, llegamos a territorios del Norte con nuestras propias tradiciones de hospitalidad, como lo demuestra el común dicho en varias comunidades de Latino América, “mi casa es tu casa”, lo cual resuena fuertemente con la hospitalidad de varios pueblos indígenas en Canadá y EEUU. ¿Qué motivador e inspirador se siente el soñar que todo visitante de un territorio sea recibido con respeto y cuidado, que se le de valor al ser humano por el intrínseco hecho de ser humano y por haber sido creado, así como también que se respete la tierra como un regalo de Dios! Estos fundamentos no solo son indígenas, también son bíblicos y ofrecen una gran oportunidad para promover un mundo más amable y hospitalario a quienes buscan un hogar fuera de casa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adelson, Naomi, *‘Being Alive Well’ Health and Politics of Cree Well-Being*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.
- Aikau, Hokulani. y Corntassel, Jeff, *Forces of Mobility and Mobilization: Indigenous Peoples Confront Globalization*. doi: 10.4135/9781473906020.n14, 2014.
- Aldred, Ray, A Shared Narrative. En T. Hussam., J. Allen, Y. Alexander (Ed.), *Multireligious Reflections on Immigration* (pp. 193-205). Minneapolis, Fortress Press, 2015.

- Appiah, Kwame, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Bahnsen, Fred y Wirzba, Norman, *Making Peace with the Land: God's Call to Reconcile with Creation*, Downers Grove, Intervarsity Press, 2012.
- Brueggemann, Walter, *The Land: Overtures to Biblical Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1977.
- Budden, Chris, *Following Jesus in Invaded Space*, Eugene, Pickwick Publications, 2009.
- Deloria, Vine, *For this Land: Writings on Religion in America*, New York, Routledge, 1999.
- , Vine, *Spirit and Reason*, Colorado, Fulcrum Publishing, 1999
- Glick Schiller, Nina, *A Global Perspective on Migration and Development*.  
*doi: 10.3167/sa.2009.530302*, 2009.
- Navarro, Yashin, “*Life is Dead Here*”: *Sensing the Political in “no man’s land”*. *doi: 10.1177/14634996030000300174*, 2003
- Ottman, Jaqueline, (Abril 2018) [...] En Ward Karen (organizadora), Conferencia “Gaganoonidiwag: They talk to Each Other, have a conversation – Dia-logos “The Word between” Llevada a cabo en Muskoka Woods, Ontario, Canada.
- Ricoeur, Paul, From Nation to Humanity. En D. Stewart y J. Bien (Ed.), trad. R. Hoke, *Political and Social Essays*, (pp.134-159). Athens, Ohio, Ohio University Press, 1974.
- Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, retrieved from <http://googlescholar.com>, 2004
- Twiss, Richard, *One Church Many Tribes: Following Jesus the way God Made You*, California, Regal Books, 2000.
- Tzvetan, Todorov, *In Defence of the Enlightenment*, London, Atlantic Books, 2009.
- Woodley, Randy, Native American Hospitality and Generosity: Old Symbols of American Welcome. En T. Hussam., J. Allen,

- Y. Alexander (Ed.), *Multireligious Reflections on Immigration* (pp. 177-192). Minneapolis, Fortress Press, 2015.
- , Randy, and “*The Harmony Way*”: *Integrating Indigenous Values within Native North American Theology and Mission*. Recuperado de <http://digitalcommons.georgefox.edu/gfes>, 2010.

# EL CUERPO, LO SAGRADO Y LAS MIGRACIONES

*Kevin J. Moya*<sup>1</sup>

Comienzo esta intervención con el poema “Los nadies”, del escritor uruguayo Eduardo Galeano, para que sea un punto de partida y nos ofrezca una reflexión en el desarrollo de esta disertación:

*“Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan los nadies con salir de pobres, que algún mágico día llueva de pronto la buena suerte, que llueva a cántaros la buena suerte; pero la buena suerte no llueve ayer, ni hoy, ni mañana, ni nunca, ni en lloviznita cae del cielo la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen y aunque les pique la mano izquierda, o se levanten con el pie derecho, o empiecen el año cambiando de escoba.*

*Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.*

*Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos.*

***Que no son, aunque sean.***

*Que no hablan idiomas, sino dialectos.*

*Que no profesan religiones, sino supersticiones.*

*Que no hacen arte, sino artesanía.*

*Que no practican cultura, sino folklore.*

*Que no son seres humanos, sino recursos humanos.*

*Que no tienen cara, sino brazos.*

<sup>1</sup> CV

*Que no tienen nombre, sino número.  
Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la  
prensa local.  
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata”.*  
(Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*)<sup>2</sup>

¿Los nadies? ¿Quiénes son los nadies? ¿Quiénes son aquellos que *no son, aunque sean*? Creo que “los nadies” pueden encarnar muchos rostros, en el presente y a lo largo toda nuestra historia. Pero en esta ocasión me hacen pensar en los rostros de las personas migrantes. El poema inicia con un sueño: “*sueñan los nadies con salir de pobres*”, ese sueño que es pasar de un estado insatisfactorio a uno satisfactorio. Dicho estado primero ha de significar una serie de desventuras, en las que participarán distintos factores que desfiguran el mañana, atentan contra la vida, absorben la felicidad y mutilan el cuerpo. Mientras el segundo estado, el anhelado, será la contraparte; se figurará como un camino de liberación, de amplitud, de oportunidad a la plenitud.

La persona migrante es nadie cuando traspasa las barreras, las fronteras, los límites; cuando va por el sueño de *Ser*. Y los límites no son más que todas las formas en que este debe de *Ser* y *Hacer*; una vida anunciada o predestinada para mantenerla en constante reproducción. Todos los cuerpos son configurados y los pensamientos guiados para seguir la norma. Son estas fronteras las que nos hacen *nadie* o *algo*, serán las que mantendrán el control de estos cuerpos que sueñan. ¿Cuerpos? Es que somos cuerpos que sueñan y se mueven constantemente, al ritmo de la música, al ritmo de los tiempos o al ritmo de los sentires que pasan por la piel. Cuerpos que sueñan, se mueven, pero además-sufren, son atravesados por muchas opresiones.

<sup>2</sup> Eduardo, Galeano. *El libro de los abrazos*, Ediciones La Cueva, p.52.

Propongo situarme en la clave del *cuerpo* para este ensayo porque considero que son los cuerpos los que están en disputa en la esfera global y son los que focalizan todas las implicaciones de las migraciones. ¿Qué es el cuerpo? Nietzsche, desde Zaratustra, lo denomina como *el propio ser* que “*mira también con los ojos de los sentidos y escucha también con los oídos del espíritu. En todo momento, mira y escucha el propio ser; compara, domina, conquista y destruye. Señorea y es también el señor del yo*”.<sup>3</sup>

El cuerpo es todo ello: sentidos, espíritu, percepción, interacción, dominio y voluntad. El ser que no está desligado de nada, que integra todo y sobre el cual cae todo aquello que define quiénes somos. Mis interrogantes por el *propio ser* van rumbo a su posición en la aldea global. ¿En qué momento este *Ser* pasa a ser percibido como *nadie* (*no-ser*)? ¿Cuáles son los factores y las condiciones que dan lugar a esto?

## Los cuerpos en las migraciones

No es mi intención problematizar sobre el término *migración*, pero veo necesario mencionar que lo entiendo como el *desplazamiento de algo o alguien, de un lugar a otro, por distintas razones, que puede ser de índole voluntaria o forzada*. Parece ser que desde que nacemos ya traemos todo un destino impregnado en nosotros y nosotras. Quiero diferenciar esto de la cosmogonía de nuestras abuelas y abuelos en varias de las culturas originarias, tanto de Abya Yala, como de otras regiones del mundo. En el caso de las culturas originarias mayas, las abuelas y abuelos han construido todo un sistema cósmico-

<sup>3</sup> Nietzsche, Federico, *Así hablaba Zaratustra*, Editores mexicanos unidos, México, 1992, p. 38.

espiritual, en el que figura una especie de destino en cada persona, según el día, año y dinámicas cósmicas que acontecen cuando somos engendradas y cuando nacemos. Menciono este ejercicio identitario para visibilizar otras formas de identidad y valorización en el globo.

Pero en toda una perversión de la bondad de la vida, somos clasificados de otra forma desde el nacimiento. Esta clasificación será aplicada por distintas secciones que toman significancia en las culturas, como la etnia, el sexo, el género, la raza, la sexualidad, la clase, las discapacidades, la religión, la nacionalidad y la ciudadanía, que parecen determinar nuestro papel en el mundo; nuestro lugar de *ser* o *no-ser*.

Un cuerpo va cobrando o dejando de tener valor de acuerdo a donde esté situado. Hay marcas que son permanentes, que hasta hoy, generan reacciones violentas se esté en dónde se esté. Llegar como latino a Estados Unidos o en la mayoría de países Europeos, provoca reacciones, tratos. Agreguémosle el ser indígena con indumentaria tradicional y aun sumémosle el ser mujer y aún más, ser mujer empobrecida. E imaginemos qué sería si padeciera alguna discapacidad y profesara una espiritualidad distinta a la que es popular en el país adonde llega. Esto provoca que sobre esos cuerpos caigan todo tipo de opresiones y padezcan distintos tipos de males, solo por desplazarse de su lugar de origen.

¿Hay posibilidades para estos cuerpos? Por todo lo que llevan encima, parece haber muy pocas. No todos los cuerpos son descartados, sino que pueden ser aceptados bajos ciertas condiciones de uso que garantizarán mantener el control. Para ejemplificar, menciono una de las formas en la que los cuerpos son aceptados fuera de sus fronteras, la Trata de Personas con fines de explotación laboral o sexual. Daniel Groody la identifica así: *“El tráfico con seres humanos es una forma de esclavitud contemporánea que atrapa entre 12 y 27 millones de personas en una vida de trabajo forzas o de*

*explotación sexual.*<sup>4</sup> Según Groody, la actividad (...) *se ha convertido en la industria criminal que más rápidamente está creciendo en el mundo, ocupando el segundo lugar tras el narcotráfico y situándose al mismo nivel que la industria del comercio ilegal de armas.*<sup>5</sup>

Es interesante que en la última década los flujos migratorios han ido en aumento al igual que la Trata de Personas. Es inevitable la pregunta ¿porqué es tan poco lo que se hace contra el tráfico de personas, sabiendo que la mayoría de las víctimas son migrantes? Los cuerpos migrantes siguen llenando los vacíos que tienen los países desarrollados. Continúan siendo peones y esclavos porque para los que controlan la economía mundial es necesario que lo sigan siendo. No está permitido que los cuerpos salgan del espacio al que se les ha confinado. Únicamente pueden ser mercancía, objetos de placer y los que hagan el trabajo sucio. Bajo esos términos, sí son admitidos más allá de las fronteras. ¿Qué pasaría si no estuvieran? ¿En qué afectaría al sistema mundial? Groody analiza que la Trata de Personas tiene implicaciones más amplias dentro del globo:

*“El tráfico no solo quita a las personas sus derechos humanos y libertades fundamentales, sometiéndolas al abuso físico y psíquico, y las amenaza, como también a sus familias, sino que también perjudica a la salud de toda la sociedad humana. Debilita a las comunidades, divide a las naciones, incrementa los riesgos contra la salud de todos, nutre las redes del crimen organizado, empeora los niveles de pobreza e impide el desarrollo humano integral”.*<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Groody, Daniel, *Objetivos en movimiento: emigrantes, globalización y tráfico con seres humanos*, en Haker Hille, Cahill Lisa y Wainwright Elaine (eds.), *Concilium: Traficar con personas*, 341, India, Editorial Verbo Divino, 2011, p. 19.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 25.

¿Cómo es que el sometimiento de unos cuerpos implique tanto? ¿Por qué hay tantas leyes, estrategias y esfuerzos para restringir el desplazamiento de los cuerpos? ¿Qué hay por defender y por controlar? ¿Qué relación hay entre el control de los cuerpos y el control de los territorios, fronteras y recursos? ¿Estarán los cuerpos en disputa?

## Los cuerpos en disputa

En Bolivia<sup>7</sup> y Guatemala ha surgido desde mujeres indígenas el feminismo comunitario. Lorena Cabnal, maya-xinca de la tierra de Iximulew (Guatemala), lo describe así como “una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena”.<sup>8</sup> La autora define al patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres”.<sup>9</sup>

El enguimiento y mantenimiento de ese sistema ha llevado a las feministas comunitarias a identificar dos elementos como espacios de luchas particulares: la tierra y el cuerpo. Lorena señala que “recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana

<sup>7</sup> Resalta Julieta Paredes como promotora e incursionista, en comunidades aymaras.

<sup>8</sup> Cabnal, Lorena, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, colección Feminista Siempre, ACSUR, Las Segovias, 2010, pp. 11-12.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 16.

e indispensable, porque el territorio- cuerpo ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres”.<sup>10</sup> Es esta idea la que quiero conectar con el tema de las migraciones y suponer que todo el sistema que prepondera en el orden mundial, que determina las fronteras y los límites de cada persona en su desplazamiento, es un sistema de origen y carácter patriarcal que busca expropiar-dominar los recursos de los territorios-tierra y de los territorios-cuerpos. Es por esto que el feminismo comunitario plantea la defensa y recuperación de estos territorios:

*“Es una propuesta feminista que integra la lucha histórica y cotidiana de nuestros pueblos para la recuperación y defensa del territorio tierra, como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos”.*<sup>11</sup>

Pienso que la disputa por los territorios es la disputa por los cuerpos y la apropiación de los cuerpos es la apropiación de los territorios. Toda barrera o frontera que se establezca sobre los territorios se hace para mantener el control político, ideológico y económico, y estas fronteras también pasan sobre los cuerpos.

## Las migraciones en los cuerpos

Ya quedó claro que son los cuerpos los que migran, deciden moverse, transitar de un lugar a otro, de un estadio a otro. Pero parece ser que si un cuerpo es migrante fuera de los estándares pactados para el aprovechamiento, representa un riesgo. Pero,

<sup>10</sup> Ibid, p. 22.

<sup>11</sup> Ibid, p. 22.

¿qué connotación tiene el elegir migrar? Según Maryse Brisson, la migración es:

*“(...) una forma de protesta en contra de una organización de la vida alrededor de la sola producción. La migración expresa la rebeldía, violenta o discreta, en contra del orden establecido que hace del mundo uno de fuerzas y de cálculo. Es la negación de ser tratado como una cosa y de ser reducido a una simple mercancía que uno bota cuando no la necesita”*.<sup>12</sup>

Entonces migrar no sería conveniente para el sistema que pretende hacer uso libre de los cuerpos y territorios. La Trata de Personas, que tomé como ejemplo, estaría en riesgo al momento en el que las “mercancías” decidieran ejercer este acto de rebeldía y protesta. Pretendo llevar este asunto más allá de las esferas geopolíticas del territorio-tierra y me quiero situar en las luchas por el territorio-cuerpo. Por ello me pregunto, ¿hay migraciones en los cuerpos? ¿Qué fronteras-límites están puestas sobre los cuerpos? ¿Cuándo un cuerpo deja de ser legal y pasa a convertirse en transgresor? ¿Cuándo un cuerpo pasa a ser un riesgo?

Entendiendo que la migración “*es causa de una libertad de pensamiento, de actitudes, de costumbres*”<sup>13</sup> y que los desplazamientos “*tienen que ver con la difusión de la subversión*”<sup>14</sup>, las migraciones que pasan por los cuerpo serán aquellas que reclaman libertad, cambio e inconformidad; son las acciones, sentires y pensares que se sublevan al sistema normativo. Estas migraciones son una realidad innegable que se expresa de distintas formas.

<sup>12</sup> Brisson, Maryse, *Migraciones, sujetos y leyes*, Revista Pasos, Departamento Ecueménico de Investigaciones, Costa Rica, no 79, 1998, p. 5.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 4.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 5.

