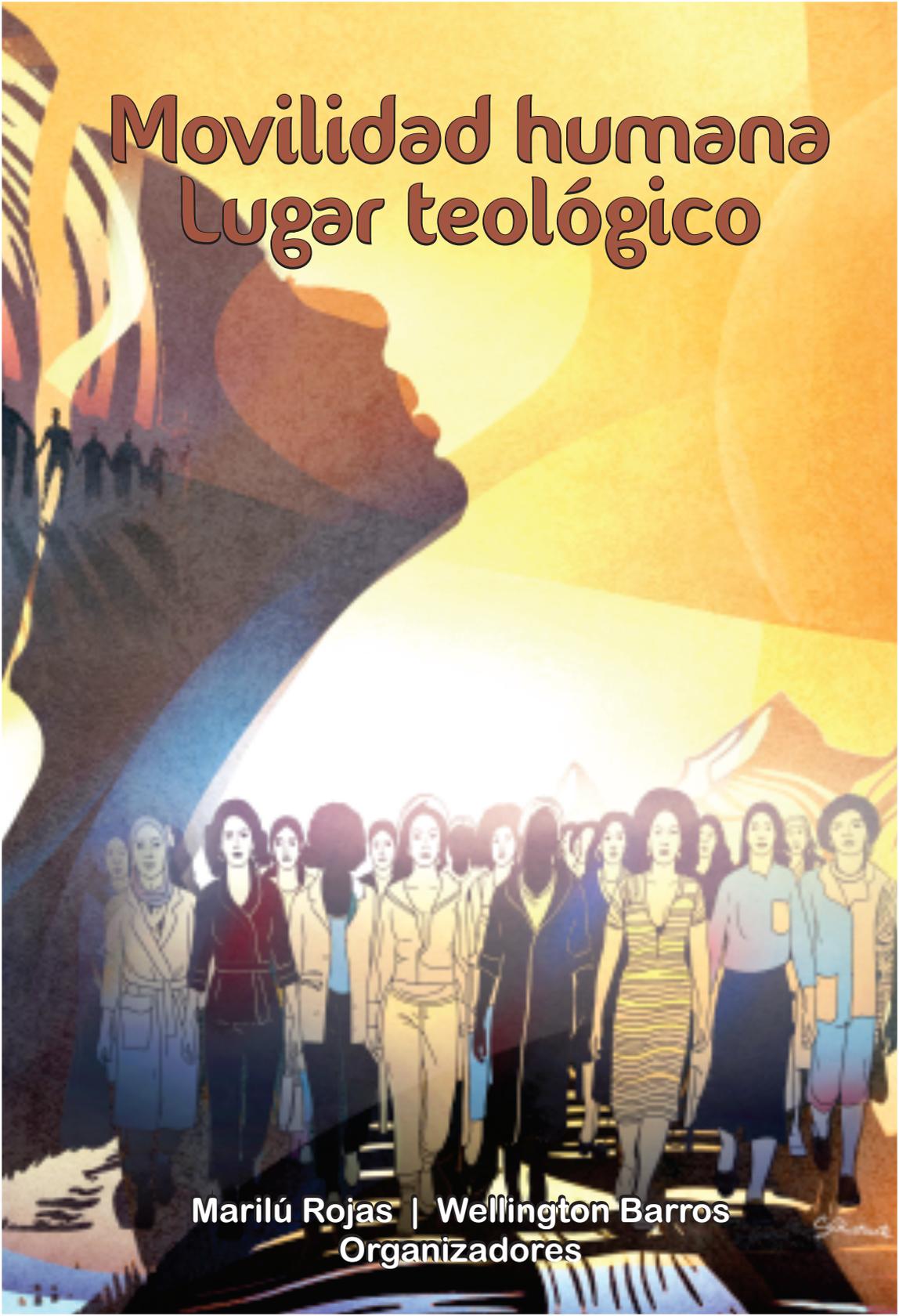


# Movilidad humana Lugar teológico



Marilú Rojas | Wellington Barros  
Organizadores

# MOVILIDAD HUMANA LUGAR TEOLÓGICO



Brasília – Bogotá  
2025

## SÉRIE ECUMENE

**5. Movilidad humana lugar teológico.** Marilú Rojas Salazar, Wellington Barros (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2025.

**4. La vida consagrada a través de los clamores de las migraciones forzadas.** Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2024.

**3. Conviviendo en la plularidad religiosa y migratoria.** *Caminos posibles.* Paulo Ueti, Marileda Baggio (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2023.

**2. Biblia y migración. Experiencia humana y salvífica.** Elizangela Chaves Dias, Leonardo Agostini Fernandes (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2022.

**1. Hospitalidad, comunidad Cristiana y movilidad humana.** Carmem Lussi, Cesar Kuzma (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2021.

### Próximo volumen:

**6. Movilidad humana y cambio religioso.** Jennifer Gómez Torres; Roberto Marinucci (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2026.

**Marilú Rojas Salazar • Wellington Barros**

Organizadores

# **MOVILIDAD HUMANA LUGAR TEOLÓGICO**



Brasilia – Bogotá  
2025

**Organización:** Marilú Rojas Salazar, Wellington Barros

**Revisión:** Gerardo Cruz González

**Ilustración y portada:** Sergio Ricciuto Conte

**Diagramación:** Traço Diferencial

**Coordinación de Producción Editorial:** Carmem Lussi

---

### **Comitê Científico da Série Ecumene**

Agnaldo Pereira de Oliveira Júnior

Carmem Lussi

Cesar Kuzma

Conrado Zepeda Miramontes

Elizangela Chaves Dias

Jennifer Gómez Torres

Jorge Costadoat

Leonardo Agostini Fernandes

Maria Eugenia Vasquez

Maria Helena Morra

Marileda Baggio

Marilú Rojas Salazar

Paulo Ueti

Roberto Marinucci

Wellington Barros

---

---

**Todos los derechos reservados.**

Se permite la reproducción total o parcial de esta obra siempre que se cite la fuente.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Movilidad humana [livro eletrônico] : lugar teológico / organizadores Marilú Rojas Salazar, Wellington Barros. – Brasília: DF : CSEM ; Bogotá, CO : CESEM, 2025. – (Série Ecumene).  
[PDF]  
246 p. : il.; 15x22cm – (Série Ecumene ; 5)

Vários autores.

ISBN: 978-65-85775-28-1

DOI: doi.org/10.61301/978-65-85775-28-1.2025.05.248p

1. Emigração e imigração – Aspectos religiosos – Cristianismo. 2. LGBTQIA+ – Siglas. 3. Migrações humanas. 4. Mobilidade urbana. 5. Refugiados. 6. Teologia social. I. Rojas, Marilú. II. Barros, Wellington. III. Série.

25-268599

CDU: 261

1. Teologia social 261

Catalogação elaborada pela bibliotecária Eliane de Freitas Leite – CRB-8/8415

Publicación de la Editora

Con la colaboración de



**CSEM**  
**Centro Scalabriniano**  
**de Estudos Migratórios**

SRTVN 702 – Conj. P – Ed. Brasília  
Rádio Center – Sobrelojas 01/02  
70719-900 Brasília / DF – Brasil –  
Tel.: +55 61 3327 0669  
E-mail: csem@csem.org.br  
www.csem.org.br



**Confederación Latinoamericana de**  
**Religiosos – CLAR**

Calle 64, N° 10-45, 5° Piso  
Apdo. Aéreo 56804  
Bogotá D.C – Colombia  
Tel.: +57 (1) 9272889  
WhatsApp: +57 317 6450790  
E-mail: clar@clar.org  
www.clar.org



## SOBRE LAS PORTADAS

Las ilustraciones de la portada y la contraportada destacan cuatro elementos principales:

1. Lo femenino como matriz poética y migratoria. La figura femenina es la protagonista, no sólo en el sentido biológico, sino como fuerza antropológica y simbólica, una raíz profunda que atraviesa la realidad, conectando lo visible y lo invisible. Es una perspectiva que redefine la historia y el mundo.
2. El grito de los marginados. La mujer que levanta la cabeza representa un grito: reza, denuncia y exige un cambio. La migración femenina se convierte en un **lugar teológico**, un punto de inflexión en la realidad, ya sea por acción divina o humana. El sufrimiento de los migrantes es la clave de la transformación.
3. El camino como identidad colectiva. En la contraportada vemos a un pueblo en movimiento: no individuos aislados, sino una red de vínculos. El verdadero protagonista no son las personas, sino el camino: un horizonte que las une. Simboliza el **corredor del mundo**, el espacio de transformación.
4. La espiritualidad de la migración. La gran silueta femenina que rodea la composición armoniza la escena, representando la dimensión espiritual del viaje. La migración no es sólo un acto físico: es una metáfora de la existencia. Dios no es estático; la espiritualidad es movimiento interior y exterior, una llamada constante a salir, a desbordarse.

Todos somos migrantes. El camino nos une, y lo femenino nos recuerda que la vida es un viaje.

**Sergio Ricciuto Conte**

# SUMÁRIO



## INTRODUCCIÓN / 9

### 1 LA MIGRACIÓN COMO “LUGAR TEOLÓGICO” / 11

*Jorge Costadoat*

### 2 CUERPOS, CONTEXTOS Y HORIZONTES. Fundamentos epistemológicos de la Teología de la Migración / 28

*Wellington Barros*

### 3 CORAZONES EN FUGA. Retos y luchas de inmigrantes queer en América Latina / 46

*Hugo Córdova Quero*

### 4 LA SUNAMITA QUE AYUDA A UN MIGRANTE Y HACE DE LA MIGRACIÓN UN LOCUS THEOLOGICUS / 74

*Moisés Pérez Espino*

### 5 AGAR. De Migrante a Refugiada / 91

*Marilú Rojas Salazar*

### 6 EL ROSTRO OPRESIVO DEL VISADO O-3 PARA LAS MUJERES INMIGRANTES NEGRAS. Denuncia teológica inspirada en Rut 2 / 104

*Nathália Montezuma*

### 7 MIGRACIÓN E IDENTIDAD DE LAS MUJERES EN LOS ESTADOS UNIDOS. Un abordaje desde la teología mujerista de Isasi-Díaz y la teoría fronteriza de Gloria Anzaldúa / 119

*Yenny Delgado*

8 TEOLOGÍA FEMINISTA EN LA FRONTERA. Migración,  
Vulnerabilidad y Esperanza / **134**

*Yolanda Chavez*

9 EL RETORNO MIGRANTE EN HONDURAS. Territorio y cuerpo  
en disputa / **149**

*Ana Rita Castro*

*Alfredo J. Goncalves*

*Rosiane Aparecida de Melo*

*Víctor Manuel García Torres*

10 "¡MADRE, DAME TU PAN!", UN CLAMOR QUE FUE  
ESCUCHADO. Un clamor que transformó / **173**

*Luz Elena Arozqueta Villeda*

11 LA CENTRALIDAD DE LO MARGINAL. Las espiritualidades de  
la resistencia, vividas desde las marginalidades / **192**

*Conrado Zepeda Miramontes*

12 LA HOSPITALIDAD ANTE EL DESAFÍO DE LA MOVILIDAD  
HUMANA / **204**

*Jennifer Gómez Torres*

13 LA PASTORAL KENÓTICA CON LOS MIGRANTES EM  
SITUACIÓN DE CALLE / **229**

*André Luiz Bordignon-Meira*

PERFIL DE AUTORAS Y AUTORES / **244**

# INTRODUCCIÓN



El presente volumen dedicado a la migración como *lugar teológico* (*locus theologicus*) es un ejercicio de parresía como la capacidad de hablar valientemente en el sentido Foucaultiano, y de dar una palabra franca contra un monolingüismo despreciativo de la migración como lo han sido los discursos del presidente Donald Trump. Colocar la migración como uno de los principales lugares de la revelación de Dios en la historia contemporánea nos conduce a reconocer al mundo y sus crisis como lo nombrara en su momento Sallie Mc Fague: el mundo cuerpo de Dios, un cuerpo nómada, un cuerpo migrante y un cuerpo herido que necesita ser sanado y reconstruido.

Los textos que conforman el presente volumen son atravesados por los cuerpos territorio de mujeres, niños, y personas LGBTTTIQ+, cuyas corporalidades y sexualidades constituyen el espacio donde Dios acontece. El cuerpo del texto que ahora les presentamos está constituido en primer lugar, por el aporte de Jorge Costadoat, Wellington Barros y Hugo Córdoba quiénes nos colocarán las bases epistemológicas de lo que hemos llamado *locus theologicus* migrante; en seguida tendremos la dimensión bíblica- teológica de Moisés Pérez, Marilú Rojas Salazar y Nathália Montezuma en un ejercicio de hermenéutica de algunas mujeres bíblicas: la Sunamita, Agar y Ruth, cuyos cuerpos fueron atravesados por las realidades que miles de mujeres migrantes hoy experimentan en los caminos y en las 'garitas' migrantes. Yenny Delgado, Yolanda Chávez, Ana Rita Castro, Alfredo J. Goncalves, Rosiane Aparecida, y Víctor Manuel García nos llevarán a un recorrido por las situaciones contextuales de la vida de quienes emigran en los Estados Unidos y en Centroamérica, colocando la frontera como un espacio en

el que acontecen muchas situaciones de dolor y sufrimiento, y también acontece la gracia.

Finalmente, Luz Helena Arozqueta, Conrado Zepeda, Jennifer Gómez, y André Luiz Bordignon nos interpelan a comprometernos con acciones muy concretas a la luz del discurso teológico y de las realidades que nos invitan como cristianos a salir al encuentro del Dios que acontece en el cuerpo de quienes emigran en este cuerpo territorio de la Amefricanidad llamado América Latina y el Caribe. El flujo de los cuerpos morenos, los cuerpos de mujeres, los cuerpos LGBTTIQ+, y los cuerpos de los niños y niñas son la imagen y el acto revelatorio del Dios que camina con nosotras y nosotros en este momento de la historia. Una historia marcada por la aporofobia y el discurso monolingüista misógino, homo-lesbo-transfóbico que se instala en los imaginarios políticos de las políticas de ultraderecha en el mundo. Indudablemente, hoy son tiempos de profetismo, la necesidad urgente de una palabra que se oponga a estos discursos de odio. Desde la Serie Ecumene alzamos la voz para denunciar los discursos de odio contra las poblaciones migrantes y afirmamos que los cuerpos de las personas que emigran son el lugar donde hoy, el Dios nómada de los caminos y desiertos acontece en nuestra historia.

# 1



## LA MIGRACIÓN COMO “LUGAR TEOLÓGICO”

*Jorge Costadoat*

Las migraciones, comprendidas como un “lugar teológico propio”, invitan a discernir la presencia y voluntad de Dios en medio de una realidad histórica. No solo son un contexto de interpretación de la Palabra, sino una experiencia en la que Dios llama a una praxis humanizadora. Este artículo reflexiona sobre cómo, desde la experiencia cristiana y la tradición eclesial, el fenómeno migratorio revela caminos hacia una sociedad integradora a modo de realización histórica de aquello que Jesús anunció como Reino de Dios.

Este artículo, en primer lugar, explica solo la dimensión teológica estricta del asunto, centrándose especialmente en el concepto de “lugar teológico”. Y, enseguida, elucida criterios orientadores de nuevas praxis cristianas.

### **1 Cuestión Teológica**

#### ***1.1 Clarificación del concepto de “lugar teológico”***

El uso de la expresión “lugar teológico” es recurrente en el campo de las teologías contextuales. Se dice que lo son las mujeres, los pueblos originarios, los colectivos humanos marginados o despreciados, por ejemplo, las personas discriminadas por razones

de género (LGBTTTIQ+), en suma, los pobres a los que Jesús dedica las bienaventuranzas. En todos estos casos, se indica que hay acontecimientos o fenómenos históricos que tienen especial importancia al momento de interpretar la Palabra o la revelación en general. El “desde” el lugar donde se leen las Escrituras es decisivo para comprender lo que Dios quiere decir en un momento histórico a un colectivo humano determinado y, a través suyo, a la sociedad dentro de la cual este colectivo se relaciona con los demás. Las teologías se benefician del giro hermenéutico de la filosofía y de la teología del siglo XX. Ellas, además, se refieren a actos, modos de actuar o de desempeñarse significativos de tales colectivos, en una palabra, a la praxis que interesa proseguir. No son teologías neutras, como pudieran pretender serlo otras disciplinas científicas, al menos aquellas en las cuales el investigador no debiera intervenir en los resultados de su trabajo para no contaminarlos con su subjetividad. Por el contrario, en las teologías que recurren a la expresión “lugar teológico”, la intención de dar a la praxis una dirección particular es esencial. Sus teólogos(as) son intelectuales orgánicos (Gómez Hinojosa, 1986)<sup>1</sup>. Algunos de ellos son incluso activistas. La interpretación que estos teólogos hacen de la Palabra es comprometida. A veces declaran este “interés” provocativamente, queriendo que otras teologías también pongan las cartas sobre la mesa (Scannone, 1984, p. 373).