Los cuerpos pasan por varias migraciones en sí mismos. Y para repensar en ello quiero proponer una clave que nos puede dar elementos importantes, tanto para problematizar en el tema de las migraciones, como en nuestro quehacer teológico. Creo que la clave son las identidades y orientaciones sexuales y de género. En los últimos cincuenta años esta temática se desarrolló de forma más visible, hasta llegar al punto de ser hoy día un tema controversial que se posiciona en las agendas políticas, religiosas y sociales de casi todo el mundo. Cada discusión se da en diferentes niveles y despierta múltiples opiniones. América Latina no es la excepción sino más bien la novedad. Hay una guerra que se ha desatado en contra de toda variación en las identidades de género y orientaciones sexuales. Los sectores más conservadores de la política activa se han aliado a los sectores más conservadores del cristianismo (aunque no sé si alguna vez han estado separados en América Latina) lo que ha provocado una infestación de perjurias y violencias en contra de aquellas personas que se salen de la norma o simplemente apoyan las agendas por las diversidades sexuales.

El sexo, la sexualidad y el género, son categorías que pasan por los cuerpos y emanan de ellos. Hablar de cuerpos también es hablar del campo de los deseos, placeres y erotismos, los cuales no son estáticos sino dinámicos, cambiantes. Pregunto ¿tienen fronteras globales estas dinámicas? Pienso que sí. La Comisión Internacional de Derechos Humanos, en el 2014, publicó las conclusiones acerca de su investigación sobre “Violencia en contra de personas LGBT”<sup>15</sup>, en el que se registró que *‘ocurrieron al menos 770 actos de violencia contra personas LGBT en un período de quince meses (desde enero de 2013 hasta marzo de 2014) en 25*

<sup>15</sup> Lesbianas Gays Bisexuales Transgénero o Transexuales.

*Estados Miembros de la OEA.*<sup>16</sup> Estos índices son reflejo de una realidad que muchas veces no se puede percibir y de la que según la CIDH, los números serían más grandes si todo caso llegara a la denuncia y si hubieran mecanismos efectivos para el monitoreo de este tipo de violencias. Además, añade el informe que los crímenes cometidos en contra de las personas LGBT, tienen un alto grado de crueldad. Por lo que se han hecho pronunciamientos ‘(...) sobre la crueldad y los altos niveles de violencia por prejuicio contra personas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas.’<sup>17</sup>

Las personas con orientaciones sexuales e identidades de género distintas, atraviesan las fronteras de lo normativo y por ello llegan a ser víctimas de violencias y distintas opresiones. La norma se defiende desde el espacio religioso y desde el político. Estos establecen las fronteras, los límites, las leyes, las políticas, los modelos, las doctrinas, los credos, las confesiones, los textos. Quien pase estos límites es declarado transgresor, transgresora, y de otro modo, es declarado profano, profana, deja de ser sagrado. Los mismos poderes que discuten las fronteras geopolíticas, discuten sobre las fronteras en los cuerpos. El filósofo francés Michel Foucault señala que ‘(...) lo propio del poder —y especialmente de un poder como el que funciona en nuestra sociedad— es ser represivo y reprimir con particular atención las energías inútiles, la intensidad de los placeres y las conductas irregulares’.<sup>18</sup> Maryse Brisson añade que ‘el ideal del poder es la inmovilidad absoluta. Al fijar se puede dominar’.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Informe: Violencias contra personas LGBTI en América*, 2015, p. 81, disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaPersonasLGBTI.pdf>

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 85.

<sup>18</sup> Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Siglo XXI editores, México, 2000, p. 17.

<sup>19</sup> Brisson, op. cit., p. 4.

Este aspecto de la inmovilidad es clave y es un problema pues nos movemos constantemente, avanzamos, crecemos, nos desarrollamos. Pero eso no es problema porque tenemos permiso de movernos dentro de ciertas condiciones. El problema son los cuerpos que se mueven hacia estadios anarquistas pues salir de la norma puede significar levantamiento, insurrección, rebeldía, libertad de expresión, sublevación al sistema, herejía, profanación.

Hay cuerpos que llevan a otro nivel la migración en sí mismos, son los cuerpos transexuales y los transgéneros. Son considerados peor dentro de lo peor. Su desplazamiento es radical, visible y desafiante. Una iniciativa de ley llamada 'Ley de Identidad de Género' presentada ante el congreso de la República de Guatemala y discutida durante el año 2019, refiere algunos datos importantes acerca de la situación de esta población:

*“(...) la vida de las 15,636 personas trans que viven en Guatemala, está marcada por una dinámica excluyente como consecuencia de la transfobia familiar, social e institucional. Esta comienza con la expulsión temprana del hogar y la exclusión del sistema educativo y de salud, lo cual produce condiciones iniciales disminuidas para estas personas. Así, esa falta de formación y de acceso a oportunidades laborales empuja a la inmensa mayoría de las mujeres trans a desempeñarse, incluso desde la adolescencia, en el trabajo sexual”.*<sup>20</sup>

La mayoría de las personas trans que son expulsadas de sus hogares a temprana edad, son empujadas muchas veces a migrar hacia otras ciudades que podrían significar 'un nuevo comienzo' o 'más oportu-

<sup>20</sup> Iniciativa de ley “Ley de identidad de género (5395)” propuesta en el congreso de la república de Guatemala, por Sandra Morán y Walter López, 1 de diciembre de 2017, p. 3, disponible en: [https://www.congreso.gob.gt/wp-content/plugins/iniciativas-de-ley/includes/uploads/docs/1519684559\\_5395.pdf](https://www.congreso.gob.gt/wp-content/plugins/iniciativas-de-ley/includes/uploads/docs/1519684559_5395.pdf)

tunidades de desarrollo'. Pero en la mayoría de los casos esto no se da así, sino que se ven envueltas en redes de narcotráfico y esclavitud sexual. Las consecuencias de su migración corporal les lleva a migraciones territoriales. Pero ¿por qué atravesar por estas migraciones si conllevan tantas consecuencias desfavorables? La activista travesti y feminista argentina Lohana Berkins, nos da luces para una respuesta de lo que significan las transiciones sexogénéricas:

*“Nosotras hacemos una transición dentro del sistema sexo-género. Al hacerla, nos demostramos a nosotras mismas que ese sistema no significa un condicionamiento inexorable de las personas, y se lo demostramos a cuantos nos miren<sup>21</sup>, (...) sufrimos la violencia institucional, aplicada en aras de salvaguardar la moral, las buenas costumbres, la familia, la religión. Esta violencia es consecuencia de otra, la social, y nos es aplicada por atrevernos a desafiar el mandato social de lo que tenemos que ser y hacer”<sup>22</sup>*

Las transiciones sexo-genéricas son un paradigma importante a tener en cuenta en el momento de hablar de los cuerpos, fronteras y emancipaciones. Las dinámicas de control se apuntan sobre estos cuerpos pero ellos las desafían. ¿Será por sobrevivencia o por la búsqueda de un camino de liberación? Me gusta lo que Brisson señala *‘la migración es la huida delante de la muerte. Es el camino que salva’*<sup>23</sup> y es que los cuerpos que migran, lo hacen por un anhelo y consciencia de una vida digna y plena; por el anhelo de estar mejor, no creo que por otras razones.

<sup>21</sup> Berkins, Lohana, *El itinerario político del travestismo*, en Maffia, Diana (ed.), *Sexualidades migrantes: género y transgénero*, Feminaria editora, Argentina, 2003, p. 135.

<sup>22</sup> Ibid, p. 136.

<sup>23</sup> Brisson, op. cit., p. 5.

## La teología y los cuerpos en tránsito

Para concluir este artículo quiero sugerir algunas pautas acerca de cómo lo anteriormente planteado aporta a nuestro quehacer teológico. Para problematizarlo pregunto ¿qué papel juegan nuestras teologías en los cuerpos y viceversa?; ¿hasta donde nuestras teologías aportan en la construcción de fronteras y violencias?; ¿son nuestras teologías normativas?; ¿se mueven nuestras teologías? Considero que la mayoría de nuestras teologías han aportado en las opresiones y represiones de los cuerpos. Se circunscriben como leyes que ponen límites y determinan la frontera entre la exclusión-violencia y la inclusión-benevolencia. El teólogo brasileño André Musskopf dice al respecto:

*“La historia del cristianismo es la historia de un cuerpo mutilado. De cuerpos mutilados una y otra vez. Crucificados. Por la violencia, el hambre, la explotación, la sumisión, por las teologías del imperio y del lucro, del padre y del patrón”.*<sup>24</sup>

Efectivamente nuestras teologías muchas veces mutilan. Y resultan solo ser el ente legitimado que dicta doctrinas, interpretaciones, confesiones, enunciados, oraciones, que no cambian, que se solidifican en el tiempo y resultan ser ineficientes en los siguientes minutos. Considero que nuestras teologías hoy en día están siendo llamadas a otras dinámicas, a nuevos desafíos a partir de los cuerpos. Propongo usar como clave para la teología, a la transexualidad. Propongo una *Teología Transconciente*, que intentaré delinear a continuación:

La transconciencia es *‘un hecho político significativo que constituye un indicador de los cambios que actualmente se registran*

<sup>24</sup> Musskopf, André, *Sanguíneo y carbón: arte y teología en el cuerpo*, en Lima, Silvia Regina, Boehler, Genilma y Lars Bedurke, *Teorías queer y teologías: estar en otro lugar*, Lima, Silvia Regina. Editorial DEI, 1ª ed, San José, Costa Rica, 2013, p. 138.

en las concepciones culturales.<sup>25</sup> Implica sobrepasar lo conocido y moverse a lo no-conocido, a otras posibilidades; que la consciencia sea consciente de lo que está más allá de sus fronteras. También el prefijo *trans* significa 'al otro lado' o 'a través de', lo que mantiene la idea del transitar o de la transitoriedad, que es clave.

Entonces una *teología transconsciente* significará:

1. **Transitoriedad.** Que no sea estática en sus postulados. Debemos asumir que somos seres que nos movemos de forma constante; debemos ser conscientes en nuestras reflexiones de la transitoriedad de las ideas, de los cuerpos, sentires, problemáticas, teorías. Una teología que asuma el constante movimiento ya que los cuerpos no paran de transitar a estadios nuevos.
2. **Pluralidad.** Al igual que los cuerpos en su diversidad de variaciones, expresiones, identidades, placeres, esta teología transita por las pluralidades de cuerpos y territorios.
3. **Corporeidad.** Que sea una teología atravesada por los cuerpos y no al revés. Una teología que se mueva al son de los cuerpos y que sean estos cuerpos el acto primero y el acto último. Que sea una teología que transite por el cuerpo para externarse. Que sea interpelada por las opresiones, sentires, placeres, pensares que pasan por los cuerpos y a la vez interpele todo eso que transita por el cuerpo.
4. **Transgresión.** Una teología que atravesase todas las barreras, normas, fronteras, límites, leyes, que históricamente se han erguido. Que desafíe y salga de lo permitido. Que cuestione, sospeche e interpele a toda frontera.

<sup>25</sup> Eva Giberti, *Transgéneros: síntesis y aperturas*, en Maffia, Diana (ed.), *Sexualidades migrantes: género y transgénero*, Feminaria editora, Argentina, 2003, p. 35.

Algunos de estos postulados ya son aplicados en otras teologías del sur. Sin embargo, en el tema de lo corpóreo, creo que aún falta transitar. Nuestras teologías son estáticas, incorpóreas, en un mundo cambiante y en cuerpos cambiantes que están en activa disputa. Las teologías de la liberación nos han invitado a caminar con las y los empobrecidos, pero además de este llamado, las teologías y teorías *queer* y feministas, nos hacen el llamado a caminar por los cuerpos, los cuerpos que migran. Y creo que este aporte es pertinente y clave para enfrentar las problemáticas en la aldea global en disputa. Hoy les invito también a una *transconsciencia* que atraviesa fronteras.

Que nuestras teologías y prácticas pastorales, aporten a que los *nadies*, los *niguneados*, los que traspasan las fronteras, dejen de ser nadies y tengan el acceso a un espacio abierto, amplio, digno y libre. Que nosotras y nosotros pongamos atención a nuestros cuerpos en movimiento y seamos liberadas y liberados.

## BIBLIOGRAFÍA

- Brisson, Maryse, *Migraciones, sujetos y leyes*, Revista Pasos n° 79, Departamento Ecueménico de Investigaciones, Costa Rica, 1998.
- Cabnal, Lorena. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, colección Feminista Siempre, ACSUR Las Segovias, 2010.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Informe: Violencias contra personas LGBTI en América, 2015, p. 81, disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaPersonasLGBTI.pdf>
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, siglo XXI editores, México, 2000.
- Galeano, Eduardo. *El libro de los abrazos*, Ediciones La Cueva.

- Haker Hille, Cahill Lisa y Wainwright Elaine (eds.), *Concilium: Traficar con personas*, 341, Editorial Verbo Divino, India, 2011.
- Lima, Silvia Regina, Boehler, Genilma y Lars Bedurke, *Teorías queer y teologías: estar en otro lugar*, Editorial DEI, 1ª ed., Costa Rica, 2013.
- Maffia, Diana (ed.), *Sexualidades migrantes: género y transgénero*, Feminaria editora, Argentina, 2003.
- Morán, Sandra y López, Walter. Iniciativa de ley 'ley de identidad de género (5395)' propuesta en el congreso de la república de Guatemala, 1 de diciembre de 2017, disponible en: [https://www.congreso.gob.gt/wp-content/plugins/iniciativas-de-ley/includes/uploads/docs/1519684559\\_5395.pdf](https://www.congreso.gob.gt/wp-content/plugins/iniciativas-de-ley/includes/uploads/docs/1519684559_5395.pdf)
- Nietzsche, Federico. *Así hablaba Zaratustra*, Editores mexicanos unidos, México, 1992.

# UN NUEVO DESAFÍO PARA LA MISIÓN DE LA IGLESIA: MIGRACIONES FORZADAS POR CAUSAS AMBIENTALES

*Fernando Primo Forgioni*<sup>1</sup>

Desde el comienzo de la historia, la humanidad ha sido forzada a moverse ya sea por el carácter de los ecosistemas donde se encontraban insertas las comunidades o por algún evento extremo que resquebrajaba y trastocaba los ciclos biológicos de las criaturas que servían como sustento. Si bien estas migraciones no son de carácter novedoso, el advenimiento del llamado “progreso” o “desarrollo” ha desembocado en costosos pasivos ambientales no siempre identificados con claridad o, en otros casos, oportunamente ocultados bajo la máscara de “progreso” generado por faraónicas obras de ingeniería, traducidas en ganancias para pocos y miles de rostros ocultos y olvidados a pagar el costo de dichas obras.

Como ejemplo, abordaré un caso paradigmático —aunque no el único— de mi país natal, la Argentina: la represa de Yacyretá, cuya principal finalidad es la transformación de la energía hídrica en energía eléctrica. Está ubicada en el noreste del

<sup>1</sup> Argentino, de Villa María, provincia de Córdoba. Es ingeniero agrónomo, egresado de la Universidad Nacional de Villa María. Se desempeña como docente investigador en las cátedras de Climatología Agropecuaria y Gestión De Los Recursos Naturales II. Es voluntario en la asociación civil Comunidad y Cambio, Miqueas Joven y los grupos temáticos de la Fraternidad Teológica Latinoamericana denominados “Convivencia Ecológica” y “Movilidad Humana”.

país sobre la orilla del río Paraná, comparte la misma su ubicación con el vecino Paraguay. Está formada por un extenso embalse de agua creado artificialmente con una longitud de aproximadamente 67 kilómetros, conjuntamente con una central hidroeléctrica y algunos elevadores para peces, que escasamente funcionan.

La historia de esta mega obra de ingeniería comienza en los años 70 con el advenimiento de un ambicioso proyecto para canalización del río Paraná por su gran potencial para generación de energía hidroeléctrica. La firma del acuerdo bipartito se realizó en el año 1973, con las delineaciones finales de la misma. Desde entonces, miles de millones de familias han tenido que abandonar sus tierras natales para ser reubicados en las urbes de estos países, con consecuencias nefastas. La economía y los modos de vida de los afectados fueron paulatinamente eliminados por la represa: pescadores comerciales y de subsistencia; fabricantes artesanales de ladrillos y tejas; recolectores de juncos para techar quinchos; lavanderas; dueños de pequeños astilleros; agricultores; tanto de la margen paraguaya como de la argentina, en las provincias de Misiones y Corrientes. Debajo de las 100 mil hectáreas inundadas han quedado historias, culturas y un impacto ambiental aun no sospechado.

Según testimonios locales el río era un lugar demasiado rico. Las especies de peces como el surubí que llegaba a los 70 kilos o el dorado, hasta los 40, y muchas otras de menor tamaño. Los sistemas de “ascensor” matan a muchísimos ejemplares. Si los peces lograban subir desde la parte turbulenta eran presa fácil de los adaptados a la parte quieta. El problema no acabó aquí ya que, con la excusa del fomento del turismo, llegaron afluentes incontrolados de personas que practicaban la pesca sin un debido marco regulatorio, de contrabando. El impacto ecológico fue catastrófico ya que, además, al dejar de subir algunas especies,

especialmente el sábalo, que contribuye al alimento de especies mayores, el río comienza a perder su vida.

Yacyretá empieza a producir energía eléctrica en 1994. Aunque la inundación que forzó a miles de personas a abandonar sus hogares y sus modos de vida y que dejó bajo el agua a miles de especies y sin subsistencia a familias que hoy se encuentran atrapadas bajo la pobreza estructural en grandes ciudades, estas comunidades estaban contempladas en la ecuación económica diagramada por los gobiernos de Argentina y de Paraguay. Estas comunidades para las que los sistemas de subsistencia basados en el ciclo ecológico de ciertas especies eran la piedra angular, hoy se encuentran como migrantes forzados en las grandes ciudades del noroeste argentino y del sur paraguayo.

Ecológicamente hablando, estudios realizados por Blanco, Parera y Acerbi,<sup>2</sup> indican que estas inundaciones masivas de millones de hectáreas han provocado cambios catastróficos a nivel micro climático inclusive cambiando los regímenes de lluvias y un mayor advenimiento de casos de enfermedades poco comunes anteriormente, como el dengue o el paludismo. Sería ingenuo creer que este problema puede resolverse con una mera reorientación de las aplicaciones técnicas de la investigación científica o con cambios en las prioridades del planteamiento económico. Lo que está en juego no es este o aquel punto concreto de la relación hombre-naturaleza, sino todo el conjunto de relaciones desarrolladas por el mundo moderno occidental.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Blanco D.E., Parera, A.F. y Acerbi, M. H. (coordinación), *La Inundación Silenciosa. El aumento de las aguas en los esteros del Iberá: la nueva amenaza de la Represa Yacyretá*, versión ampliada y actualizada, Fundación Vida Silvestre Argentina, Buenos Aires, 2003.

<sup>3</sup> García Rubio, A. *Unidade na pluralidade*, Ed. Paulinas, Sao Paulo, Brasil, 1989.

## Un acercamiento a los sufrimientos actuales

En el capítulo 8 de la epístola a los romanos el apóstol Pablo comenta acerca de los sufrimientos actuales en contraposición con la gloria futura, menciona los sufrimientos que viven actualmente los hijos de Dios, pero también la creación misma. Particularmente, en el versículo 19 se hace referencia a que “*La creación aguarda con ansiedad*”. Este versículo personifica a la creación porque la describe como si fuera una persona, la coloca en un lugar de espera, aguardando un cambio y ansiando la manifestación de los hijos de Dios.

Por el contexto del versículo 18, se infiere a que se hace referencia al regreso de Jesucristo en su segunda venida. Por otro lado, el versículo 20, nos dice que la creación “*Fue sometida a frustración*”. Se condice con el juicio de Dios (Gn 3) que recae sobre el orden natural a continuación de la desobediencia de Adán. La tierra misma fue declarada maldita a causa del alejamiento de la humanidad por la desobediencia. Como consecuencia, la tierra habría de producir cardos y espinas, de modo que Adán y sus descendientes obtendrían el alimento solo con penosos trabajos y sudor de la frente. El resultado de la maldición de Dios es descrito con la palabra “MATAIOTES” que, en esta versión, se traduce como ‘frustración’. Otras la traducen como vanidad, futilidad, falta de propósito, perder su verdadera finalidad. Esta es la palabra que los traductores de la versión de los setenta usaron para traducir del hebreo las palabras del Eclesiastés, cuando el autor reiteradamente dice: “*Vanidad de vanidades, todo es vanidad*” y que la Nueva Versión Internacional traduce como “*Lo más absurdo de lo absurdo, todo es un absurdo*”.

Del texto de Pablo podríamos inferir que la creación está sometida a frustración o vanidad. Eso es lo que vemos cuando contemplamos el rostro de miles de personas que deben abando-

nar sus hogares por causas ambientales. En el versículo 21, Pablo continúa: *“La creación misma ha de ser liberada de la corrupción que la esclaviza, para alcanzar la gloriosa libertad de los hijos de Dios”*. De este versículo podemos obtener dos claves, una positiva y otra negativa. Esta nos confronta con la realidad del mundo que nos rodea porque la naturaleza está corrompida, sujeta a desintegración y frustración. La contrapartida de carácter positivo, es que será liberada para alcanzar la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Este mensaje es de esperanza para la creación porque se mueve de la esclavitud a la libertad, de la corrupción a la gloria. El apóstol hace referencia a que la creación compartirá la gloria de Dios, que es a su vez la gloria de Cristo.

## La creación en sus comienzos

En Romanos 8. 22 (NVI) nos dice que *“La creación gime como si tuviera dolores de parto”*. Pero debemos preguntarnos si esto siempre fue así. Al remontarnos al Génesis, desde el capítulo 1 y 2 podemos extraer algunas consideraciones como, por ejemplo, la eternidad de Dios (Gn 1.1), la existencia del universo por su propio mandato (Gn 1.3), la complacencia de Dios para con su obra (Gn 1.10, 12, 18, 21,25). En un segundo momento, el lugar del hombre en estos designios divinos. El hombre no es Dios, fue hecho de la tierra (Gn 2.7). En este versículo el autor utiliza un juego de palabras (*adamah*) para destacar así el inseparable vínculo entre el ser humano y la tierra. A su vez, el hombre lleva la impronta divina (Gn 1.26) bajo la soberanía de Dios. Génesis insiste muy enfáticamente en la complacencia divina (Gn 1.10, 12, 18, 21,25). La frase se repite, rítmicamente, como conclusión dramática de cada día. Y el sentido del adjetivo “Bueno” no es solamente ético, sino también estético. Lo que hizo es bello, pero también cumple

eficazmente la intención divina. El teólogo Juan Stam comenta al respecto: “*Si hay algo claro en los relatos de la creación, es que solo Dios es creador y señor del mundo*”.<sup>4</sup>

Los humanos pertenecemos al mismo orden creado que la tierra y los animales y no podemos ser amos y señores de lo que no hemos creado. Es Dios quien encomienda y comparte su dominio con nosotros y nos permite, en su nombre, ayudarlo a administrar el mundo, a cuidarlo y a llenarlo. Nos ha puesto como su imagen real en todas partes de su territorio, haciéndonos los representantes autorizados para llevar adelante sus mismos propósitos para su creación, pero jamás para destruirla o dañarla. En Gn 2.15, la expresión ‘lo cuidará’ = ‘La guardará’, en hebreo es ‘*shamar*’. Puede entenderse como un encargo sacerdotal de cuidar el “Jardín de Dios”, como un lugar sagrado. Es decir que Dios nos encarga la vocación sacerdotal, como cristianos, de una mayordomía fiel de la creación y de la ecología. Como imagen de Dios somos mayordomos, pero no dueños del mundo.

## La caída

Entonces cabe la pregunta, ¿qué es lo que anduvo mal? El capítulo 3 de Génesis aporta claridad al respecto. Nos habla de la caída, de la desobediencia del ser humano, nos explica que todas las penalidades y miserias que nos afligen a los hombres no corresponden al designio original de Dios. Al transgredir el mandamiento divino, el hombre se privó voluntariamente de los dones que Dios le ofrecía (Gn 2.17). Y, como consecuencia de su pretensión de ser

<sup>4</sup> Stam, J., *Las buenas Nuevas de la Creación*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, Argentina, 2003, p. 27.

igual a Dios, lo único que experimentó fue su propia desnudez, es decir, su indignidad absoluta (Gn 3.10).

Según lo visto en Gn 1 y 2, el hombre había sido creado y puesto en el universo, para vivir en un estado de absoluto bienestar y paz (*shalom*), en íntima relación con el Creador, con su prójimo y con la creación toda. Con la caída, este sentido de existencia se pierde y también el de la creación. Se rompe la armonía que existía con Dios y con el universo. Todo se transforma en vanidad, como se expresa en Romanos y en el Eclesiastés. Es decir que la rebelión contra Dios, el pecado, se transforma en una rebelión contra nuestra propia humanidad. En su escrito “Creación, ética y problemática contemporánea” Juan Stam nos comparte:<sup>5</sup>

*“Según muchos pasajes bíblicos, la humanidad y la creación entera compartimos un destino común (Isa 11.6-9; Rom 8; Apoc 21-22). Cuando nosotros practicamos violencia e injusticia, se enluta y se contamina la tierra (Os 4.1-3; Isa 24.5) y la creación gime (Rom 8.19-22). Este profundo sentido de nuestra identificación ontológica con la tierra y los animales, que hoy día nos parece muy folklórico en los pueblos indígenas, es de hecho totalmente bíblico, pero se ha perdido en nuestra sociedad occidental urbanizada e industrializada”.*

Eso ocurrió con la desobediencia de Adán y Eva, así también se rompió la relación entre ellos. Dios crea el universo sobre leyes que estamos obligados a respetar, igual que en el caso de los demás mandamientos que nos dio. Cuando abusamos de la tierra, nos envilecemos y también envilecemos a la tierra. Cuando nos creemos dueños soberanos de la tierra para explotarla, volvemos

<sup>5</sup> Stam, J., *Creación, ética y problemática contemporánea. Teología y Cultura*, año 1, Volumen I, 2004, p. 24.

a repetir el mismo pecado de Génesis 3, el de querer erigirnos en dioses, dueños de la creación y no mayordomos, al poner nuestra ley por encima de la ley de Dios y volver a romper nuestra relación con dios y con la tierra.

## Esperanza en medio del caos

El precedente marcado en el Antiguo Testamento por el profeta Isaías (Is 11) sobre la creación restaurada describe que:

*“El lobo vivirá con el cordero  
El leopardo se echará con el cabrito  
y juntos andarán el ternero y el cachorro de león  
Y un niño pequeño los guiará.  
La vaca pastará con la osa  
Sus crías se echarán juntas  
Y el león comerá paja como el buey  
Jugará el niño de pecho junto a la cueva de la cobra  
Y el recién nacido meterá la mano en el nido de la víbora”.*

Ofrece la promesa de que el enviado de Dios traería un reinado de paz, de *shalom*, en el que las relaciones armónicas fueran como al principio. El Nuevo Testamento nos clarifica sobre la misión de este enviado de Dios que ha llegado a deshacer las obras del diablo, a hacer nuevas todas las cosas y a traer un mensaje de esperanza (1 Jn 3.8). El Cristo que sus discípulos habían conocido en la carne, con quien algunos habían convivido y caminado por los montes y valles de Palestina, ese mismo Jesús es el creador del universo, quien hizo todas las cosas, por esto, el viento y las tempestades le obedecen a su orden de detención (Mt 8. 23-27). Este Jesús ha llegado a restaurar la armonía original. Colosenses

1. 15-20, hace énfasis en la acción de Cristo como Creador y Sustentador del Universo, en la tarea de Jesús como reconciliador en Él de todas las cosas: del Hombre con Dios, del hombre con su prójimo, del hombre con la Creación.

Jesús cumplió la misión que Dios Padre le había encomendado volviendo a la Gloria, dejándonos la promesa, de su regreso, al final de los tiempos. (Jn 14.1-3; Hechos 1.11). Es por ello que, quienes creemos en Jesús, estamos esperando su regreso glorioso, aunque todavía sufrimos, nosotros y la creación, esperando el día glorioso de su segunda venida (Rom.8).

## Desafíos para la iglesia

Si bien nos encontramos en el ya (redimidos por Cristo en la Cruz), pero todavía no (redención total en la segunda venida del Señor), estamos en un punto clave de la historia humana (ecológicamente hablando). “*Un cielo nuevo y una tierra nueva*”, palabras que recuerdan la primera página del Génesis en la Biblia. El plan de Dios va a terminar con una versión revisada de la primera Creación. El Apocalipsis no termina con un fin, sino con un comienzo. Finaliza la primera edición y aparece una nueva, una mejorada, con un nuevo orden prometido por Dios. El Cristo proclamado por el evangelio es el Señor de todos, en quien Dios ha actuado definitivamente en la historia a fin de formar una nueva humanidad. Juan Stam comenta al respecto:<sup>6</sup>

*“En la salvación Dios nos restaura a la imagen y semejanza de quien nos creó. Nuestra salvación es en el sentido bíblico del térmi-*

<sup>6</sup> Stam, J., *Las buenas Nuevas de la Creación*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, Argentina, 2003, pp. 37; 44.

*no, una auténtica humanización. (...)El propósito de Dios es que lleguemos a ser plenamente humanos. Que tengamos la plena dignidad de seres humanos". (...)Esa utopía, en lugar de aislarnos de nuestra realidad debe involucrarnos profundamente en sus justas causas. Debe convertirnos en eternos rebeldes, siempre disconformes con las condiciones de pecado que nos rodean y que contradicen nuestra esperanza del Reino de Dios y su justicia".*

Dios nos invita a que vivamos guiados por el Espíritu Santo y gracias a lo que Jesús hizo en su obra redentora. ¿Que implica entonces ser auténticos mayordomos? Al tiempo que escribo estas líneas se publica el último informe especial del IPCC (*Intergovernmental Panel On Climate Change*). La misma alerta que tan solo disponemos hasta el año 2030 para dar un giro radical en nuestra conducta y así detener el aumento de temperatura global provocado por emisiones de GEI (gases efecto invernadero). El cambio climático, tantas veces relegado a un segundo plano en favor de debates de corto plazo y escaso recorrido, es el gran reto económico y social del siglo XXI.

Según el último informe publicado por el Banco Mundial (2018) se espera que hacia el año 2050, 143 millones de personas se conviertan en migrantes internos dentro de sus países. Tan solo en Latinoamérica y el Caribe una de las regiones más golpeadas por este fenómeno se estima que hasta 17 millones de personas tendrán que migrar dentro de su país, especialmente en las regiones de México y el Caribe. Siguiendo la línea de investigación del Banco Mundial y el IPCC, los países más pobres serán quienes se vean más afectados, en gran parte debido a que la población no cuenta con los recursos político-económicos para hacer frente a dicho fenómeno, comprometiendo seriamente la subsistencia de sus pueblos.

Para no repetir casos como Yacyretá, o El Chocón, en el sur argentino. La comunidad wichi-toba del Impenetrable, en el Cha-

co-salteño del norte argentino, se encuentra actualmente sufriendo los efectos de la depredación ambiental y el cambio climático a manos de capitales extranjeros y nacionales, fuertemente defendidos por los gobiernos de turno. Es crucial que los cristianos unamos esfuerzos en esta esfera.

Primeramente, cualquier clase de cambio recaería sobre uno mismo, ¿cómo cambiar el mundo sin antes cambiar uno mismo? Nuestro modo de vida nos dará muchas pistas acerca de si llevamos una vida buscando la justicia ecológica. Algunas preguntas básicas resultarían clave, ¿uso el transporte público o solo utilizo mi auto para desplazarme?, ¿camino, uso mi bicicleta?, cuando consumo algo, ¿pienso de dónde ha venido o cómo ha sido obtenido o en la disposición final que tendrá ese residuo? Al terminar esta breve evaluación de carácter personal deberíamos escalar a una nueva esfera, pensar en mi comunidad de fe, de qué forma podría impactar mi comunidad de fe, llevando justicia ambiental al lugar donde vivo.

Es menester que los cristianos perdamos el miedo a organizarnos y mezclarnos con organizaciones seculares o a proponer intervenciones políticas en nuestros estados pues es allí donde debemos hacer incidencia buscando el reino de Dios y su justicia. La historia de los conflictos ambientales nos ha enseñado que los impactos ambientales negativos solo pueden detenerse luego de una gran intervención civil, que se empodera en pro de sus derechos, que de otra manera serían totalmente vulnerados.

Nuestra conciencia debe escapar a esa visión sesgada como iglesia, la de los cristianos encerrados en nuestras paredes del templo para brindar asistencialismo al tiempo que reparten Biblias como panaceas, citando versículos bíblicos de manera aislada y vana, como cajas de música que repiten una misma melodía una y otra vez. Como comunidad podemos brindar espacios de sensibilización a la población sobre ciertas problemáticas, participar de los colectivos sociales que protestan en torno a conflictos

ambientales, desde nuestro lugar, con cualesquiera que sean las herramientas que contemos, técnicas, económicas, o simplemente estar allí, escuchando y apoyando la iniciativa.