En este sentido, corresponde distinguir el uso que las teologías contextuales hacen de la expresión “lugar teológico” respecto del de los manuales de teología fundamental que reproducen el sistema de Melchor Cano. En Cano —hablamos del siglo XVI— la teología debía ser la misma para todos los lugares del planeta, y las variaciones posibles tenían que ver con la relación que el teólogo podía establecer entre los “lugares teológicos propios”, fundamentalmente la Revelación contenida en la Tradición, y los “lugares teológicos ajenos”, a saber, la razón, la filosofía y la historia (como archivos o estudios históricos). Esto explica, a su vez, que el uso de la denominación “lugar teológico” haya dado pie a malentendidos. El término es idéntico, “historia”, pero el concepto es distinto. En Cano, lo que directamente importaba, el objeto de

---

<sup>1</sup>La tesis doctoral de Gómez Hinojosa tuvo por título: *La relación entre el intelectual y la base. Aproximación epistémico-práctica a textos de Antonio Gramsci* (Pontificia Universidad Gregoriana, 12 de junio de 1986).

la teología, era la revelación en sí. En las teologías contextuales, lo que interesa es la relación entre la revelación y sus intérpretes, es decir, la circularidad hermenéutica que se da entre estos dos polos.

Aún habría que establecer otra distinción. En América Latina y el Caribe, muchos teólogos han ido más lejos. Estos han sostenido que determinados contextos no solo son lugares hermenéuticos “desde donde” se comprende la Palabra de Dios, sino “en los cuales” esta misma Palabra apela a proseguir una praxis. En este caso, los acontecimientos y fenómenos históricos constituyen una fuente de revelación de una naturaleza semejante a la que Cano reconoce en los “lugares teológicos propios”. Es así que, si en el dominico los estudios históricos servían para comprender mejor la Tradición, ahora es la historia actual la que más importa al teólogo. Esta “mutación semántica” ha podido conducir a confusiones (Aquino Junior, 2019, p. 64). Lo más importante, en todo caso, es el asunto de fondo. Esto es, que las teologías contextuales se aboquen a la acción de Dios en los acontecimientos históricos mismos, no so en cuanto puntos de observación específicos y, por tanto, funcionales a una hermenéutica simplemente local.

En este artículo consideraremos que en las voces de los migrantes Dios mismo dice algo nuevo. Entendemos que es imperioso oír sus palabras, pues ellas, bien discernidas, son Palabra de Dios. Si Dios habla en la historia, es preciso oír su voz en las personas que golpean puertas porque vienen de lejos y no tienen dónde dormir. También es necesario escuchar los diálogos que ocurren entre los hospederos y sus huéspedes. Estos diálogos constituyen, en principio, “lugares teológicos” en los cuales son discernibles testimonios que pueden evangelizar al resto de la sociedad. ¿Cómo decirles a los pobres que Dios los ama? Según Gustavo Gutiérrez, esta es la pregunta fundamental a la que se debe la teología<sup>2</sup>. ¿Cómo decirles esto a los y las migrantes? ¿Cómo

---

<sup>2</sup> “¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios? Estos son los interrogantes frontales de la teología que surge en América Latina, y sin duda también en otros lugares del mundo en que se viven situaciones semejantes” (Gutiérrez, 2006, p. 18-19).

oye Dios su oración en las fronteras? La teología que se ocupa de la realidad de estas personas ha de oír, en primer lugar, lo que ellas tengan que decir. El teólogo no puede responder esta pregunta por sí y ante sí. Debe, por el contrario, escuchar sus clamores y prestar atención a lo que ellas tengan que decir sobre cómo Dios las ha sostenido en el camino y cómo las sigue acompañando en una travesía que tal vez aún no ha terminado.

## ***1.2 Cuestión teológica de fondo***

En este artículo nos interesa el fenómeno de la migración en cuanto lugar teológico en el sentido fuerte del término (Lussi, 2008; Lussi, 2015; Nobre, Da Conceição, 2021; Aquino Junior, 2019). Suponemos que Dios habla en los acontecimientos, lo hemos dicho, en todos aquellos hechos y prácticas que atañen a las personas que migran o se relacionan con ellas. En este ámbito abundan voces que es menester oír y discernir. No todas son palabras de Dios, pero algunas sí lo son, y es preciso oírlas y acatarlas como lo merecen. Estas palabras gozan de la autoridad de un Dios que en el pasado acompañó a su pueblo por el desierto, el Dios al que ningún templo ha logrado encerrar y que sale en defensa de su gente. La teología de los signos de los tiempos, que tanta importancia ha tenido en el desarrollo de la Iglesia en América Latina y el Caribe, acierta aún más en sus conclusiones cuando oye el clamor de los pobres y migrantes, cuando directamente atiende al “conato agónico” —dirá Pedro Trigo (2013)— de luchar cada día por salir adelante en la vida gracias al Espíritu de Jesús de Nazaret.

El asunto teológico de fondo es que, al igual que los migrantes, los seres humanos también migran bajo el respecto teológico. Teológicamente hablando, ellos, como Jesús, provienen del Padre y, al igual que Jesús, vuelven al Padre en virtud del Espíritu de Jesús resucitado. El Hijo de Dios, creemos, se hizo uno de nosotros en virtud del mismo Espíritu que le hizo discernir su misión y cumplirla hasta el día que expiró. Así nos abrió el camino a lo largo del cual lo seguimos como hermanos y hermanas, hijos todos del Padre de Jesús.

Es así que los migrantes encuentran en el cristianismo una clave trinitaria para orientarse a través de los senderos, por las noches y al traspasar las fronteras. Es como hijos e hijas de Dios que avanzan a la patria definitiva. El o la migrante hace patria en cualquier patria. Recuerda la carta a los Efesios: “Por lo tanto, ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios.” (Ef 2,19). Ellos ya ahora habitan por anticipado en la tierra prometida. Entre tanto, Cristo es para ellos “el camino y la vida”. Los cristianos que migran comparten en las travesías el pan que sabe al pan del banquete celestial.

Este ir de aquí a allá, de llegar y ser deportado, de ser expulsado de sus países y seguir por el mundo expatriados sin papeles y a veces sin nacionalidad, puede ser para los migrantes una experiencia espiritual. En la medida en que lo es, se convierte en testimonio. Dan a conocer a Jesucristo. Incluso a los cristianos y cristianas que los acogen bien, que no son pocos, algo nuevo tienen que anunciarles del mismo Evangelio. El testimonio evangélico de los migrantes, en nuestra época, merece una máxima atención. Ellos representan al crucificado en la historia y, en sus personas, en sus rostros y por sus labios, Cristo se deja ver y habla.

Jesús es *Eikon* (Imagen) y *Logos* (Palabra) de Dios. La historización de estos conceptos bíblicos obliga a observar con cuidado el fenómeno de la migración y a aprender de quienes aparentemente no tienen nada que enseñar. El encuentro con los migrantes facilita a ellos mismos poner nombre a sus experiencias y, a su vez, evangeliza a los “samaritanos”. Quien acoge a un migrante porque encuentra en él a Jesús no debiera volver a ser igual. El Evangelio cambia al evangelizador y al evangelizado, ocupando estos alternativamente el lugar del otro.

## **2 Criterios de discernimiento**

### ***2.1 Interpretación de la Revelación y de la Tradición***

Que la migración sea uno de los mayores signos de los tiempos nos lo enseña la Iglesia. Hace mucho tiempo que se nos viene llamando la atención sobre el fenómeno, y los cristianos han de poner atención a las autoridades eclesiales porque ellas insisten

en la necesidad de acoger a los migrantes. La Iglesia ha discernido los acontecimientos y, en virtud de sus criterios, ha llegado a esta conclusión. Estos criterios se hallan en los que normalmente son llamados “lugares teológicos propios” mencionados anteriormente. De estos, bien vale considerar aquí lo siguiente.

El Antiguo Testamento constituye un acervo de experiencias y mandamientos que indican cómo tratar a los extranjeros. En él hay un mandato fundamental que proviene de una experiencia histórica fundamental: “Cuando algún extranjero resida con ustedes en su tierra, no lo maltraten. Al extranjero que reside entre ustedes lo tratarán como a uno de sus compatriotas. Ámenlo como a ustedes mismos, porque extranjeros fueron ustedes en Egipto. Yo soy el Señor su Dios” (Lv 19,33-34). Por lo mismo, no es posible maltratarlos (Ex 22,21). Dios ama al extranjero (Dt 10,18-19). El extranjero ha de ser considerado de un modo igualitario: “Para ustedes y para el extranjero que resida entre ustedes, habrá una misma ley y un mismo derecho, será una ordenanza perpetua para todas sus generaciones; como son ustedes, así será el extranjero delante del Señor” (Núm 15,15-16). Debe tenerse en cuenta la tradición teológica que concibe a Yahvé mismo como un Dios migrante:

Ve y dile a mi siervo David: Así dice el Señor: ¿Eres tú quien me va a construir una casa para que yo habite en ella? Desde el día en que saqué a los israelitas de Egipto hasta hoy, no he habitado en una casa. He estado vagando de un lado a otro en una tienda, en un santuario. Durante todo el tiempo que anduve con los israelitas, ¿acaso le dije a alguno de los jueces de Israel a quienes ordené que apacentaran a mi pueblo: ¿Por qué no me han edificado una casa de cedro? (2Sam 7,5-7).

El Nuevo Testamento continúa con esta tradición. En el Juicio Final, enseña Jesús, será dirimente la actitud ante el extranjero: “Fui forastero y me hospedasteis” (Mt 25,35). Quienes hayan acogido al extranjero en su casa entrarán al reino; los que no, irán al infierno. Estas palabras de Jesús no se pueden tomar al pie de la letra. Hay situaciones complejas. No se puede hacer pasar a la casa a cualquiera que golpee su puerta. Pero Cristo pone el criterio

de discernimiento fundamental: la hospitalidad con quien no tiene casa constituye un parteaguas. Este versículo de Mateo, sabemos, no es el único que exige un trato especial al migrante, al marginado, al enfermo o al moribundo. El Nuevo Testamento revela que esta es una de las actitudes y acciones más importantes prescritas por Jesús. Por cierto, las demás exigencias de la parábola del Juicio Final redundan en lo mismo. Deben recordarse, además, las bienaventuranzas que expresan la misma sensibilidad. La parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37), en la cual un extranjero tiene piedad de un herido por el camino, resulta paradójica. En ella queda claro que el extranjero es “sujeto” capaz de evangelizarnos.

La Iglesia naciente continuó con esta praxis. San Pablo recuerda que en Cristo se quiebran todas las relaciones asimétricas que se prestaban a abusos: “Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,28). Por extensión, podríamos agregar que no hay diferencias entre los nacionales y los extranjeros porque todos son hermanos en el Hijo Jesús. El mismo San Pablo recomendaba acoger en sus casas a los enviados suyos, aunque los anfitriones no los conocieran. Escribe a los corintios: “Cuando llegue Timoteo, procurad que esté sin temor entre vosotros, porque él trabaja en la obra del Señor lo mismo que yo. Por tanto, nadie le menosprecie. Acompañadle en paz, para que venga a mí, porque le espero con los hermanos” (1Cor 16,10-11). Y en otra oportunidad pide ayuda para Febe: “Os recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas, para que la recibáis en el Señor como conviene a los santos, y la ayudéis en cualquier cosa que necesite de vosotros, porque ella ha ayudado a muchos y a mí mismo” (Rom 16,1-2).

En continuidad con la revelación evangélica, con ocasión de la celebración de la clausura del Vaticano II hace sesenta años, *Gaudium et spes*, el documento que trata de la Iglesia en el mundo de hoy, dice en esta materia: “Debe procurarse que aquellos que por emigrar buscan mejores condiciones de vida no sean privados de sus derechos personales y familiares, y no se les trate injustamente o de forma despreciativa” (GS,66). El Concilio, teniendo conciencia de la dificultad del fenómeno, pide considerar que “La movilidad humana, a pesar de las dificultades inherentes

a ella, contribuye al bienestar de la familia humana y facilita el intercambio cultural” (GS 66). El Vaticano II exhorta a superar y a eliminar como contraria al designio de Dios “toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por razón de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión” (GS 69). En este mismo número del documento se recuerda un principio fundamental de la doctrina social de la Iglesia: “Dios destinó la tierra y todo lo que ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar equitativamente a todos, según la justicia acompañada por la caridad” (GS 69).

En el magisterio posconciliar, los papas Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI se han referido a las migraciones en términos parecidos a los del Vaticano II. Francisco ha hecho de esta preocupación eclesial una de las más importantes de su pontificado. Enseña en *Fratelli tutti*:

[...] en algunos países de llegada, los fenómenos migratorios suscitan alarma y miedo, a menudo fomentados y explotados con fines políticos. Se difunde así una mentalidad xenófoba, de gente cerrada y replegada sobre sí misma (FT 40).

Los migrantes no son considerados suficientemente dignos para participar en la vida social como cualquier otro, olvidándose que tienen la misma dignidad intrínseca de cualquier persona. Por lo tanto, deben ser “protagonistas de su propio rescate” (FT 41). Nunca se dirá que no son humanos, pero en la práctica, con las decisiones y el modo de tratarlos, se expresa que se los considera menos valiosos, menos importantes, menos humanos. Es inaceptable que los cristianos compartan esta mentalidad y estas actitudes, haciendo prevalecer a veces ciertas preferencias políticas por encima de hondas convicciones de la propia fe: la inalienable dignidad de cada persona humana más allá de su origen, color o religión, y la ley suprema del amor fraterno (FT,39).

Francisco hace ver que la situación de la migración es especialmente penosa cuando las personas son víctimas de los cárteles de la droga y de las armas, o cuando se las explota y, a menudo, a lo largo de los viajes, experimentan ellas “la violencia,

la trata de personas, el abuso psicológico y físico, y sufrimientos indescriptibles” (FT 38). Para el papa Bergoglio, afrontar la migración es un asunto de caridad, pero también de derechos. El Papa insiste en el “derecho a no migrar”, es decir, a que las personas puedan quedarse en sus países y encontrar en ellos las condiciones de una vida digna (FT39). Mientras algo así no sea posible,

nos corresponde respetar el derecho de todo ser humano de encontrar un lugar donde pueda no solamente satisfacer sus necesidades básicas y las de su familia, sino también realizarse integralmente como persona” (FT 129). Incluso quienes migran buscando un mejor futuro para los suyos lo hacen “con todo derecho (FT37).

Francisco no es ingenuo. Sabe que la migración es un fenómeno complejo. Comprende que para los nacionales no sea fácil aceptar extranjeros. Estos pueden serles amenazantes bajo diversos aspectos. El Papa invoca en su favor la caridad cristiana, y de los europeos, en particular, espera fidelidad a su tradición cultural y religiosa. Ellos tienen

los instrumentos necesarios para defender la centralidad de la persona humana y encontrar un justo equilibrio entre el deber moral de tutelar los derechos de sus ciudadanos, por una parte, y, por otra, el de garantizar la asistencia y la acogida de los emigrantes (FT 40).

En todo caso, la postura de *Fratelli tutti* es profética. El Papa defiende a brazo partido a los migrantes contra las posturas y los regímenes políticos faltos de piedad con los migrantes:

Tanto desde algunos regímenes políticos populistas como desde planteamientos económicos liberales, se sostiene que hay que evitar a toda costa la llegada de personas migrantes. Al mismo tiempo se argumenta que conviene limitar la ayuda a los países pobres, de modo que toquen fondo y decidan tomar medidas de austeridad. No se advierte que, detrás de estas afirmaciones abstractas difíciles de sostener, hay muchas vidas que se desgarran. Muchos escapan de la guerra, de persecuciones, de catástrofes naturales (FT 37).