Existen hoy por hoy iglesias donde se trabaja en iniciativas como centros de reciclaje que generan trabajo para gente que no posee medios económicos de subsistencia. Por otro lado, existe una carencia abismal (al menos en mi país) de cristianos en los espacios de ciencia (universidades y centros de investigación), la tarea de investigación y docencia son ejes fundamentales de la misión de la iglesia. Debemos dejar a un lado ese anticuado sentido de fe versus ciencia que tanto atormenta a muchas comunidades porque la ciencia es una herramienta que nos brinda mejores posibilidades para enfrentar y entender este tipo de problemáticas. Debemos poner al servicio de nuestro prójimo y de Dios esta herramienta.

Por último, pero no menos importante, debemos aprovechar los saberes locales, hartamente aplastados, como se refería Stam, por este énfasis occidental de protocristianismo modelo.<sup>7</sup> ¡Cuánto camino nos queda por aprender de estas comunidades locales que han convivido tantos años en sus ecosistemas sin perjudicarlos! Esta es una tarea sobre la cual no podemos desviar la mirada, El Señor ya se ha pronunciado a través del profeta Miqueas (Mq 6.8) sobre lo que se espera de nosotros:

*“¡Ya se te ha declarado lo que es bueno!  
Ya se te ha dicho lo que de ti espera el Señor:  
Practicar la justicia,  
amar la misericordia,  
y humillarte ante tu Dios”.*

<sup>7</sup> Stam, J., *Creación, ética y problemática contemporánea. Teología y Cultura*, año 1, Volumen I, 2004.

Reitero que no es un llamado a grandes héroes en solitario, es un llamado en comunidad y este Dios que nos ha puesto en esta comunidad que está en camino a ser completamente restaurada, desea que nosotros seamos parte activa de este plan. Juan de Patmos en Apocalipsis 21.5 escribe:

*“El que estaba sentado en el trono dijo: ¡Yo hago nuevas todas las cosas! Y añadió: Escribe, porque estas palabras son verdaderas y dignas de confianza.”*

Esta redención total, este “ya pero todavía no”, nos interpela a la participación activa como acto de redención, como iglesia cuerpo de Cristo, la frase “yo hago nueva todas las cosas”, debe entenderse como un proceso participativo y comunitario en el cual nos encontramos hoy, es este caminar en busca de justicia ecológica y relaciones restauradas al que nos dirigimos puesto que sus palabras son dignas de confianza.

*“El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias”.*  
(Ap 2.11 a)

## BIBLIOGRAFÍA

- Blanco D.E., Parera, A.F. y Acerbi, M. H. (coordinación), *La Inundación Silenciosa. El aumento de las aguas en los esteros del Iberá: la nueva amenaza de la Represa Yacretá*, versión ampliada y actualizada, Fundación Vida Silvestre Argentina, 2003, Buenos Aires.
- García Rubio, A. *Unidade na pluralidade*, Ed. Paulinas, Sao Paulo, Brasil, 1989.
- Rigaud, Kanta Kumari; de Sherbinin, Alex; Jones, Bryan; Berg-

mann, Jonas; Clement, Viviane; Ober, Kayly; Schewe, Jacob; Adamo, Susana; McCusker, Brent; Heuser, Silke; Midgley, Amelia, Groundswell, *Preparing for Internal Climate Migration*, World Bank, Washington, DC, World Bank, 2018, disponible en <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/29461> Licence: CC BY 3.0 IGO.

Stam, J., *Las buenas Nuevas de la Creación*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, Argentina, 2003.

Stam, J., *Creación, ética y problemática contemporánea. Teología y Cultura*, año 1, Volumen I, 2004.

# **DESPLAZAMIENTO Y SALVACIÓN: UNA RELECTURA DE FILIPENSES 2 DESDE LA PERSPECTIVA DEL MIGRANTE Y SUS IMPLICACIONES PARA EL QUEHACER DE LA IGLESIA**

*Wilmer Estrada Carrasquillo*<sup>1</sup>

## **Introducción**

Sin duda alguna, la historia cristiana se desarrolla entre la experiencia de la fe y el desplazamiento. Muy temprano en la historia bíblica, vemos cómo Adán y Eva fueron expulsados del Edén como resultado de su desobediencia. Como provisión a esta realidad y a la incapacidad de redención por medio de sacrificios expiatorios, Dios se desplazó en Jesús con la misión de congregarnos –de regresarnos al lugar (pre)determinado– esto es, a la común-uniión en la cual fuimos creados. Esta perspectiva realiza una realidad soteriológica del éxodo.

Con esto en mente, esta presentación ofrece una relectura del himno cristológico en Filipenses 2, con el fin de presentar un acercamiento teológico que repiensa la doctrina de la salvación como un acto de desplazamiento por amor del alejado

<sup>1</sup> Ministro ordenado de la Iglesia de Dios en Cleveland, Se desempeña como profesor asistente de Teología Práctica y como director del Centro para Estudios Latinos en el Seminario Teológico Pentecostal (PTS). Obtuvo una licenciatura en Comunicaciones de la Universidad del Sagrado Corazón; una maestría en Divinidades del Seminario Teológico Pentecostal (PTS); y un doctorado en filosofía en Teología Contextual del Seminario Teológico Asbury (ATS). Actualmente, vive en Cleveland, con su esposa Laura y sus tres hijas, Kalani, Mía y Valeria.

y nuestro compromiso con aquellos y aquellas que sufren por este proceso.

## Mi experiencia

La experiencia del desplazamiento, ya sea forzoso o voluntario, el dejar atrás lo que es normal, cómodo y conocido; por experimentar lo extraño y la incomodidad, cambia nuestra perspectiva de la vida. Confieso que esa ha sido mi experiencia desde que me mudé a Estados Unidos de América en enero de 2011.<sup>2</sup> Inmediatamente aprendí que las interacciones y las relaciones interpersonales son fundamentales para nuestra humanidad.<sup>3</sup> En otras palabras, las relaciones nos hacen humanos.

Mi conocimiento sobre la realidad hispana-latina en Estados Unidos era limitado. Pero no me tomaría mucho tiempo conocer los retos de la diáspora o la migración hispana-latina. Bastó con hacer algunas diligencias para comenzar a entender. Lo que puedo afirmar ahora es que no importa si la decisión de llegar a EUA fue forzada o voluntaria existen muchas congruencias entre la comunidad hispana-latina documentada y la no documentada. Una de estas es, y quizás la que alimenta todas las demás, la marginación por parte de la cultura dominante debido a la influencia (in)directa de mantener la integridad homogénea “americana”.<sup>4</sup> Curiosamente, aunque la cultura dominante an-

<sup>2</sup> Vale la pena aclarar que esta experiencia de desplazamiento se da en un contexto muy distinto, ya que a los puertorriqueños se les impuso la ciudadanía americana en 1917, como parte de la Ley Jones.

<sup>3</sup> Cuando vivimos en una zona conocida damos por sentado muchas cosas que son extrañas al momento que somos desplazados.

<sup>4</sup> Martínez, Juan Francisco, *Latinos Protestantes: historia, presente y futuro en Estados Unidos*, Grand Rapid, MI: Kerygma Publicaciones, 2017.

glosajona y blanca está perdiendo terreno, esta no ha perdido su espíritu homogéneo –y el gobierno de turno ha subrayado aún más tal pensamiento. Esta es una de las razones que explica la marginación norteamericana y la ignorancia sobre el desplazamiento migratorio, independientemente de la nación o población que representan.

Como ya mencioné, el desplazamiento humano es una clara realidad en la historia bíblica. Este es uno de los temas recurrentes: el continuo llamado para vivir como extranjeros y peregrinos.<sup>5</sup> Entendiendo esta naturaleza innegable en la vida cristiana, Miroslav Volf menciona que la comunidad cristiana no debe sorprenderse de tal realidad.<sup>6</sup> Para Volf, la comunidad cristiana, no puede mostrarse indiferente ante la realidad del desplazamiento. Si mi lectura de Volf es correcta, creo que lo que este afirma es que nuestra identidad como comunidad cristiana está interrelacionada con el desplazamiento. En cierta manera, esta es la invitación que el apóstol Pablo le hace la comunidad en Filipos.

## Desplazamiento y salvación

El desplazamiento de Dios hacia nosotros, por medio de la encarnación, subraya su amor y su carácter soteriológico. Aunque hay varios textos que hablan sobre este evento, la carta de Pablo a la iglesia en Filipos sirve como un marco claro y contundente del amor de Dios al desplazado.

<sup>5</sup> Una simple mirada al texto bíblico nos revela esta realidad en las vidas de Abraham, Jacob, José, Moisés, los israelitas, Ruth, Esther, los profetas, Juan, Cristo, los doce y la iglesia. Todos son llamados a salir.

<sup>6</sup> Volf, Miroslav, *Soft Difference: Theological Reflections on the Relation between Church and Culture in 1 Peter*, *Ex Auditu*, 10 (1994), pp. 15–30.

Antes de compartir mi lectura de Filipenses 2.6-8, un comentario sobre el carácter social de Pablo es útil. Aunque sus cartas fueron escritas desde la distancia, Pablo siempre tuvo el deseo y la necesidad de estar entre la gente. Por ejemplo, en su carta a la iglesia en Roma, Pablo expresa su deseo de estar entre ellos al declarar: “*Porque anhelo verlos*” (Ro 1.11).<sup>7</sup> Entendiendo la distancia entre él y sus lectores, Pablo les deja saber cuánto anhela estar entre ellos. Curiosamente, al hacer esto, se estaba haciendo presente. Craig Keener afirma: “*El deseo de ver a un amigo era un asunto el cual se mencionaba en las cartas antiguas para transmitir entre el escritor y el lector, un sentido de presencia aun cuando la distancia fuera grande*”.<sup>8</sup> Pero el deseo de estar entre ellos era más que un acto de presencia. Pablo agregó: “*para que cuando esté entre ustedes nos confortemos mutuamente, cada uno por la fe del otro, tanto la de ustedes como la mía*” (Ro 1.12). Pablo no solo está afirmando su deseo de acompañar a la iglesia y de animarlos, sino que también afirma la importancia de la iglesia en su vida. Para Pablo, el acompañamiento es una vía en dos direcciones. A pesar de que él tiene las credenciales para desempeñar el papel de quien da, Pablo entiende que “*no hay nadie tan pobre en la iglesia de Cristo que no pueda impartir algo de valor*”.<sup>9</sup>

Esta actitud de querer estar con sus lectores no solo está presente en la carta a la iglesia en Roma, sino que también está presente en otras cartas paulinas. Otro ejemplo se encuentra en 1

<sup>7</sup> A menos que se indique lo contrario, las citas bíblicas son tomadas de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, The Lockman Foundation, 2005. Usada con permiso.

<sup>8</sup> Keener, Craig S., *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, 2nd edition, Downers Grove, IVP Academic, Illinois, 2014, p. 414. Las citas de este libro son traducción propia.

<sup>9</sup> Fausset, Jamieson, A. R., & Brown, D., *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible (Ro 1:12)*, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc, 2014, consultado el 17 de mayo de 2014. Las citas de este libro son traducción propia.

Corintios 16.7. Ahí Pablo dice: *“Pues no deseo verlos ahora sólo de paso, porque espero permanecer con ustedes por algún tiempo, si el Señor me lo permite”*. Es posible que Pablo esté haciendo referencia a una visita previa, la cual quizás fue corta. Sin embargo, la próxima vez, espera estar con ellos por más tiempo. Por otro lado, cuando le era imposible garantizar su presencia, Pablo hizo provisión a través de otras personas. Por ejemplo, en sus comentarios finales en la carta a los Efesios, dice que reciba a Tíquico, *“a quien he enviado a ustedes precisamente para esto, para que sepan de nosotros y para que consuele sus corazones”* (Ef 6.22).

El ministerio de Pablo está lleno de ejemplos que afirman la naturaleza relacional del evangelio, sin embargo, en Filipenses 2, Pablo presenta la encarnación de Cristo como el ejemplo principal. Pablo comienza diciendo: *“Haya, pues, en ustedes esta actitud (esta manera de pensar) que hubo también en Cristo Jesús”* (Flp 2.5). Inmediatamente, Pablo explica lo que quiso decir. *“El cual, aunque existía en forma de Dios, no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse”* (v.6). La afirmación de la preexistencia de Cristo no solo ayuda a establecer la naturaleza divina de Jesús, sino también, indica que Jesús estaba a punto de experimentar un desplazamiento. Aunque tenía la autoridad de aferrarse a su trascendencia (estar en la forma de Dios), Jesús se desplazó voluntariamente. En contraste con el versículo 3, donde dice: *“No hagan nada por egoísmo (rivalidad) o por vanagloria”*, Pablo le *“recuerda a la iglesia en Filipos que todo lo que Cristo hizo para su salvación fue exactamente lo contrario”*.<sup>10</sup> Lo hizo en humildad y amor voluntario.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Fee, Gordon D., *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids, Mich, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 202. Las citas de este libro son traducción propia.

<sup>11</sup> Osiek, Carolyn, *Abingdon New Testament Commentaries: Philippians & Philemon*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville, TN, Abingdon

No olvidemos que el argumento de Pablo es presentar a Cristo como el ejemplo de servicio, y lo hace, usando la encarnación.<sup>12</sup> Pablo describe el evento usando tres términos particulares los cuales proponen un movimiento intencional hacia el necesitado. Siguiendo la línea de pensamiento de Carolyn Osiek, estos tres términos deben tomarse como una triada interconectada y voluntaria. Pablo comienza esta triada diciendo, en el texto griego “*morfen doulou labōn*”, que puede traducirse como ‘*tomar la forma de un siervo*’. Su desplazamiento comenzó al tomar la forma del desplazado. En otras palabras, Cristo, con amor y voluntariamente, decidió desplazarse de lo eterno a lo temporal. Por lo tanto, al leer este texto con la perspectiva del migrante, es posible decir que la salvación no se da desde la distancia, sino que toma la forma (o el rol<sup>13</sup>) del otro. En resumen, el servicio al prójimo no comienza pidiendo al otro que sean como nosotros sino que, por el contrario, comienza tomando voluntariamente su forma o rol.

En el verso 7, Pablo continúa la descripción del desplazamiento de Jesús. En esta ocasión añade ‘*en omoiōmati anthrōpōn genomenos*’, que puede traducirse como hecho en semejanza humana. Craig Keener afirma que este segundo movimiento es paralelo al primero. Sospecho que al usar el término paralelo, en lugar de indicar dos eventos que no intersectan, Keener quiere decir que existe una correspondencia entre tomar la forma de siervo y hacerse a semejanza humana. Por lo tanto, para Pablo, hay un movimiento natural en la encarnación de Cristo que va desde la toma voluntaria de la forma hacia la semejanza. En otras palabras, el desplaza-

Press, 2000. Ella explica que el verbo ‘vaciar’, *ekenosen*, es modificado por *heauton*. Por lo tanto, el sentido es activo, Cristo fue obligado, lo hizo por su propia elección. Las citas de este libro son traducción propia.

<sup>12</sup> Keener, p. 560.

<sup>13</sup> Keener, p. 560.

miento de Cristo es intencional. Cristo fue intencional al venir y morar entre nosotros. Su amor por su creación lo acercó. El amor intencional va más allá de los límites desde donde comenzó todo.<sup>14</sup>

Pablo termina su explicación diciendo en el versículo 8 ‘*schemati heuretheis os anthropos*’, una traducción podría ser la de ‘se encontró a sí mismo como humano’. El desplazamiento de Cristo termina (aunque también comienza su vida en este mundo) encontrándose a sí mismo como humano. El desplazamiento de Cristo a este mundo no se completaría en su totalidad con solo tomar el rol de la humanidad o tener la imagen de la humanidad, eso tendría implicaciones soteriológicas catastróficas. Cristo debía encontrarse con la plenitud de lo que significaba ser humano. Solo así, siendo plenamente un ser humano, según San Atanasio, la “*muerte pueda ser destruida de una vez y por todas, y que los hombres [y mujeres] puedan ser renovados*”.<sup>15</sup> ¡Jesús se comprometió a sí mismo! Su amor por la humanidad fue tal que se desplazó hasta el punto de aceptar “*la realidad de su la humanidad*”.<sup>16</sup> Finalmente, Pablo culmina el verso 8 afirmando el objetivo del desplazamiento de Cristo. Su desplazamiento fue por la salvación del desplazado. Dios tenía un plan redentor y Cristo sería el siervo despreciado (Is 53) que cumpliría la misión. Cristo llegó a ser “*haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz*” (Flp 2.8) para el “*sino más bien los intereses de los demás*” (Flp 2.4).