A poco del inicio de su pontificado, Francisco acudió a Lampedusa, la isla italiana en la que suelen llegar los migrantes africanos atravesando el Mediterráneo. Su encuentro con los migrantes fue un gesto profético sin precedentes. Años después, en la misma *Fratelli tutti*, ha hecho un llamado programático: “Nuestros esfuerzos ante las personas migrantes que llegan pueden resumirse en cuatro verbos: acoger, proteger, promover e integrar” (FT 129).

## **2.2 Orientaciones**

Los anteriores criterios de discernimiento —nos hemos referido a los elucidados a partir de fuentes especialmente importantes— han servido a las pastorales y fundaciones dedicadas al tema de las migraciones para darse a sí mismas orientaciones de cómo proceder. Estas orientaciones, probadas en el terreno, sirven a su vez para discernir nuevas prácticas.

La migración es un fenómeno en desarrollo —para usar una expresión del mundo periodístico— que probablemente aumentará en los próximos años. En consecuencia, exigirá continuar aprendiendo de la misma solidaridad con los migrantes. Cuando la historia misma es fuente de conocimiento de Dios, es decir, un “lugar teológico propio”, lo que corresponde es hacer su voluntad de un modo creativo. Cada nuevo logro de la praxis fraterna y toda iniciativa validada como útil se convierte en una orientación a seguir.

El caso es que lo que los “samaritanos” han hecho en las últimas décadas para humanizar las migraciones —los aprendizajes, las instituciones, las luchas a nivel legislativo y gubernamental, los albergues y hospedajes de tránsito, el consuelo de tantos sufrimientos y la nutrición de las esperanzas— debe ser proseguido.

### **2.2.1 Los migrantes son personas**

Los migrantes son personas (Red CLAMOR, 2017). Esta ha sido una conclusión tanto de los “samaritanos” como de los demás ciudadanos que han terminado por acogerlos. Decir que son personas equivale a tres cosas.

En primer lugar, ha de sostenerse que ser persona es reconocer una dignidad que debe respetarse. Nadie discute hoy —sería patológico lo contrario— que un migrante sea un ser humano o que tenga “alma”. Sin embargo, en las actuales circunstancias, un trato digno puede tardar en concretarse, por ejemplo, una vez que los migrantes llegan al país que los recibe. La dignidad hoy se relaciona con las condiciones alimentarias, laborales, habitacionales y de salubridad que hacen posible una vida digna. Suele ocurrir que, en un país con migrantes, los nacionales son considerados de “primera” categoría y los nuevos de “segunda”. Reconocer a alguien como “persona” exige tratarlo sin discriminaciones ni injusticias y, en principio, como un ciudadano dotado de los derechos que los países son capaces de garantizar a sus ciudadanos. Los “samaritanos” a menudo han reaccionado a favor de los migrantes impulsados por una compasión humana espontánea. Este sentimiento, actitud y, en algunos casos, acciones concretas, son típicamente cristianas. Equivalen al “dar” y “darse”, cuya máxima expresión es Cristo a lo largo de su vida y en la cruz.

En segundo lugar, se necesita descubrir y convertirse a una perspectiva que vea en los migrantes a sujetos capaces de pensar e idear cómo salir adelante en sus vidas y, por lo mismo, como personas que no desean ser tratadas como objetos de caridad. Ser persona implica reconocerles que también pueden ser caritativos, solidarios y actuar en estos términos con quienes, en un primer momento, los han ayudado. La persona es, por excelencia, un ser relacionado, alguien que existe gracias a los demás. Ser persona, en este sentido, implica ser reconocido como alguien que puede tener una raza, una lengua, una cultura o una religión distintas. Lo que en un primer momento puede percibirse como amenazante, en definitiva, es una riqueza a integrar.

El tema no es fácil. Integrar a los desconocidos suele constituir un problema e incluso un peligro. Las fronteras se cierran porque los extranjeros vienen a competir por los beneficios de los nacionales. De lo contrario, las migraciones no se darían. Además, entre los migrantes pueden llegar delincuentes con nuevas formas de delinquir. Actualmente, el crimen organizado en América Latina y el Caribe constituye una amenaza internacional que echa raíces y establece redes desde las cárceles de la región.

En tercer lugar, ser persona consiste en gozar de la capacidad de relacionarse espiritualmente con Dios, con los demás y con la creación en general. Esta dimensión relacional permite que entre distintos se den intercambios evangelizadores recíprocos. El evangelizador, “el samaritano” o anfitrión, quien en un primer momento actúa como cristiano, debería poder profundizar su cristianismo en la medida en que se deje “evangelizar” por aquellos a quienes evangeliza. Solo entonces nos encontramos ante un cristianismo a la altura de los descubrimientos históricos, filosóficos y religiosos del siglo XX. La Iglesia ha ido tomando conciencia de su rol colonizador en el pasado. Este desempeño fomentó ideológicamente una avidez de dominio hacia aquellos que, por no ser cristianos, eran vistos como inferiores y tratados como tales. El mandato evangélico de Jesús de ir por todo el mundo a anunciar el Evangelio, especialmente tras la alianza entre la Iglesia y el Estado en el siglo IV, se cumplió a altísimos costos humanos.

La descolonización de la evangelización debe ser vista como un proceso complejo, pues es difícil imaginar que pueblos dominados y convertidos al cristianismo puedan revertir una inculturación mal hecha. Sin embargo, es condición indispensable que, en adelante, el Evangelio se traduzca en encuentros espirituales en condiciones de igualdad. No es concebible, por lo tanto, imaginar un cristianismo fiel a la fe cristiana actual que no sea una síntesis entre culturas y religiones, gestada en el reconocimiento de una igual dignidad de todas las partes involucradas. Las experiencias más logradas por los migrantes y los nacionales en este campo deben considerarse proféticas. Es un logro que indica por dónde seguir.

### **2.2.2 La migración como “conato agónico”**

La migración forzada, especialmente, exige de las personas que migran sacar de sí sus mejores fuerzas; a veces, fuerzas desconocidas. La persona migrante es luchadora y, en todo caso, debe afrontar su situación con esta actitud. No sabe qué le deparará el mañana. Los migrantes deben prepararse para salir adelante por sus propios medios si no reciben las ayudas necesarias para llegar a “la tierra prometida”.

La persona que migra se asemeja, e incluso puede superar, a muchos pobres que viven al día. Sin embargo, el esfuerzo, a menudo titánico, por llegar al destino querido no justifica recorrer el camino con cualquier medio. El migrante ha de discernir. Suponemos que tiene el Espíritu que guio al pueblo de Israel por el desierto y que hace posible que la Iglesia se extienda por el mundo gracias, precisamente, a los migrantes y no solo por medio de misioneros.

Migrar es un “conato agónico”<sup>3</sup> en el que el migrante discierne, entre las posibilidades que se le presentan, aquellas que son más humanizadoras (para él y para los demás). El migrante no puede explotar su condición de víctima ni eximirse de ser persona, aunque las circunstancias de subsistencia parezcan absolutamente insuperables.

Los “samaritanos”, por su parte, no pueden ser ingenuos. La migración tiene una fuerza deshumanizadora extraordinaria. Muchas veces acaba en la trata de personas, es decir, en la degradación de individuos que terminan confundidos, sin saber, en última instancia, si son inocentes o culpables. Esto mismo debería evitar que los “samaritanos” idolatren ingenuamente a los migrantes o se decepcionen de ellos.

El Buen Samaritano nunca supo si el hombre encontrado en el camino fue culpable de algo o no, si merecía lo que sufría o era inocente. Las personas, para los cristianos, han de ser amadas porque son creaturas de un Dios que las ama gratuitamente.

---

<sup>3</sup> Pedro Trigo ha elucidado un concepto que describe en buena medida la lucha diaria de los migrantes por salir adelante, este es, el de un “conato agónico”. Dice el teólogo: “El conato agónico que es la obsesión va en procura de la vida digna porque se entiende a sí mismo como correspondencia creativa al don personalizado de la vida. Por eso no se vive como un activismo titánico y exasperado, sino que se mantiene paradójicamente dentro de los cauces de la cotidianidad, y su objetivo, la vida digna, le es connatural e intrínseco. Lo paradójico de que la obsesión se realice en la cotidianidad estriba en que su ámbito es el de la necesidad extrema, no el mundo consolidado y confortable de la ciudad. Precisamente la fuerza de la obsesión estriba en fabricar esa cotidianidad donde no hay condiciones para edificarse y mantenerse. Donde aún no hay seguridad ya se manifiesta, sin embargo, la calidad humana de la vida en esa cotidianidad que ha de construirse cada día” (Cf. Trigo, 2013, p. 185).