<sup>14</sup> Roberta C. Bondi, *To Love as God Loves: Conversations with the Early Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1987. En palabras de Roberta Bondi, “*nunca podemos en nuestro amor humano alcanzar el límite de nuestra capacidad de amar. Esto significa que, aunque podamos amar por completo en cualquier momento, no es el amor perfecto a menos que el amor siga creciendo*”. Las citas de este libro son traducción propia.

<sup>15</sup> Athanasius of Alexandria, *On the Incarnation*, Create Space Independent Publishing Platform, 2016, p. 29. Las citas de este libro son traducción propia.

<sup>16</sup> Fee, p. 215.

## **Implicaciones eclesiológicas: una perspectiva pentecostal latina**

Desde las últimas elecciones generales en EUA, el tema de la otredad se ha intensificado en formas que nunca había experimentado. Esta realidad nos desafía con preguntas tales como, ¿qué significa amar al otro en un contexto como este? ¿Cómo debe responder la iglesia en un momento en que el nacionalismo y la política pueden tener prioridad sobre nuestra responsabilidad cristiana hacia el otro? Utilizando el consejo de Pablo, quiero sugerir algunas respuestas iniciales a estas preguntas.

### **El desplazamiento como una actividad natural de la iglesia**

La iglesia debe ser un anticipo del reino de Dios aquí y ahora. Tal presencia icónica es posible porque la iglesia no nace de ella misma, sino que ha sido llamada por el Padre en Cristo y en el poder del Espíritu Santo. Esto no significa que la iglesia es ontológicamente igual a Dios, pero se puede afirmar que comparte la naturaleza relacional en Dios. Leonardo Boff afirma esto argumentando que cada ser humano, como una criatura hecha a imagen y semejanza del Dios trino, siempre tendrá una necesidad de otros humanos.<sup>17</sup> Por lo tanto, la condición humana presupone que todos los seres humanos son seres sociales y que se necesitan unos a otros.

Como resultado, la iglesia debe encarnarse en la realidad del otro debido a su relación intrínseca con el Dios trino. Tal como Dios hizo con nosotros, estamos llamados a hacer con los demás.

<sup>17</sup> Leonardo Boff, *Trinity and Society*, Eugene, Ore, Wipf & Stock Pub, 2005, p. 149. Las citas de este libro son traducción propia.

El carácter del desplazamiento debe manifestarse como una corriente natural que fluye de la comunidad que se ha convertido en parte del cuerpo de Cristo. En palabras de René Padilla, una iglesia integral debe ser impulsada por una espiritualidad integral. Esta plenitud espiritual no solo está relacionada con la vida interior de la iglesia, sino que también exige una agenda misionera que tenga en su horizonte la participación de la iglesia en los espacios públicos como parte de la sociedad civil.<sup>18</sup> Consecuentemente, la iglesia debe entender que ha sido llamada a estar en el mundo, aunque no sea del mundo. Por lo tanto, por su naturaleza relacional, la iglesia se convierte en un signo sacramental en el mundo y una puerta abierta para el necesitado.

### **El desplazamiento como compromiso de la Iglesia**

Según el apóstol Pablo, Cristo no solo actuó voluntariamente, también actuó en obediencia. Se humilló hasta morir en la cruz. La obediencia alimentó el compromiso de Cristo durante el desplazamiento y durante su ministerio. Pero el compromiso es doloroso, nos lleva a lugares que nunca hemos imaginado. Sin embargo, como estamos comprometidos, continuamos avanzando. Esto solo sucede cuando el amor guía nuestro deseo de desplazarnos. Hablando sobre el impacto de las relaciones interpersonales, Wm. Curtis Holtzen sugiere que, una relación, como la que Pablo le recomienda a los de Filipos, conlleva amor profundo y un fuerte compromiso.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Padilla, René, Prefacio, en López Rodríguez, Darío, *Pentecostalismo y misión integral: teología del espíritu, teología de la vida*, Ediciones Puma, Lima, Perú, 2008, p. 7.

<sup>19</sup> Montgomery, B., Oord, T. J., Winslow, K., *Relational Theology: A Contemporary Introduction*, Point Loma Press and Wipf & Stock Pub, San Diego, CA, 2012.

El tema del compromiso es un área en la cual a la iglesia de EUA le falta por madurar. Específicamente, al tratar el tema de las comunidades de migrantes. La comunidad latina, en los últimos treinta y cinco años, ha crecido del 6,5 por ciento de la población en EUA al 17,3 por ciento.<sup>20</sup> En principio, este porcentaje no parece grande en comparación con la población total. Sin embargo, cuando llevamos la conversación al panorama religioso de los Estados Unidos, las cosas toman una nueva perspectiva. Con estadísticas como esta, la pregunta no puede ser solamente si la iglesia necesita estar más abierta al otro, a la otra, sino también cuándo tomaremos tal responsabilidad seriamente.

## Conclusión

Este concepto de ser una iglesia que se desplaza hacia el necesitado es central en el quehacer teológico de América Latina y de la latinidad en EUA, independientemente de las herencias confesionales a las que pertenezcamos. Uno de los distintivos de nuestra teología latinoamericana es que la iglesia es responsable de encarnar el reino de Dios en medio de sus comunidades. Para que esto se de en su totalidad, debe de haber un desplazamiento de parte de la iglesia. Solo así, según Orlando Costas, la iglesia recuperará su “totalidad y eficacia” misional, a través de la integración de la teología y la praxis.<sup>21</sup>

Como resultado, la iglesia juega un papel importante en la actividad soteriológica de Dios en el mundo. Ella solo podrá

<sup>20</sup> <http://www.pewhispanic.org/2016/04/19/2014-statistical-information-on-hispanics-in-united-states/>. Las citas de este artículo son traducción propia.

<sup>21</sup> Costas, Orlando E., *The Integrity of Mission: The Inner Life and Outreach of the Church*, Harper & Row, San Francisco, 1979, p. xiii, Main Collection BV2063 .C66. Las citas de este libro son traducción propia.

cumplir este rol, siempre y cuando acepte su naturaleza misional. Costas argumenta: “Existe una relación intrínseca e inseparable entre la iglesia como tal y su llamamiento. (...) No solo es el producto de la acción redentora de Dios en el mundo, sino que desde el principio ha sido llamada a ser el instrumento del Espíritu en el lugar en donde esta ha sido plantada”.<sup>22</sup> Más aun, la iglesia está llamada a ser el signo del reino venidero. La iglesia, según Costas, “es la expresión más visible y la intérprete más fiel de nuestra época. Como la comunidad de creyentes de todos los tiempos y lugares, la iglesia encarna el reino en su vida y da testimonio de su presencia y futura misión”,<sup>23</sup> Por lo tanto, la iglesia necesita recuperar su carácter misional y así como Cristo es el portador de la imagen de Dios, la iglesia, a través del Espíritu Santo, debe llevar la imagen de quién es Cristo. Como resultado, el desplazamiento de la iglesia no es una opción. Es su naturaleza e identidad. ¡Que el Dios de la vida nos ayude a desplazarnos por aquellos y aquellas que son desplazados ante la realidad migratoria en la cual vivimos hoy!

## BIBLIOGRAFÍA

- Athanasius of Alexandria, *On the Incarnation*, Create Space Independent Publishing Platform, 2016.
- Boff, Leonardo, *Trinity and Society*, Wipf & Stock Pub, 2005.
- Bondi, Roberta C., *To Love as God Loves: Conversations with the Early Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1987.
- Costas, Orlando E., *The Church and Its Mission: A Shattering Cri-*

<sup>22</sup> Costas, Orlando, *The Church and Its Mission: A Shattering Critique from the Third World*, Wheaton, Ill, Tyndale House Publishers, 1974, p. 8. Las citas de este libro son traducción propia.

<sup>23</sup> Costas, *The Integrity of Mission*, p. 8.

- tique from the Third World*, Tyndale House Publishers, Philadelphia, 1974.
- , *The Integrity of Mission: The Inner Life and Outreach the Church*, Harper & Row, San Francisco, 1979.
- Fee, Gordon D., *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1995.
- Keener, Craig S., *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, 2nd edition, Downers Grove, Illinois, 2014.
- López Rodríguez, Darío, *Pentecostalismo y misión integral: teología del espíritu, teología de la vida*, Ediciones Puma, Lima, Perú, 2008.
- Martínez, Juan Francisco, *Latinos Protestantes: historia, presente y futuro en Estados Unidos*, Grand Rapid, Kerygma Publicaciones, 2017.
- Montgomery, B., et alter (eds.), *Relational Theology: A Contemporary Introduction*, Wipf & Stock Pub, San Diego CA, 2012.
- Osiek, Carolyn, *Abingdon New Testament Commentaries: Philipians & Philemon*, Abingdon New Testament Commentaries, Abingdon Press, Nashville, 2000.
- Volf, Miroslav, "Soft Difference: Theological Reflections on the Relation between Church and Culture in 1 Peter", *Ex Auditu*, 10, 1994.

# EL CONTINENTE AFRICANO: DE PROTAGONISTA EN LA PROPAGACIÓN DEL EVANGELIO A ESCLAVIZADO EN EL NOMBRE DE DIOS

*Rogério Donizetti Bueno*<sup>1</sup>

A lo largo de la historia, las personas han alterado y cambiado sus criterios para clasificar la ‘otredad’. Esta ‘otredad’ tiene una referencia, sin dudas, diferente de la nuestra, y se clasifica a partir de un modelo ideal dentro de un sistema racista estructurado. En el devenir histórico, este sistema fue desarrollado con un solo objetivo, de acuerdo con Husserl:<sup>2</sup> “la ‘europeización’ de todos los pueblos, incluso de las personas negras, quienes serán el centro de este texto.

Intentar enumerar y analizar los criterios que ya se han empleado para la clasificación de las personas negras, que son las ‘otras’ aquí, sería una tarea que escaparía al foco de nuestra investigación, por lo que nos centraremos en los pretextos religiosos utilizados a lo largo de la historia de la humanidad para una clasificación casi siempre negativa, cuyas consecuencias persisten más allá de ser refutada.

Según Dawson, “no existe una civilización que no haya sido levantada sobre una base religiosa”.<sup>3</sup> Entonces, de acuerdo con

<sup>1</sup> Pastor de la *Comunidade Crist Vineyard* de Campinas, tiene una especialización en historia y cultura afro-brasilera y una maestría en Educación. Ambas especializaciones otorgadas por el Centro *Universitário Salesiano de São Paulo*, UNISAL, Brasil. Es doctorando en Educación en la Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, Brasil. Contacto: donizettivineyard@hotmail.com

<sup>2</sup> Husserl, 1991.

<sup>3</sup> Dawson, 2016, p. 9-

esta perspectiva, todas las civilizaciones tienen sus cimientos en la religión. En el caso de occidente, la base cristiana es innegable; y entre todas las naciones, Portugal, “una nación atrasada, situada en la costa suroeste de Europa”,<sup>4</sup> que llegará a caracterizarse como inserta en una economía basada en la esclavitud, “que afirmó la superioridad de la civilización en la que se asienta”,<sup>5</sup> se adentraría en el mar y daría inicio al colonialismo que, de acuerdo con Ferrero,<sup>6</sup> se justifica a sí mismo con el sello de la evangelización. Al ir a los mares, aunque los objetivos portugueses no eran tan claros en relación con la subyugación de los pueblos con los que habrían entrado en contacto, el resultado fue un largo período de dominio sobre parte del continente africano que, además de la esclavitud sistemática, pasaría por un proceso de migración forzada nunca antes visto en la historia de la humanidad, que duraría hasta 1888 en Brasil.

La migración forzada tenía que estar justificada y la construcción de una imagen peyorativa de los pueblos africanos era necesaria para deshumanizar a todo un continente. Este proceso no tuvo lugar de forma abrupta, fue planificado a lo largo de los siglos y se basó en la idea de que los pueblos africanos eran “tribus muy subdesarrolladas, que llevaban una vida infrahumana, similar a la de los animales”.<sup>7</sup> En nombre de la salvación de las almas de las personas negras bajo el celo religioso, se ha cometido uno de los mayores crímenes contra la humanidad. Pero, ¿la religión cristiana o incluso el judaísmo, de donde proviene el cristianismo, legitima este espantoso y lamentable episodio de nuestra historia?

<sup>4</sup> Boxer, 2017, p. 12.

<sup>5</sup> Ferreira, 2017, p. 14.

<sup>6</sup> Ibid 4.

<sup>7</sup> Baur, 1994, p. 95

Responder a esta pregunta tal vez no sea una tarea fácil, ya que los territorios colonizados según Achile Mbembe son lugares ‘privilegiados’ en los que se pueden suspender los controles y las garantías del sistema judicial, zonas en las que la violencia del estado de excepción opera aparentemente al servicio de la ‘civilización’.<sup>8</sup> Esta violencia también se ejerce desde la religión del colonizador. Aunque por un lado los pueblos negros se vieron obligados a emigrar; por el otro, sus territorios fueron hogares de acogida para los descendientes de Abraham, y para el propio Jesús y sus padres que se refugiaron en Egipto. A partir de esto, trataremos de entender la relación de estos pueblos que son expulsados de sus territorios, pero que reciben a aquellos que en el éxodo buscaron un hogar.

## **¿Quiénes eran antes de ser transformados en pueblos negros?**

Aunque es común referirse al continente africano como el continente negro, “entre los siglos XVI y XIX, las personas ‘negras’ no se veían en África en absoluto como ‘negras’”.<sup>9</sup> Se identificaban a sí mismas según su etnia. ‘Negro/a’ era de alguna manera una construcción ‘blanca’.<sup>10</sup> Aun sabiendo que la historia de los pueblos africanos no comenzó con la llegada de los europeos, ni con la llegada de los portugueses, es innegable que, con la llegada de estos, se creó una ‘otredad’ desde la perspectiva de los pueblos blancos al denominar a las personas africanas ‘negras’. Luego se impuso la uniformidad desde la visión europea, y la diversidad

<sup>8</sup> Mbembe, 2018, p.35

<sup>9</sup> Barros, 2014, p 39.

<sup>10</sup> Barros, 2014, p 39

humana que debía ser considerada como algo natural pasó a ser vista como “una especie de monstruosidad o escándalo”.<sup>11</sup> Mientras tanto, las tecnologías permitieron mayores desplazamientos, los encuentros/contactos entre diferentes pueblos aumentaron y lo que antes era raro se hizo más frecuente, ¡y comprender a quién es diferente resultó ser una necesidad! Pero, ¿a partir de qué lugar de referencia? La construcción de la ‘otredad’ africana como la encarnación del mal ocurrió de forma continua. Para entender este proceso, debemos remitirnos al año 150 a. C., cuando Ptolomeo era el cartógrafo de Alejandro Magno, y llamó a la “moderna Etiopía [...] de Abisinia, con la que se habían perdido todos los contactos durante siglos [...] como la India Media”:<sup>12</sup>

*“Con esta concepción de fondo tan confusa del espacio geográfico, la leyenda del Pastor Juan de la India y un llamado misterioso llegan desde Etiopía. La leyenda hablaba de un poderoso monarca cristiano que era a la vez sacerdote y rey; además, reinaba sobre un imperio importante ubicado en algún lugar de las Indias”.*<sup>13</sup>

Vale la pena mencionar, por lo tanto, que existía la expectativa de un rey africano y cristiano que uniría sus fuerzas a las de los reyes europeos en la lucha contra la expansión del islam, ya que tenía “un ejército formidable”<sup>14</sup> bajo su mando: “*El origen de la leyenda era doble: el título Gian era otorgado de manera ocasional a los reyes etíopes; asimismo, sus cargos como cabezas de sus Iglesias dieron origen a la noción de que eran sacerdotes.*”<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Levi-Strauss, 2013, 362.