### **2.2.3 La migración como ocasión de un “encuentro” entre personas**

La migración es, como vemos, ocasión de un encuentro entre personas igualmente dignas. Ninguna diferencia puede anular esta característica fundamental. Por el contrario, esta dignidad de ser personas demanda que ambas partes se reconozcan como seres libres y sujetos de derechos. La “reciprocidad” es muy importante (Lussi, 2021, p. 183). Negar a los migrantes una dignidad así entendida equivale a anularlos como personas.

Sin embargo, dado que la migración es un fenómeno que se desarrolla a lo largo del tiempo e implica no solo a los extranjeros que se adentran en otro país, el encuentro, cuando ocurre, exige un proceso de desarrollo. En el encuentro, especialmente entre personas que no se conocen, suele ser necesaria una apertura básica, que a veces es ardua de lograr.

Por cierto, el “samaritano” debe renunciar a considerarse moralmente superior a su beneficiario. La superioridad moral, en todo caso, solo Dios la conoce. Tanto huésped como hospedero, por el contrario, han de saberse inocentes uno para el otro, pues no es un pecado migrar y tampoco lo es recibir a un migrante. Todo lo cual exige superar resistencias (Wolff, 2021, p. 101).

Para el hospedero, sin embargo, puede ser más difícil practicar una caridad gratuita, pues culturalmente se halla en una posición predominante o estimar que su cultura es superior a la de su huésped. Hay, por cierto, nacionalidades que se consideran mejores o peores que otras. En América Latina y el Caribe hay mucho racismo (Padilha, 2023, p. 58). En este sentido, puede ocurrir que, en tal encuentro, sea necesario superar este tipo de diferencias. Esta superación puede llevar tiempo y quizás nunca se logre, algo que no se puede descartar. Sin embargo, esto no anula que el encuentro pueda darse con cierta asimetría.

De un encuentro, aunque sea asimétrico, puede esperarse que tanto el “samaritano” como el “extranjero” salgan transformados; es decir, que ambos crezcan. Dicho con un ejemplo: de la relación entre un haitiano y un brasileño, este puede salir más haitiano y aquel más brasileño. Antes de un diálogo son distintos y, después de este, en la medida de su profundidad, ambas partes pueden cambiar; pueden “convertirse” una a la otra. Es más, esto debiera

poder advertirse como un enriquecimiento. La humanidad crece y se perfecciona cuando los habitantes del mundo comparten la Tierra entre sí. La migración bien hecha es un logro que merece ser celebrado.

#### **2.2.4 La integración y la comunión como meta**

Lo anterior constituye un principio de renovación de las sociedades humanas y de la humanidad en su conjunto. Nunca antes en la historia se había dado una oportunidad mejor para reconocernos como obra de un Creador que no se repite en sus creaturas.

Las parejas mixtas debieran observarse como si en ellas pudiera darse un “plus” de humanidad. Lo mismo habría que indagarse en las escuelas donde niños de diversos colores juegan, se imitan, aprenden unos de otros e inician relaciones que los harán distintos a sus padres. Tal vez no serán mejores que sus padres y madres bajo ciertos aspectos, pero representarán al menos la posibilidad de un reconocimiento y comunión universales.

La integración social debe considerarse una meta. Las colonias cerradas de migrantes pueden tener un futuro provisional. Es comprensible. Pero los migrantes, en el camino hacia su humanización y en el de los nacionales, debieran llegar a integrarse en plenitud, lo cual implica que lo hagan de un modo fraterno y creativo.

El nombre de esta meta puede ser el de “comunión”. La convivencia, la copertenencia, la concordia y la corresponsabilidad —en una palabra, la conjugación de personas en una construcción social y cultural mancomunada— supone y es el resultado de una comunión fraternal entre quienes comparten la identidad de ser hijos e hijas de Dios.

Así las cosas, la comunión que es posible lograr en un determinado país entre quienes llegan y quienes los reciben debe considerarse un “lugar teológico propio” en el cual es posible hallar la presencia de Dios y discernir un futuro compartido. Entretanto, la Iglesia misma ha de verificarse como un lugar de comunión (Lussi, 2015, p. 225). En cuestión de migraciones, ella ha de evangelizar como un espacio de encuentro entre personas que se reconocen como hijos e hijas de Dios, y crecer en hermandad.

## Conclusión

Las migraciones constituyen un auténtico “*lugar teológico*”, más precisamente un “*lugar teológico propio*”, en el que es posible discernir la presencia y voluntad de Dios. No son únicamente un “*desde donde*” se interpreta la Palabra de Dios, sino una realidad en la que Dios mismo habla, llamando a proseguir una praxis humanizadora específica.

En este sentido, para reconocer en la praxis histórica la voluntad de Dios, la Iglesia dispone de criterios de discernimiento que, en todos los casos, son históricos. La revelación judeocristiana se manifiesta históricamente y alcanza su plenitud en Jesús de Nazaret y su misión de proclamar el advenimiento del Reino de Dios. La Tradición de la Iglesia, que transmite el Evangelio, es también histórica, pues comunica a las siguientes generaciones, siempre con una necesaria interpretación, lo que ha recibido de las generaciones anteriores. Esta labor hermenéutica, realizada en el contexto de las migraciones, procura desentrañar lo que Dios quiere decir en la actualidad. Asimismo, los resultados de este discernimiento se convierten en criterios para orientar nuevas praxis.

Por tanto, al considerar la experiencia de los cristianos comprometidos con la solidaridad hacia los migrantes —a quienes hemos llamado “*samaritanos*”—, se han formulado conclusiones teológicas que ofrecen orientaciones para comprender el fenómeno migratorio y regular el modo de acoger a los migrantes. En este proceso, es posible redescubrir la dignidad de la persona humana. Esta, concebida como un ser en relación, permite ver la migración como un encuentro entre “*huéspedes*” y “*hospederos*”, entre extranjeros y nacionales, en virtud del cual ambas partes pueden evangelizarse mutuamente.

El fruto final de este encuentro debería ser una sociedad integradora, donde personas distintas buscan y encuentran una comunión que enriquece y permite el crecimiento de todos. Este horizonte, en términos cristológicos, puede llamarse *Reino de Dios*.

## Referencias bibliográficas

AQUINO JUNIOR, Francisco. **Teologia em saída para as periferias**. São Paulo: Paulinas, UNICAP, 2019.

GÓMEZ HINOJOSA, Francisco. Teólogo de la liberación, ¿"intelectual orgánico"? 1986. **Globethics**. Disponible en: <<https://repository.globethics.net/bitstream/handle/20.500.12424/190746/Pasos10-1987p8-19.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job**. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1986.

LUSSI, Carmem. Mobilidade humana como lugar teológico. Elementos de teologia das migrações. **Concilium**, v. 328, n. 5, p. 47-60, 2008.

LUSSI, Carmem. **Migrações e Alteridade na Comunidade Cristã. Ensaio de teologia da mobilidade humana**. Brasília: CSEM, 2015.

LUSSI, Carmem. O desafio da reciprocidade em contexto eclesial: reflexões pastorais na escuta de homens e mulheres que migram com fé. In: Carmem Lussi; Cesar Kuzma (Orgs.). **Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana**. Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2021, p. 177-200.

NOBRE, José Aguiar; DA CONCEIÇÃO, Elizeu. O imigrante e o direito da hospitalidade: um aporte na ética do bem-viver à luz do pensamento de Paul Ricoeur. In: Carmem Lussi; Cesar Kuzma (Orgs.). **Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana**. Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2021, p. 111-132.

PADILHA, Günter Bayerl. **Racismo e migração**. Teologias que impulsionam as ações antirracistas e a acolhida de imigrantes. In: Marileda Baggio; Paulo Ueti (Org.). **Conviviendo en la pluralidad religiosa y migratoria. Caminos posibles**. Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2023, p. 41-62.

RED ECLESIAL LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE MIGRACIÓN. **Desplazamiento, Refugio y Trata de Personas – CLAMOR**, 2017.

SCANNONE, Juan Carlos. El método de la teología de la liberación. **TheologicaXaveriana**, v. 34, 1984.