<sup>12</sup> Barros, p. 6.

<sup>13</sup> Barros, p. 6.

<sup>14</sup> Ídem p. 6.

<sup>15</sup> Baur, 1994, p. 38.

*Tener un aliado tan poderoso era, para Portugal, la oportunidad de “reconquistar o sacar al país de las manos de sus señores seculares: los moros”.<sup>16</sup> Pero si por un lado estaba la expectativa de un rey cristiano y un posible aliado, por el otro, era necesario detener el avance del islam y castigar a quienes, de acuerdo con la perspectiva católica cristiana, eran enemigos y, en este caso, no sólo los sarracenos, sino también todas las personas paganas. Y el argumento para legitimar la guerra santa fue provisto por el Papa Nicolás V el 18 de junio de 1452, al emitir la bula papal *Dum Diversas* que autorizaba al “Rey de Portugal a atacar, conquistar y someter a sarracenos, paganos y otros infieles enemigos de Cristo; expropiar sus bienes y territorios; reducir sus personas a la esclavitud perpetua y transferir sus tierras y propiedades al Rey de Portugal y sus sucesores”.<sup>17</sup>*

La bula papal dejó claro que se lucharía contra islamistas y paganos y que no había dificultades para identificar a estos grupos. ¿Pero cómo definir al tercer grupo llamado ‘otros enemigos de Cristo’? Antes de definir a “los enemigos de Cristo” era necesario definir los parámetros bajo los cuales se erigían los valores considerados ya que la *“historia del sistema mundial moderno ha sido en gran medida la historia de la expansión de los pueblos y estados europeos hacia el resto del mundo. Esto es el punto clave de la construcción de la economía mundial capitalista. En la mayoría de las regiones del mundo, esta expansión implicó la conquista militar, la explotación económica y la injusticia masiva”*.<sup>18</sup>

Europa se posicionó a sí misma como parámetro a seguir por otros pueblos y, para ello, utilizó todos los medios posibles, hasta el punto de que Edmund Husserl<sup>19</sup> afirma que existe una huma-

<sup>16</sup> Baur, 1994, p. 38.

<sup>17</sup> Boxer, 2017, p. 38.

<sup>18</sup> Wallerstein, 2017, p. 29.

<sup>19</sup> *Ibid*, 1991.

nidad europea que trasciende los límites geográficos y se presenta como una figura espiritual. Larrosa<sup>20</sup> corrobora la idea de Husserl de que la ‘europeización’ de todas las humanidades extranjeras está transformando gradualmente a “el mundo en un solo mundo, toda la humanidad en una sola humanidad, y toda la historia en una sola historia”. Y esta única historia que no puede asumir otras historias también requiere la eliminación de todas las narrativas no europeas. Esta forma de pensar en relación con el conocimiento no europeo es catalogada por Santos (2010) como ‘pensamiento abisal’,<sup>21</sup> que para el autor consiste en la desaparición de otras formas de pensamiento, sólo siendo validados como producción epistemológica legítima los de un lado de la línea y ese es el lado europeo. Este proceso no fue pacífico y el hombre europeo se aprovechó de la violencia racista que pretendía “destruir la identidad del sujeto negro”.<sup>22</sup>

## Otros enemigos de Cristo

No profesar la fe islámica u otra fe animista de ninguna manera significaba librarse de ser considerados como ‘otros enemigos de Cristo’, porque ya estaba establecido un modelo de persona, de civilización y de fe, y ese estándar era el cristianismo católico, autodenominado el guardián de la tradición iniciada por un rabino judío llamado Yeshua el Mesías, que afirmaba no haber venido a destruir la Ley ni a los profetas, sino a cumplirla, un rabino comprometido con las enseñanzas traídas por la Torá. Por lo tanto, si el Mesías se comprometió con la Torá y afirmó sólo hacer lo

<sup>20</sup> Ibid, 2009.

<sup>21</sup> Santos, 2010.

<sup>22</sup> Sousa, 1983, p. 2.

que había visto hacer a su Padre, buscaremos en las páginas de la Torá, el Tanaj y el Nuevo Testamento qué tratamiento se dio a los pueblos negros.

La primera cita que la Torá hace sobre el continente africano se encuentra en el libro de Bereshit (Gn 2.13). Allí nos habla de un río llamado Guijón, que “rodea la tierra de Cus”. Cus es la forma hebrea para referirse a la parte del territorio que actualmente pertenece a Sudán y Etiopía; por lo que, el mismo río que dio vida al jardín plantado en el Edén dio vida a la tierra del pueblo cusita y es también el mismo río que según el profeta Ezequiel<sup>23</sup> se originó en el Templo. Como podemos ver, no hay ninguna limitación al principio. Esta tierra, regada por las aguas que provenían del jardín, recibió a los descendientes de Abraham, nacidos en la tierra de Úr, cuya ubicación actual es territorio iraquí. Al responder al llamado de Dios para dejar su tierra e ir a una tierra desconocida, él (Abraham) se convirtió en migrante, la tierra que lo acogió también acogió a sus descendientes y, hasta los días de Jacob, Canaán fue la tierra de este pueblo nómada. La situación permanece igual hasta que llega una gran hambruna, y como resultado, para que no sucumban, Jacobo les dice a sus hijos, “¿Por qué se miran entre ustedes?” Y exclama: “He oído que hay granos en Egipto. Vayan allí y compren granos para que vivamos y no muramos” (Gen 42. 1-2). El relato de las idas y venidas de los hijos de Jacob para comprar granos culminaría con el reencuentro de Jacob y de sus hijos con el menor de ellos, José. Finalmente se trasladarían a Egipto y serían recibidos por el propio Faraón. Quien daría la bendición a Jacob con estas palabras

*“Y Jacob le dijo Faraón: “Los años de mi peregrinaje son ciento treinta. Mis años han sido pocos y difíciles, y no equivalen a los*

<sup>23</sup> Ez 47. 1-12.

*años de peregrinaje de mis padres”. Entonces Jacob bendijo a Farón y salió de su presencia”.*<sup>24</sup>

Al principio, el pueblo judío llamaba *Mizraim* a Egipto, que entre otras cosas puede significar ‘lugar estrecho’. Pero al principio las tierras egipcias no eran estrechas para Jacob y sus hijos, al contrario, eran un lugar amplio, ya que acogía a las setenta naciones dándoles lo mejor de la tierra para que la gente que se dedicaba al pastoreo pudiera continuar su comercio. La tierra era acogedora y la gente se multiplicaba.

Aunque la interpretación de que Egipto fue opresivo para el pueblo hebreo es recurrente, no podemos perder de vista el hecho de que Egipto no debe ser el destino final de los hebreos. Es espacioso, pero a medida que pasan los meses, se hace estrecho como el útero que, para no matar al feto, lo expulsa. Así sucedió en la relación entre el pueblo hebreo y Egipto, no era la tierra prometida, fue como un útero que alimenta al que en un principio es un feto. El pueblo expulsado se puso en marcha. ¡Migrante una vez más! Pero, ¿quiénes son estas personas? Y, aunque lo parezca, esta no es una pregunta retórica. Durante cuatro siglos,<sup>25</sup> hubo intercam-

<sup>24</sup> Gen 47. 9-10.

<sup>25</sup> “Estos cuatrocientos treinta años se calcularon a partir del pacto que Dios hizo con Abraham (Gn 15.18), se incluyen todas las peregrinaciones que los patriarcas hicieron a los distintos países hasta la llegada a Egipto, que en realidad duró doscientos diez años. Si queremos aceptar, como parece afirmar el versículo de Éx 12.38, que la estancia de los israelitas en Egipto fue de 430 años, y añadir, por ejemplo, los años de Kehat, que fue uno de los que bajó con Jacob a Egipto (Gn 46. 11), a los años de Amram su hijo, y a los ochenta años de Moisés su nieto, el resultado no dará 400 años. Por lo tanto, los comentaristas se vieron obligados a decir que, desde el pacto de Dios con Abraham hasta la salida de Egipto, han pasado 430 años; y desde el nacimiento de Isaac hasta la salida de Egipto, 40 años. Por lo tanto, concluimos de estos cálculos que la permanencia de los israelitas en Egipto no fue más allá de los 210 años de los cuales 116 fueron como pueblo esclavizado”. (Torah, p.189).

bio entre los hebreos hasta el punto de merecer el registro de que había entre ellos una ‘banda de extranjeros’, una ‘mezcla de personas’. (Ex 12.38) (Nm 11. 4). Estos extranjeros, en su mayoría, eran ‘esclavos fugitivos’.<sup>26</sup> Dentro de esta multitud de pueblos que salieron de Egipto, una parte era hebrea, pero no toda. “*El pueblo judío pasó por una ‘selección natural’ en el curso de su historia e incorporó a innumerables guéer tsédék (convertidos)*”.<sup>27</sup> Si, por un lado, los extranjeros salían, por otro lado, los hebreos se quedaban. Según Chazal, alrededor del ochenta por ciento de los israelíes decidieron quedarse durante la diáspora, a lo largo de toda la saga del Pueblo Judío, exiliados y dispersos entre las naciones siempre hubo un gran número de judíos que “abandonaron el barco”, se olvidaron de la Torá y sus tradiciones y se dejaron llevar por el pequeño torbellino que nos hemos acostumbrado a llamar asimilación.<sup>28</sup>

Es precisamente de este pueblo heterogéneo que el líder de los hebreos, Moisés, elige a su esposa, una mujer cusita.<sup>29</sup> Existen innumerables relatos sobre los pueblos del continente africano en las páginas del Antiguo Testamento, e incluso en aquellos en las que aparecen exhortados, no lo son por motivos raciales. Por lo tanto, no consideramos que existan bases teológicas para los argumentos sobre prejuicios raciales en el Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento también menciona a los cusitas y, como hemos visto en el Antiguo Testamento, no encontramos ninguna referencia a estos pueblos por su color:

*“En la iglesia de Antioquía, [...] donde se llamó por primera vez cristianos a los discípulos, existían los siguientes profetas y maes-*

<sup>26</sup> Bright, 2003, p. 170.

<sup>27</sup> Rosenberg, 2009, p. 117.

<sup>28</sup> Rosenberg, 2009, pp. 116-117.

<sup>29</sup> Nm 12.1.

*tros: Bernabé; Simeón, llamado “el Negro”, Lucio de Cirene, una ciudad ubicada en la actual Libia, país africano situado al norte del continente”.*<sup>30</sup>

En contraste con lo que comúnmente se cree, no es a través de la evangelización de Europa que el Evangelio llega al continente africano, sino que es a través de la oración de africanos guiados por el Espíritu Santo que Pablo recibe el encargo y es enviado a los gentiles. Sin embargo, hay otro pasaje bíblico en el libro de los Hechos de los Apóstoles que, debido a un error de traducción, esconde un mensaje valioso y revelador para los descendientes de Cus. La escritura habla sobre el encuentro de Felipe con un eunuco etíope descrito como “*un alto funcionario encargado de los tesoros de Candace, reina de Etiopía*”. El texto de Lucas nos dice además que “*este hombre vino a Jerusalén para adorar a Dios y regresaba a su casa*”.<sup>31</sup> Según Stern,<sup>32</sup> existían dos posibilidades en el caso de este etíope: ser judío de nacimiento o ser prosélito; en cualquier caso, como judío tenía el derecho de ingresar al recinto del Templo para adorar. Sin embargo, la escritura que encontramos en Hch 8 señala que el etíope era un eunuco, y según el libro del Deuteronomio, “ninguno que tenga los testículos aplastados o que tenga amputado su miembro viril entrará en la asamblea del Señor”.

La solución a esta encrucijada, que a lo largo de los siglos ha recibido diversas explicaciones, ha adquirido nuevos matices a partir de 2001 con la publicación de *Signs of the Cross: The Search for the Historical Jesus* de Andrew Gabriel Roth. Él cree que el Nuevo Testamento es un conjunto de relatos escritos en arameo, un idioma común en la época de Jesús, y por lo tanto “en arameo

<sup>30</sup> Bueno, 2017, p. 313.

<sup>31</sup> Biblia, Hch 8.28.

<sup>32</sup> Stern, 2008.

la palabra *m'haimna* puede significar 'eunuco' pero también 'fiel' o 'creyente' que es el significado que se pretende aquí".<sup>33</sup> Si Roth está en lo correcto, no solo tenemos al judaísmo sino también a la expectativa mesiánica entre los cusitas mucho antes que lo europeo. Así, evidenciamos que no fue suficiente que Cus sea descendiente de uno de los hijos de Noé o que tenga la expectativa del mesías cristiano, sino que también debía seguir las normas dictadas por la religión romana. A saber, ser 'otro enemigo de Cristo' significaba no seguir las normas de Roma.

Por mucho que se quiera creer que existía una razón estrictamente religiosa para justificar el sistema de esclavitud, descartar el entrecruzamiento con la situación económica significa tener una mirada miope sobre la cuestión, ya que el núcleo del sistema de esclavitud estaba íntimamente conectado con las formas antiguas del capitalismo. Aunque no aparecían al inicio, las cuestiones raciales están ocultas tras una niebla religiosa cuyo propósito es distraer a los incautos y llevarlos a creer en una lucha entre el bien y el mal, pero en realidad, fue el intento de los reyes de Portugal de unir "*los dos poderes, el espiritual y el temporal, uno nunca podría ejercerse sin el otro*".

Esta nube de humo es una ideología, para poder entenderla Althusser<sup>34</sup> elaboró la metáfora del edificio. De acuerdo con él:

*"La estructura de toda la sociedad [es] un edificio con una base (infraestructura) sobre la que se levantan los dos 'pisos' de la superestructura, es una metáfora, más exactamente una metáfora espacial: una tópica. Como toda metáfora, nos invita a ver algo. ¿Qué cosa? Bien, necesitamos esto: los pisos superiores no podrían 'sostenerse' (en el aire) por sí solos si no se apoyaran precisamente sobre su base.*

<sup>33</sup> Roth, 2001, p. 260-261, traducción propia.

<sup>34</sup> Althusser, 1970.

*La metáfora del edificio tiene pues por objeto representar la “determinación en última instancia” por medio de la base económica”.*<sup>35</sup>

El trasfondo religioso, por lo tanto, tenía por objeto encubrir el comercio rentable, base de la acumulación primitiva del capital, el sistema de cosificación de las personas que era la raíz de las futuras revoluciones burguesas en Europa. Para que existiera una base teórica con fundamentos bíblicos/teológicos, era necesaria la participación de clérigos en su elaboración. Estos eclesiásticos, de acuerdo con Gramsci, constituían la categoría más típica de los intelectuales tradicionales al servicio del poder hegemónico y actuaban como “*gestores del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político*”; es decir, se encargaban de la difusión de la ideología establecida por la élite dominante, apoyándose en primer lugar en el prestigio y, por ello, en la confianza de la que gozaban en la población con el fin de establecer un “consenso espontáneo”.<sup>36</sup>

En ese sentido, y en ese momento, la Biblia era inaccesible para las personas comunes porque no estaba escrita en lenguas conocidas por la mayoría de la gente, ya que las lenguas utilizadas, hebreo, griego, latín, eran lenguas restringidas a los intelectuales y fue traducida recién en el siglo catorce al alemán por el monje católico Martín Lutero, después de comenzar lo que se conoció como la Reforma Protestante. En este contexto era de suponer que las ‘verdades’ pronunciadas y confirmadas por los clérigos fueran aceptadas, manteniendo el orden hegemónico. El más conocido de los argumentos bíblicos/teológicos utilizados para justificar la esclavitud de las personas negras se basó en el

<sup>35</sup> Althusser, 1970, pp. 25-26

<sup>36</sup> Gramsci, 1979, p.11

texto bíblico del Génesis, más precisamente en el capítulo nueve, versículo dieciocho, que describe los momentos iniciales después de la salida del arca que salvó a Noé y a su familia de diluvio. En él leemos:

*“Los hijos de Noé que salieron del arca fueron Sem, Cam y Jafet. (Cam era el padre de Canaán). 19. Estos fueron los tres hijos de Noé y de ellos descendieron las personas que poblaron toda la tierra.*

*20 Noé, hombre de la tierra, comenzó a plantar una viña. 21 Cuando bebió un poco del vino, se emborrachó y yació desnudo en su tienda. 22 Cam, el padre de Canaán, vio a su padre desnudo y fue a contárselo a sus hermanos que estaban afuera. 23 Entonces Sem y Jafet tomaron un manto y se lo echaron sobre sus hombros; luego caminaron hacia atrás y cubrieron el cuerpo desnudo de su padre. Sus rostros estaban en dirección opuesta así que no vieron a su padre desnudo.*

*Cuando Noé despertó de su embriaguez y supo lo que su hijo más joven le había hecho, dijo: ¡Maldito sea Canaán! El más bajo de los esclavos será él para sus hermanos”. (Gn 9.18-25)*

Como podemos leer, la maldición no está dirigida a Cam, quien en teoría habría hecho el acto irrespetuoso hacia su padre, sino que recae sobre su hijo Canaán. Aclarar las razones de esto no es nuestro objetivo; por muy infantil que parezca este argumento, todavía sirve para justificar los males a los que están sometidos los pueblos africanos, como se informó el 31 de marzo de 2011 en un periódico de gran circulación en Brasil llamado “*Estadão*”, después de que el pastor y luego congresista del Partido Social Cristiano (PSC), Marcos Feliciano, publicara en su red social que “la maldición que Noé lanza sobre su nieto, Canaán, salpica al continente africano, ¡de ahí el hambre, la peste, las enfermedades, las guerras étnicas!”

El prejuicio es la única base para que este argumento sea usado como justificación ya que una lectura atenta nos señala que, en primer lugar, la maldición está dirigida a Canaán, y aunque podemos extenderla a sus descendientes, de ninguna manera tocaría a Cus, su hermano mayor, según Josefo y mucho menos a sus descendientes, los Cusitas. Canaán fue el antepasado del pueblo cananeo. Cananeos y cusitas estaban separados geográficamente. La esclavitud de los descendientes de Canaán, a diferencia de los descendientes de su hermano, nunca tuvo una base económica, diferente de lo que sucedió con la esclavitud del pueblo negro en las Américas, como nos indica Guillermo:

*“He aquí el origen de la esclavitud de las personas negras. La razón era económica, no racial; no tenía nada que ver con el color de quien trabajaba, sino con los bajos costes de su trabajo. Comparado con el trabajo de indígenas y de personas blancas, el de personas negras era considerablemente superior”.*<sup>37</sup>

En relación con esto, podemos ignorar todas las otras justificaciones y asegurar que, si bien a lo largo del tiempo han tenido mayor énfasis, a veces menos, entendemos que la religión fue el argumento que siempre se presentó simultáneamente con otros como: la política, la filosofía, la cultura, las ciencias, las artes, etc., para sustentar la afirmación de que los pueblos africanos serían salvados de su retraso intelectual y de su paganismo; pero lo que hicieron, de hecho, confirma la *“metáfora de edificio (base) y superestructura [...] usada por Marx y Engels para proponer la idea de que la estructura económica de la sociedad (las bases o infraestructura) condiciona la existencia y formas del Estado y la conciencia social (la superestructura)”*.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Williams, 2012, p. 50.

<sup>38</sup> Bottomore, 2012, p. 38.

Por lo tanto, no podemos ignorar el rol del sistema colonial y del comercio de personas esclavizadas en la acumulación primitiva del capital como la causa principal de la esclavitud de los pueblos africanos.

## Conclusión

La explotación de esclavos nació y se desarrolló a partir de dos naciones extremadamente cristianas, pero incluso entre sus conacionales sólo un número reducido encontraba incompatible la práctica de encarcelar a personas para venderlas como esclavas con la adhesión a la fe cristiana de quienes se beneficiaban de este comercio, al punto que el secretario de *Propaganda Fide* escribe al embajador portugués en el Congo en 1833 en los siguientes términos: “*El mayor obstáculo para las misiones es el comercio de esclavos llevada a cabo por los cristianos de Angola [Portuguesa]*”.

Por lo tanto, vemos de forma clara que cuando había interés en llevar a cabo una verdadera evangelización de los pueblos que aún no conocían al cristianismo, existía un rechazo auténtico de parte de los pueblos africanos, ya que las prácticas de estos hombres cristianos no concordaban con su prédica, e incluso las personas que conocían al cristianismo pero que no encajaban en el estándar católico cristiano eran consideradas como ‘otros enemigos’ de Cristo, sin dejar ninguna alternativa a aquellos pueblos que fueron sometidos a la fuerza, primero a la fe del colonizador, y luego a la esclavitud.

Durante casi cuatro siglos, los pueblos africanos fueron sometidos a la catequesis cristiana, primero católica, y a partir de 1517 también protestante. Mas no imaginemos que no hubo resistencia, sino que el sincretismo ocurrió en mayor o menor medida en las diversas colonias donde las personas negras eran llevadas. Y

tan pronto como pudieron expresarse con libertad, hubo algunas que negaron la fe del colonizador, que tampoco se sorprendió por la reacción de esas personas, más bien “¿qué se podía pretender que sucediera cuando se removiera la mordaza que cubría estas bocas negras? ¿Qué te cantaran alabanzas?”<sup>39</sup>

La respuesta a esta presunta es obvia por lo que los pueblos de África y la diáspora han trasladado su fe cristiana desde sus propias culturas, alejándose de la religión cooptada por los europeos, que redujo su imagen y semejanza para convertirla en una religión negra.

## BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1987). *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Barros, J. D. (2014). *A construção social da cor: diferença e desigualdade na da formação sociedade brasileira*. 3ª. Ed., Petrópolis: Vozes.
- Baur, J. (1994). *2000 anos de cristianismo em África: Uma história da igreja africana*. Lisboa: Paulinas.
- Bíblia. Português. (1969). *A Bíblia sagrada: antigo e novo testamento*. Tradução de João
- Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil.
- Bottomore, T. (ed.). (1988). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro, Jorge
- Zahar Editores.
- Boxer, C. R. (2017). *O império marítimo português 1415 – 1825*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- Bueno, R. D. (2017). “Um olhar negro para uma releitura bíblica”

<sup>39</sup> Sartre, 1978, p. 89.

- In: Francisco Evangelista - Lucineia Chrispim Pinho Micaela - Rubia Cristina Cruz. (Org.). *Africanidades, afrodescendências e educação*. 1ªed.Curitiba: EDITORA CRV, 2017, v. 1, p. 303-313.
- Bright, J. (2003). *História de Israel*. São Paulo: Paulus.
- Dawson, C. (2016). *Criação do ocidente: A religião e a civilização medieval*. 1ª. Ed., São Paulo: É Realizações.
- Ferro, M. (2017). *A colonização explicada a todos*. São Paulo: Editora Unesp.
- Fridlin, J. (2001). *A Lei de Moisés – Torah*. São Paulo: Sêfer.
- Gramsci, A. (1979). *Os intelectuais e a Organização da Cultura*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Henriques, J. G. (2017). *Racismo em português: o lado esquecido do colonialismo*. Rio de Janeiro: Tinta-da-china Brasil.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona: Crítica.
- Josefo, F. (2012). *História dos Hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD.
- Larrosa, J. (2009). *Nietzsche & a Educação*. 3ª ed.: Belo Horizonte: Autentica.
- Lévi-Strauss, C. (2013). *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1 Edições.
- Meneses, M. P., y Santos, B. de S. (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Rosenberg, R. (2009). *Ensaio sobre a Torá – Shemot*. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer.
- Roth, A. G. (2001) *Signs of the Cross: The Search for the Historical Jesus from a Jewish Perspective*. Xlibris Corporation.
- Sartre, J. (1978). *Reflexões sobre o Racismo*. 6ª ed. DIFEL. São Paulo.
- Stern, D. H. (2008). *Comentário judaico do novo testamento*. São Paulo: Atos.

- Sousa, N. S. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Wallerstein, I. (2007). *O universalismo europeu: a retórica do poder*: São Paulo: Boitempo.

# **DIOS HERMANA-SORORIDAD TRANSGRESORA: LA EXPERIENCIA “VERDE” ARGENTINA**

*Claudia Patricia Florentin Mayer<sup>1</sup>*

A la luz del camino que vengo recorriendo como feminista y mujer de fe en Argentina en apoyo a la legalización del aborto y en la lucha por la soberanía de cuerpos y territorios, sentí, viví, la urgente necesidad de re encontrarme con Dios desde un lugar y una relación diversa y plural. La idea, la palabra, la metáfora de Madre que había comenzado a adoptar hace unos años fue quedando desdibujada. En sociedades con fuerte presencia mariana, no es simple deconstruir ese símbolo asociado a la religiosidad romana.

En la “ola verde” que nos nucleó como nunca antes en el país a mujeres de diversas edades, orígenes, niveles educativos y religiones, pude identificar la sororidad como herramienta de construcción política. Un impacto revelador para quien aún disociaba la lucha feminista de su caminar en comunidad de fe.

<sup>1</sup> Periodista argentina, egresada en Teología en ISEDET. Se especializa en género y medio ambiente. Actualmente cursa el Máster en Comunicación Institucional en la Escuela de Negocios de Barcelona. Miembra fundadora de la RED PAR (Periodistas de Argentina en Red para una Comunicación no Sexista). Asociada a WACC y AWID. Parte de GAMAG (Alianza Global en Medios y Género-UNESCO). Miembra de Red TEPALI Enlace Cono Sur. Se desempeña como editora y directora adjunta de ALC Noticias.

¿Quién es mi hermana? En esas “sororas” empiezo a reconocerme como mujer de fe, como seguidora de Jesús, como comunicadora para la justicia de género.

En esta ponencia buscaré, con el método propuesto por Sallie McFague, las bases bíblico-teológicas del concepto “hermana” (devenido en sororidad latina), su base reaccionaria y la posibilidad de relacionamiento comunitario y personal con Dios desde esa metáfora.

Mc Fague nos desafía con ellas: “¿Desorientan y reorientan? ¿Evocan el tipo de respuesta que podría suscitar el escuchar algo nuevo e interesante? ¿Son reveladoras e iluminadoras? ¿Son una revelación y, en algún sentido, verdaderas?”<sup>2</sup>

Trataremos de caminar esas preguntas en búsqueda de reforzar el rol de las mujeres de fe como aliadas y nuevas protagonistas en la región, tanto en la defensa y conquista de sus derechos, como en la defensa de territorios y medio ambiente.

## Etimología

Sororidad es un término derivado del latín “*soror*”, que significa ‘hermana’. Es un neologismo empleado para hacer mención a la solidaridad que existe entre mujeres, especialmente, en las sociedades patriarcales.

La palabra sororidad todavía no ha sido incorporada al diccionario de la Real Academia Española. Se traduce al inglés como “*sisterhood*”, término que popularizaron en el feminismo estadounidense de los setenta. “*Women of the world, unite!*” fue su lema.

Etimológicamente en español nos remite a “fraternidad”, con su raíz latina proveniente de “*frater*” (‘hermano’), pero en este

<sup>2</sup> McFague, Sallie. *Modelli di Dio. Teología per un'era nucleare ecologica*. Claudiana, Torino, 1998.

caso la raíz sería “*soror*” (‘hermana’), aludiendo así a la relación entre personas de sexo femenino. En lo religioso, las comunidades de órdenes religiosas católicas adoptaron este término para llamar a las “hermanas” religiosas, como una categoría antes del nombre adoptado, “sor Esperanza”, por ejemplo.

Fue Unamuno quien primero lo trajo al idioma con un contenido político, al criticar la masculinidad y la feminidad de España en el período de entreguerras y ofrecer una propuesta de reorganización social.

En el prólogo de 1920 a *La tía Tula*, decía Unamuno: “hablamos de patrias y sobre ellas de fraternidad universal, pero no es una sutileza lingüística el sostener que no pueden prosperar sino sobre matrias y sororidad”. Unamuno entendía, a diferencia de Ortega, que la modernidad y por ende la nación construida sobre valores masculinos no podían prosperar y necesitaban lo que denominaba “domesticidad sororial”.<sup>3</sup>

Hoy es un término que se multiplica en redes sociales y el mundo digital, poniendo nombre a la unión y compañerismo de lucha contra el sistema patriarcal. Hay que tener en cuenta, y lo desarrollaremos luego, que:

La recuperación de la idea de “sororidad” por el movimiento feminista más reciente no bebe directamente de Kate Millet y del feminismo radical de los 70; sino que busca referenciarse conceptualmente en los feminismos comunitarios latinoamericanos y en la redefinición del término realizada por la antropóloga Marcela Lagarde. Esta aproximación permite, en mayor medida

<sup>3</sup> Díaz Freire, Javier. Miguel de Unamuno: *La feminización de la masculinidad moderna. Cuadernos de Historia Contemporánea*, Editorial Complutense, 2017, p. 56.

que la de Millet, el uso emocional que los nuevos grupos activistas hacen del término.<sup>4</sup>

## En los textos bíblicos

Griego: ἀδελφοί, translit. *adelphoi*, lit. ‘hermanos’. Sabemos que, en griego “*koinē*”, el término podía tener un sentido más amplio y vemos a Jesús utilizándolo así. No entraremos en las discusiones dogmáticas sobre los hermanos y hermanas de Jesús, sino que nos quedaremos en los pasajes donde el Maestro llama “hermanos y hermanas” a quienes le siguen o cumplen su mensaje.

Entre tanto, llegaron sus hermanos y su madre y, quedándose afuera, enviaron a llamarlo. Entonces la gente que estaba sentada alrededor de él le dijo: “Tu madre y tus hermanos están afuera y te buscan”. Él les respondió diciendo: “¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?”. Y mirando a los que estaban sentados alrededor de él, dijo: “Aquí están mi madre y mis hermanos, porque todo aquel que hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre” (Marcos 3:31-35).

Su madre y sus hermanos fueron a verlo, pero no pudieron acercarse a causa de la multitud. Entonces le anunciaron a Jesús: “Tu madre y tus hermanos están ahí afuera y quieren verte”. Pero él les respondió: “Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la Palabra de Dios y la practican” (Lucas 8:19-21).

<sup>4</sup> Cámara, Julia. *Sororidad y conciencia femenina: qué hermandad de mujeres para qué propuesta política*, en Vientos del Sur: <https://www.vientosur.info/spip.php?article12891>

Los textos veterotestamentarios están atravesados de metáforas que reflejan la relación de la divinidad con su pueblo: Dios padre, Dios pastor, Dios labrador-viñatero, Dios esposo...

Es en el Nuevo Testamento donde inicia esta peculiar relación de “hijo de Dios” encarnado en Jesús. Al decir de Juan José Tamayo:

Por muy única y peculiar que sea la relación paterno-filial entre Dios y Jesús, va más allá de ambos e implica a los cristianos y las cristianas, que también son hijos e hijas. Por ello pueden dirigirse a Dios utilizando la misma invocación empleada por Jesús en la oración: ¡**Abba!** (Rom 8, 15). Jesús el Cristo es el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29), y los cristianos/as son hijos/as en el Hijo.<sup>5</sup>

## Concepto político

Fue la antropóloga mexicana Marcela Lagarde quien acuñó este término para describir la situación de las mujeres en Ciudad Juárez, y es ella una de las principales referentes en la defensa del término “sororidad”. Dice Lagarde:

A través del tiempo se ha gestado en el feminismo una dimensión de la política que busca la confluencia y la sintonía entre las mujeres. Se trata de la sororidad, la alianza feminista entre las mujeres para cambiar la vida y el mundo con un sentido justo y libertario. Sororidad del latín *soror*, *sororis*, hermana, e -idad, relativo a, calidad de. En francés, *sorori-*

<sup>5</sup> Tamayo, Juan José. Jesús y Dios, volumen 6 de la colección “Hacia la comunidad”, editorial Trotta, Madrid 2002, pp. 111.

*té*, en voz de Giselé Halimi, en italiano *sororità*, en español, sororidad y sororidad, en inglés, *sisterhood*, a la manera de Kate Millett. Enuncia los principios ético-políticos de equivalencia y relación paritaria entre mujeres. Términos relativos: sororal, sórica, sororario, en sororidad. Se relaciona con el *affidamento* del Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán al propiciar la confianza, el reconocimiento recíproco de la autoridad y el apoyo entre mujeres. La sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer.<sup>6</sup>

Las palabras, señala Juana Gallego, directora del Observatori per a la Igualtat de la Universitat Autònoma de Barcelona, quieren decir cosas y es necesario poner nuevos términos en marcha para que se produzcan cambios. En este caso, las redes sociales y el activismo de muchos y diferentes grupos feministas han ayudado no solo a expandir este concepto sino a darle fuerza. Grupos diferentes que convergen y dialogan en la red.<sup>7</sup>

La sororidad es un pacto político con todas las dimensiones de conflictos y acuerdos que eso dispara.