TRIGO, Pedro. **Relaciones humanizadoras. Un imaginario alternativo**. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

WOLFF, Elias. **Mobilidade e hospitalidade**. Desafios para as religiões em tempos globalizados. In: Carmem Lussi; Cesar Kuzma (Orgs.). **Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana**. Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2021, p. 93-110.

# 2



## **CUERPOS, CONTEXTOS Y HORIZONTES** **Fundamentos epistemológicos** **de la Teología de la Migración**

*Wellington Barros*

### **1 Introducción**

La teología es la ciencia del exceso por excelencia. Esto se debe a que su fundamento u objeto puede relacionarse con todo lo que conocemos y experimentamos. No hay nada en el mundo que no pueda relacionarse con Dios a través de la fe, lo que hace de la teología una ciencia sin límites en sus perspectivas o enfoques. Todas las ciencias presuponen una epistemología, unos fundamentos y unos métodos. Los métodos derivan siempre del objeto, por lo que cada ciencia tiene sus propios métodos en función de la variedad de objetos y de la fidelidad epistemológica que garantiza la credibilidad. La realidad Dios y de la fe no puede captarse plenamente con sólo mirar. La complejidad de la teología se debe a que trata de algo indescifrable e inalcanzable, lo que hace que los procedimientos epistemológicos sean aún más exigentes en relación con el objeto. La teología, como las demás ciencias humanas, se sitúa en el nivel de la credibilidad y no de la demostrabilidad de las ciencias exactas. Sabemos que existen prejuicios ideológicos contra lo que no es exacto y verificable mediante los criterios de la demostrabilidad. Sin embargo, lo que no es exacto no es menos científico, y la teología reclama para sí un conjunto de conocimientos sistemáticos y científicos que

queremos presentar. La indagación epistemológica de la teología es un problema moderno. Esta cuestión estaba ciertamente presente en épocas anteriores.

Pero fue en la modernidad occidental, debido a la configuración secular de la filosofía, la ciencia y la sociedad, cuando se legitimaron los interrogantes sobre la solidez de los fundamentos, el rigor de los procedimientos y la utilidad de los planteamientos de la disciplina teológica. En este escenario, resultaba imperativo para el teólogo tratar de comprender no sólo los objetos de su disciplina, sino también determinar la especificidad del propio saber teológico. Este campo de reflexión se conoce como epistemología teológica.

Las preguntas sobre la cientificidad o los métodos de la teología han sido frecuentes en las últimas décadas. La teología ha tratado de adquirir mayor claridad y coherencia en sus caminos epistémicos. Así entendida, desde el punto de vista de su realización, la epistemología teológica es una tarea de segundo orden, ya que presupone la realización concreta del teologizar, primero experimenta lo que luego pretende comprender. Sin embargo, desde el punto de vista de su repercusión, es una cuestión de primer nivel, ya que afecta a la perspectiva y al modo en que deben abordarse los temas propios de la disciplina. En este sentido, la consideración epistemológica es de gran importancia en teología, porque un verdadero avance en este campo del saber presupone una revisión de los métodos más que una ampliación del objeto.

Como la teología no es independiente de la fe, su identidad y sus prácticas dependen de una comprensión de la Revelación basada en la fe. La Revelación cristiana de Dios es fundamentalmente liberadora, basada en la tradición del pueblo de Israel y de Jesús de Nazaret. Esta dimensión salvífica-liberadora debe impulsar a la teología a ser crítica y creativa en el mundo en relación con el proyecto de Dios para la humanidad, que asume las causas de los que más sufren mediante acciones concretas en la dinámica del Reino de Dios. Y aquí tenemos los cuerpos, contextos y horizontes de las personas en situación de migración, que experimentan la fe como ese dinamismo liberador siempre desde y a favor de las víctimas presentes en el mundo de hoy. La identidad o dinamismo epistémico de la teología no se opone en absoluto a todo lo que

acontece a favor de las víctimas de este mundo, como Dios reveló al pueblo de Israel y en Jesús de Nazaret.

## **2 Objeto y fundamentos de la teología**

La teología surge de la experiencia de fe humana en Dios que se revela. Epistemológicamente, es una ciencia de la revelación y de la fe. La manera de entender la revelación influye directamente en la manera de pensar, vivir y celebrar la teología. Por eso decimos que el origen constitutivo de la teología es la Revelación: fuente y fundamento. El objeto de la teología es Dios, que invita libremente a los seres humanos a la amistad. Dios se comunica a sí mismo y es mediante la fe como los seres humanos responden a esta invitación con vistas a la comunión. Dios se revela a todo el género humano; la Revelación es una buena noticia que se anuncia y se hace pública, no un secreto que hay que guardar. El ser humano es el comunicador de esta Revelación, es decir, un testigo y no el propietario. La Revelación está sujeta a la corporeidad e historicidad del ser humano; en este sentido, la autocomunicación de Dios tiene lugar a través del mundo, a través de la historia humana.

La autocomunicación de Dios está llena de misterio, a diferencia de las capacidades humanas. Frente a las limitaciones, el ser humano llega a conocer y experimentar la vida divina a través de imágenes, símbolos, parábolas, alegorías, etc. La teología, ciencia de Dios, es una ciencia basada en la Revelación. La teología comunica a Dios tal como es conocido por los seres humanos y en la medida en que Dios los acoge en su profundo misterio. El fundamento de la teología es la Revelación autocomunicadora de Dios. Si otras ciencias se apoyan en otros datos de la experiencia, la teología se apoya en la Revelación de Dios y en la recepción de la fe humana.

La Revelación se desarrolla en la historia humana, es un fenómeno existencial y experiencial continuo: Dios se revela y se va revelando a la experiencia vital e histórica de las personas que, cada vez más, encuentran nuevas formas, e interpretan, relacionan a Dios con sus contextos de diferentes maneras, aunque hay algo en la misma Revelación que no cambia ni se desarrolla, es decir, Dios como único sujeto (Haight, 2004, 102-103). A través de la teología,

muchas personas buscan una comprensión más profunda de los misterios que ya han aceptado por fe. Para algunos, estos misterios se comprenden sobre todo mediante el asentimiento y la confianza, mientras que otros buscan formas distintas de inteligibilidad

La reflexión teológica es inherente a la fe, la teología es accesible a todos los que se esfuerzan por comprender la fe. La teología como ciencia es la profundización de la teología más espontánea inherente a la propia fe. Sin embargo, esta reflexión también debe ser consciente de sus principios, métodos, estatutos y conclusiones, es decir, debe tratar de reflejar la fe metódicamente. Independientemente de la coherencia metodológica, la teología no añade materialmente nada a la fe, sólo desarrolla su contenido. Por ello, la teología es fe en estado de ciencia; no dice nada que no sea fe, pero puede decirlo de otra manera. La fe implica en sí misma a la Teología y la Teología explícita en sí misma a la fe. En la fe encontramos una teología implícita y en la teología una fe explícita. La fe es anterior a la teología, antes de la inteligencia tenemos la memoria, antes de la reflexión, el anuncio.

Hacer teología es ver todo a la luz de Dios, todo lo que se relaciona con Dios puede ser teologizado. Si Dios es el objeto principal de la teología y si todo tiene alguna relación con Dios, no hay nada sobre lo que no se pueda teologizar. No hay ciencia que tenga una esfera de interés tan amplia como la teología.

La teología está sometida a la inevitable tensión entre la fe transmitida de una vez para siempre y la comprensión y realización de la fe en el presente, algo que debe hacerse una y otra vez. La teología no tiene otra tarea que realizar la esperanza universal que vino al mundo con Jesucristo. Es un ministerio o servicio en la Iglesia cuyo objetivo es traducir la Revelación dada de una vez para siempre al presente de cada situación personal, social y eclesial. Surge de la fe y se remite a la fe. La elaboración del método teológico no puede basarse únicamente en las normas de las demás ciencias, sino que debe observar ante todo el conocimiento de la fe. Debe responder a las necesidades de las ciencias y a las necesidades del conocimiento de la fe.

### 3 Punto de partida y metodología

Como ya se ha subrayado, el objeto o punto de partida de la teología es Dios. En la dinámica de la encarnación de Dios en la humanidad, Dios se identifica con los más frágiles. Así que no es erróneo identificar a Dios con los pobres y hacer una teología que parta de esta densidad teológica de los pobres o de las víctimas del mundo. Boff (2008, p. 706) subraya que:

La Encarnación inaugura otra categoría, típicamente cristiana: la transparencia. A través de la transparencia, la trascendencia participa de la inmanencia y viceversa. El resultado de esta presencia mutua es la transparencia de Dios en la santa humanidad de Jesús: "Quien me ve a mí, ve al Padre" (Jn 14,9).