<sup>6</sup> Lagarde y de los Ríos, Marcela. Pacto entre mujeres sororidad. Publicado en [www.celem.org](http://www.celem.org) (Coordinadora Española para el Lobby Europeo de Mujeres).

<sup>7</sup> <https://www.lavanguardia.com/vida/20161218/412698467802/sororidad-la-nueva-fraternidad-entre-mujeres.html>

## Preguntas disparadoras

Asumo que lo personal es político y que mi lucha por los derechos de las mujeres y la búsqueda de la justicia están profundamente basada en la fe cristiana que me nutre. De allí surgieron cuestionamientos internos y muchas preguntas.

Me enseñaron que eran mis hermanas, las de la “familia de la fe”; hoy me siento hermana de mujeres ateas, agnósticas, creyentes de otras fes.

Si mi militancia feminista está basada en la fe en el Jesús liberador, ¿puedo sentirme hermana de quien no comparte esa fe?

Si la que tiene la misma fe aún no despierta de la opresión, ¿es mi hermana? ¿Cómo generamos despertares? ¿Cómo nos cuidamos?

¿Cómo impacta mi ser de fe en un movimiento con base no religiosa? ¿Qué aporte tenemos?

¿Podemos construir nuevas herramientas políticas y comunicacionales?

¿Puedo ver a Dios en este andar? ¿Puedo relacionarme con Dios desde la construcción “Hermana”?

## Jesús y su uso de “hermano, hermana”

### ¿Quién es mi hermano, quién es mi hermana?

En aquel tiempo, estaba Jesús hablando a la gente, cuando su madre y sus hermanos se presentaron fuera, tratando de hablar con él. Uno se lo avisó: “Oye, tu madre y tus hermanos están fuera y quieren hablar contigo”. Pero él contestó al que le avisaba: “¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?” Y, señalando con la mano a los discípulos, dijo: “Estos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de mi Pa-

dre del cielo, ése es mi hermano, y mi hermana, y mi madre” (Mateo 12,46-50).

Esa podría ser la pregunta disparadora que me lleva a encontrar a Jesús cambiando los paradigmas de su tiempo y llamando “hermano, hermana”, en pie de igual, de la misma familia, a quienes le siguen, oyen y cumplen la voluntad de Dios. Jesús se para en esta nueva relación Dios-Hijo para hacerla inclusiva y abrirla a la humanidad.

En tiempos de imperios, de relaciones de poderes religiosos y políticos que subyugan y someten, mover el eje de las relaciones hacia la hermandad y darle dimensión socio-política en tanto cumplimiento de la búsqueda de la justicia y la Paz-Reino de Dios es absolutamente transgresor.

Es mi concepción teológica la de “opción por los y las pobres” convencida que es la opción preferencial de Jesús y por lo tanto es la voluntad del Padre que él cumplía y que lo hace hermano y hermana con quien también busca la justicia para ellos y ellas. Dice el teólogo Jon Sobrino:

El *analogatum princeps* de pobres, y los pobres de los que se habla en la opción, son antes que nada y en directo aquellos seres humanos para quienes el hecho básico de sobrevivir es una dura carga, para quienes dominar la vida a sus más elementales niveles de alimentación, salud, vivienda, etc., es una ardua tarea y la tarea cotidiana que emprenden en medio de una radical incertidumbre, impotencia e inseguridad. Pobres son aquellos encorvados, doblegados, humillados (*anaw*) por la vida misma, automáticamente ignorados y despreciados por la sociedad. Estos son los pobres tal como de ellos se habla en los profetas y en Jesús. En lenguaje actual, “pobres” son en primer lugar los socio-económicamente pobres, lenguaje que no debiera sorprender ni

ser tachado de ideologizado, pues lo que está detrás de lo socio-económico es el *oikos*, el hogar, y el *socium*, el compañero; es decir, las dos realidades fundamentales para todo ser humano: la vida y la fraternidad.

Y sigue:

Junto a esta pobreza existe también la socio-cultural, que hace que la vida sea dura carga. Existe la opresión y discriminación racial, étnica y sexual. Muy frecuentemente, por el mero hecho de ser negro, indígena o mujer, la dificultad de la vida se agrava. Esta dificultad añadida es teóricamente independiente de la realidad socio-económica, pero con gran frecuencia, al menos en el Tercer Mundo, acaece dentro de la pobreza socio-económica, con lo cual estos seres humanos son doblemente pobres. Visto el mundo actual como un todo, no cabe duda de que la pobreza socio-económica es lo que mejor describe la pobreza en el mundo, agravada además por la opresión proveniente de determinadas discriminaciones.<sup>8</sup>

## Lucha argentina. Divisoria de aguas

La lucha de las mujeres argentinas tiene décadas de abrir caminos. Distintas generaciones de mujeres conviven en esta experiencia de luchar por conquistar nuestro derecho a una vida libre y con justicia, sin violencias. Podríamos decir que hay diversas concepciones de la misma lucha y entendemos que también conviven mujeres de fuertes sustratos teóricos del feminismo con jóvenes que inician este camino y van en ese andar, construyendo

<sup>8</sup> Sobrino, Jon. *Opción por los pobres*. En Servicios Koinonia: <http://servicioskoinonia.org/relat/251.htm>

sus propios conceptos. Nunca fue ni será una homogeneidad y esa es su mayor riqueza.

El debate por el aborto legal, la famosa “ola verde” que surcó geografías y mapas, fue el punto cúlmine hasta ahora de ese movimiento. Logramos hacer visible la lucha de años, poniendo en las calles a millones de militantes por los derechos de género y trayendo a la agenda pública política y social un debate postergado y una realidad doliente.

Claro que al ser la interrupción de la gestación el tema central, encontramos que se generó una divisoria de aguas que fragmentó a la sociedad; aun personas que defendieron otros mismos reclamos no vieron en este un punto de acuerdo.

Nuestras comunidades de fe no fueron la excepción a esa división. En la argentina se habla de “brecha” política; la legalización del aborto puso más brechas.

Un grupo de evangélicas y evangélicos, junto con Católicas por el derecho a Decidir, hizo sentir su posición a favor del aborto legal. Puede verse la declaración aquí: <https://www.pagina12.com.ar/129013-cristianas-y-cristianos-por-el-aborto-legal>

La defensa del derecho de las mujeres y cuerpos gestantes a decidir soberanamente sobre sus cuerpos y su sexualidad tocó un punto sumamente sensible en las comunidades cristianas evangélicas. El concepto de “la vida del por nacer, del más indefenso” se esgrimió como argumento contundente de defensa de “la vida”. Estoy convencida que hay gente creyente que realmente defiende esto, pero en conversaciones con cientos de creyentes —varones y mujeres— lo que sale a la luz es el reproche, el rechazo a una sexualidad vivida con libertad y no necesariamente dentro de los cánones sociales del matrimonio o la pareja consolidada.

Ese rechazo cae, obviamente, sobre la mujer, como producto del patriarcado de siglos. Ella es la responsable de una sexualidad “descuidada”, libertina y provocadora de “un mal mayor”, como sería el aborto.

No hay voces de reproches a la otra mitad indispensable para una gestación. Esto deja claramente expuesto que es un cuestionamiento de base machista, de sustrato opresor, donde la mujer no puede osar ser soberana de su cuerpo y su sexualidad, donde el mito de la transgresión de Eva nos lleva nuevamente al sometimiento sexual al varón y a la maternidad como el horizonte purgatorio del pecado, aunque socialmente disfrazado de meta soñada de la vida femenina.

## **Mi hermenéutica**

No vemos directamente, sino por medio de imágenes; y las que representan al rey y a su reino y al mundo como cuerpo de Dios son formas de hablar, modos de imaginar la relación entre Dios y el mundo. Una establece una gran distancia entre Dios y el mundo; la otra los imagina intrínsecamente relacionados. En última instancia, hay que preguntarse qué deformación (admitiendo que todas las representaciones son falsas en algunos aspectos) es mejor, analizando qué actitudes alienta cada una. Ésta no es la primera pregunta que hay que formular, pero puede muy bien ser la última. El modelo monárquico potencia actitudes de militarismo, dualismo y escapismo; permite que continúe el control mediante la violencia y la opresión y no tiene nada que decir acerca del mundo no humano.<sup>9</sup>

Comienzo con Sallie Mc Fague y sus preguntas que hago propias:

Nos preguntamos si una forma de remitologizar el evangelio en nuestro tiempo no podría ser por medio de la metáfora del mundo como “cuerpo” de Dios, más que como “reino” de Dios.

<sup>9</sup> Mc Fague, Sallie. Op cit. p. 103.

Si experimentamos con esta metáfora, resulta obvio que las imágenes regias y triunfalistas—Dios como rey, señor, gobernador o patriarca— serán inapropiadas para él. Se necesitarán otras metáforas que sugieran reciprocidad, interdependencia, solicitud y sensibilidad. Si el universo entero es expresión del ser de Dios —o, si se prefiere, de la “encarnación”—, ¿no nos encontramos entonces ante los rasgos iniciales de una imaginativa representación de la relación entre Dios y el mundo, especialmente apropiada como contexto para la interpretación del amor salvífico de Dios en la actualidad?<sup>10</sup>

En este andar de mi militancia feminista, con todas las preguntas que ya he escrito, fui imaginando a Dios como mi hermana, en un espacio que es personal y es colectivo donde lo encuentro y lo recreo, donde vivo mi espiritualidad.

¿Qué puede alegarse en favor de la propuesta de imaginar a Dios a partir de una analogía con los seres humanos y mediante metáforas que reflejen nuestras relaciones más fundamentales?

- Puedo alegar que el concepto de un Dios Hermana, en sororidad, cuestiona y desestabiliza la metáfora tan arraigada que parece ser verdad divina, de un dios padre, juez, cuestionador, castigador, soberano.
- Porque rompiendo el modelo de Dios Rey corta-lazos de vasallos y siervos, donde siempre algunos —varones, claramente— se posicionan como los ungidos del rey para dogmatizar y oprimir. Porque me permite reconocermme como hija y hermana, empoderándome no con privilegios, sino con herramientas para ser plena y dignamente humana.

<sup>10</sup> Mc Fague, Sallie. Op cit. p. 105.

- Porque esa sororidad que no puede ser nunca individual porque requiere una par, se trabaja en clave comunitaria y es en arma desestabilizadora de un sistema heteronormativo, patriarcal, explotador, extractivo, capitalista y, lastimosamente, con sustento de un cristianismo al servicio de los poderosos y de la opresión de les más desprotegidos, les pobres del mundo.
- Porque al reclamar soberanía sobre los cuerpos y las decisiones, se declara rebelde de dogmas y políticas que expropian tierras y cuerpos, que violentan y saquean y que convierten al cristianismo —en esa clave de interpretación— en uno de los aliados más estratégicos del capitalismo patriarcal.
- Porque abre las puertas para pensar esta dimensión de lo sagrado desde los cuerpos, ya no como objetos del pecado y del castigo, sino como espacios de vivir y disfrutar el tiempo en esta casa común, amando, creando, siendo responsables de lo creado.

“Si imaginamos que el mundo es una autoexpresión de Dios; si es un «sacramento» —presencia externa o visible, o cuerpo— de Dios; si el mundo no es algo extraño frente a Dios, sino expresión de su mismo ser, ¿cómo le responderá Dios y cómo deberemos hacerlo nosotros?”, dice Mc Fague. La traigo preguntándome: **¿qué acciones, que decisiones tomamos como sororas respecto a mi hermana y respecto a lo creado?**

Difícilmente no sea una palanca colectiva que mueva cambios estructurales en las comunidades de fe. Nosotras sabemos que somos capaces de permear cualquier espacio, pero ahora sabemos también que podemos ser sujetas políticas basadas en nuestra fe que generen reacciones y revoluciones en el seno de nuestras iglesias.

Pongo como ejemplos —saliendo ya de Argentina— a las mujeres en Brasil que comenzaron un movimiento de evangélicas por el derecho al aborto, que salieron a defender sus voces reci-

biendo amenazas y desprecios<sup>11</sup>. En ese mismo país y en Chile, las mujeres de fe vienen lentamente desnudando las hipocresías y los silencios que esconden las violencias contra ellas en las iglesias. Mujeres de fe en Costa Rica fueron parte del movimiento que visibilizó los riesgos del voto a favor de un pastor evangélico conservador, logrando frenar ese avance en las pasadas elecciones.

Pienso en un grupo de jóvenes valdenses en el Río de la Plata que trajeron el tema de la violencia de género al sínodo anual y forzaron a las comunidades a empezar a hablar, a quitarse las vendas, a capacitarse. Todo por dos o tres mujeres jóvenes que denunciaron la violencia que sufrían en su grupo juvenil<sup>12</sup>. Si eso no es sororidad, si eso no es Dios Hermana que abraza, contiene, ama, escucha, acompaña en las luchas y pare nuevos paradigmas, ¿qué es?

-Celebro a Dios Hermana que anduvo con las oprimidas y que en su ministerio dio protagonismo y voz a mujeres como seres humanas plenas. Celebro a Dios Hermana que solo es en el encuentro y el abrazo. No en las homogeneidades sino en los acuerdos de lucha por la justicia y la paz.

-Celebro a Dios Hermana que hace pacto con nosotros. No un pacto de obediencia debida, sino un pacto de amor: “les llamaré amigos/as”, donde sabemos las sendas que caminamos, por qué y para qué. Donde la vida se defiende, pero para que sea en abundancia, compartida, derramada, contagiando y rescatando del dolor y de la muerte, de la indignidad y la opresión, que son los pecados del sistema que nos gobierna.

<sup>11</sup> Ver su *fanpage*: <https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegaliza-caoaborto>

<sup>12</sup> Ver noticias en: <https://www.iglesia-valdense.org/2018/08/taller-sobre-violencia-de-genero-y-generaciones/>, <https://www.iglesia-valdense.org/2018/07/ante-la-violencia-basada-en-genero-y-abuso-sexual-infantil/>

-Celebro a Dios Hermana que fortalece con su confianza el compromiso dado de cuidar y administrar esta casa común; casa donde la explotación de recursos, la contaminación, la codicia predatora están haciendo estragos irreparables, pero donde aún luchamos en esperanza de ver parir una nueva tierra y un nuevo cielo de justicia y paz.

-Celebro a Dios Hermana que también puede llamar a la puerta de mujeres de fe que no logran ver aún el sistema opresor, ayudando a ver con otros ojos, sabiendo que son largos procesos, dolorosos y duros, pero nunca en soledad.

-Celebro con cada hermana en las calles y en los templos, la sororidad que nos recrea en cada vuelta, que nos empuja a cuidarnos, a consolarnos, a parir modelos nuevos de relaciones ya no basados en poder sino en amor. Casi como aquella imagen poderosa y olvidada tantas veces de la Ruah divina, sobrevolando en la génesis del mundo, para decir: hagamos una nueva realidad.

## BIBLIOGRAFÍA

Biblia Reina Valera 1960

Díaz Freire, Javier. Miguel de Unamuno: *La feminización de la masculinidad moderna. Cuadernos de Historia Contemporánea*, Editorial Complutense, 2017.

Femenias, María Luisa. *Perfiles del feminismo Iberoamericano*. Catálogos. Bs. As., 2002

Lagarde y de los Ríos, Marcela. "Pacto entre mujeres sororidad". Publicado en [www.celem.org](http://www.celem.org) (Coordinadora Española para el Lobby Europeo de Mujeres).

McFague, Sallie. *Modelli di Dio. Teología per un'era nucleare ecologica*. Claudiana, Torino, 1998

Ruether, Rosemary. *Sexismo e Religiao*. Editora Sinodal. Sao Leopoldo, Brasil. 1993

SOF, SempreViva Organizaçao Feminista. *Desafios feministas para enfrentar el conflicto del capital contra la vida*. Pigma. Sao Paulo, 2007

Tamayo, Juan José. *Jesús y Dios*, volumen 6 de la colección “Hacia la comunidad”, editorial Trotta, Madrid 2002, pp. 111.

Redes sociales citadas

Viento Sur: <https://vientosur.info/>