En el caso de la teología, ya hemos visto que el objeto es el más peculiar que pueda pensarse: es el misterio de Dios en sí mismo y la relación de todo lo que existe -y en particular del ser humano- con Él; misterio revelado en la historia y, de modo pleno y definitivo, en Cristo. La peculiaridad del objeto -que es propiamente un Sujeto personal que se revela y se comunica a sí mismo- determina la peculiaridad del método de la ciencia teológica. Pero ya está claro que una característica fundamental del trabajo teológico debe ser la actitud de humildad y de apertura de la razón a lo que es más grande que ella; una actitud de escucha llena de fe de la Palabra en la que el Dios personal revela su propia intimidad y desvela la verdad última sobre el hombre y el mundo. Adoptar un método que pretendiera expresar exhaustivamente el contenido de la Palabra de Dios en conceptos humanos significaría reducir o deformar ese contenido desde el principio.

La Metodología Teológica no apunta al contenido de la teología, sino a su aspecto formal y estructural. De este modo, pretende exponer los fundamentos y presupuestos del saber teológico. La teología se define como una reflexión crítica, metódica y sistemática sobre la fe de la Iglesia, y el estudio del método pretende profundizar en las normas, criterios y articulaciones que deben cumplir los teólogos para realizar correctamente su actividad teológica. También con la teología, el estudio o discurso sobre el

método revela que es necesario reflexionar sobre lo que precede al conocimiento, es decir, cuáles son las condiciones para que se produzca el conocimiento. Junto con este movimiento del “antes” va el “después”, es decir, la verificación del rigor metodológico que se utilizó para producir un determinado conocimiento.

Una ciencia se caracteriza por su propio objeto y por el método mediante el cual avanza hacia un conocimiento más completo y profundo de su propio objeto. En este sentido, toda ciencia presupone una forma y un fundamento epistemológicos. Los objetos varían y es de éstos de los que una ciencia determinada deriva su método, heredado de la concepción del objeto. Existe una relación recíproca entre objeto y método: sin duda, el método debe ser adecuado al objeto (del mismo modo que se necesita un buen telescopio si se quiere observar planetas o estrellas); pero al mismo tiempo el método utilizado influye, si no precisamente en el objeto como tal, al menos en el conocimiento que se obtiene sobre él. En concreto, cada método se basa en ciertos supuestos o principios que determinan tanto su potencial cognitivo como sus límites.

La búsqueda del método de una ciencia (metodología) está motivada por el intento de superar el conocimiento obtenido a través del sentido común. Por tanto, la credibilidad de un conocimiento está relacionada con el método adoptado para llegar a la demostración. La demostrabilidad puede ser un criterio para el conocimiento científico, pero no puede ser el único, porque no son pocas las ciencias que se basan en algo que no es meramente demostrable y manipulable. Hay prejuicios ideológicos que, basándose en criterios de demostrabilidad, rechazan formas de conocimiento obtenidas a través de la relación con un objeto “no objetivo”, o interpretado, narrado o experimentado.

### ***3.1 La estructura del método teológico***

Una reflexión formal sobre el método teológico sólo tuvo lugar recientemente, en los años anteriores al Concilio Vaticano II, pero la historia de la Iglesia muestra que los teólogos siempre han hecho uso de algún método particular de indagación, porque

la teología fue concebida inmediatamente como una forma, o más bien la forma más elevada y rigurosa, de búsqueda de la verdad.

A pesar de la diversidad de métodos y modelos de teología y de la evolución histórica que se puede encontrar, es posible reconocer un principio metodológico fundamental que caracteriza a la teología en todas las épocas. Cuando hablamos de método teológico, consideramos que la teología se realiza como un despliegue de la dimensión cognitiva de la fe.

En este sentido, destaca su movimiento interno, que viene impuesto por su propio dinamismo. Y cuando se trata de la estructura epistemológica de la teología, sus dos movimientos, el momento de la escucha, el *auditusfidei* y el *intellectusfidei*, constituyen la teología. Así, entendemos la teología como la inteligencia del objeto de la fe. Con el primero, llega a poseer los contenidos de la Revelación tal como han sido progresivamente explicados en la historia humana. Con la segunda, la teología trata de responder a las necesidades específicas del pensamiento mediante la reflexión especulativa. La teología se organiza, así como ciencia de la fe, a la luz de un doble principio metodológico: el *auditusfidei* y el *intellectusfidei*.

Jon Sobrino (1989, p. 285-303) añade un tercer elemento a la estructura de los métodos teológicos: *intellectusamoris*. Sobrino y su Teología enfatizan esta dimensión del *intellectusamoris*, que utilizamos aquí, porque su Teología es, ante todo, *intellectusjustitae*. El *auditusfidei*, como movimiento interno de la teología, se realiza a partir de un *locus* específico, lo que nos permite reconocer a los pobres y a los agraviados de este mundo como un auténtico *locus theologicus*. De ahí la pertinencia de afirmar, desde el punto de vista de una teología que se entiende a sí misma como *intellectusamoris et intellectusjustitae*, que la fe en el Dios que se revela en la carne de la historia no puede ser real al margen del escándalo y del sufrimiento de los inocentes, sin la suspensión del no-sentido por un sentido insospechado. La articulación entre los acontecimientos históricos de la liberación y los acontecimientos liberadores, fundadores de la fe, teje en ambos autores una epistemología teológica cuya primacía axiológica pertenece a la dimensión soteriológica y ética de la liberación. Toma en serio

tanto la revelación cristiana como la fe y la situación histórica, de modo que ambas se iluminan y potencian mutuamente. La teología se basa en la Revelación de Dios y su tradición e interpretación en proyectos humanos, históricamente condicionados e incluso relativos al encuentro con la presencia de Dios, no siendo arbitraria, tiene como criterio definitivo la misma experiencia de Dios (Haight, 2004, p. 105). También debemos centrarnos predominantemente en la novedad o el desafío que la realidad histórica introduce en la tarea teológica.

#### **4 Teología de los cuerpos, contextos y horizontes**

La teología católica hegemónica desde el comienzo de la Edad Moderna hasta el advenimiento del Vaticano II (1962-1965) se caracterizó por su carácter antimoderno y manualista. En los siglos XIV y XV se dismanteló la idea medieval de un orden determinado por Dios. El auge de la modernidad trajo consigo el capitalismo mercantil y movimientos filosóficos y artísticos que favorecían la supremacía de la razón humana y el humanismo renacentista. Estas manifestaciones sacudieron los pilares del cristianismo a través del subjetivismo, el laicismo y el secularismo. La teología católica no asimiló el giro cartesiano de la razón ni el individualismo, y adoptó una postura combativa frente a la modernidad. En los siglos XVIII y XIX se produjeron revoluciones aún más críticas: francesa, burguesa, industrial, urbana, etc. En este contexto, la teología reafirmó su postura defensiva y no se dejó influir por las filosofías de la modernidad, negándose a entablar un diálogo.

La teología católica del siglo XIX comenzó a dialogar con la modernidad. Algunas escuelas de teología, como la de Tubinga en Alemania y las escuelas romanas, surgieron como ejemplos de esfuerzos de renovación buscando el encuentro con el pensamiento moderno. El siglo XX comenzó con el despertar de la teología con estudios exegéticos, patrísticos e históricos (de las religiones, los dogmas y la Iglesia), y en Francia aparecieron nuevas revistas y diccionarios pertinentes. El filósofo francés Maurice Blondel (1861-1949) fue importante en el debate en torno a la renovación de la teología. Contribuyó a la constitución de la filosofía de la inmanencia (apologética de la inmanencia) como forma de conocer a Dios en

la dinámica de las acciones. Blondel reconoció en la acción un impulso hacia la trascendencia infinita y así, en el dinamismo de la acción, es decir, de la libertad, se inscribe ya la posibilidad de lo infinito, de Dios. La relación entre inmanencia y trascendencia fue uno de los temas sobre los que reflexionó. En 1893 publicó una obra sobre la acción, que también representó un hito en la teología católica. Se opuso al *cogito* cartesiano y situó el conocimiento en la primacía de la acción: “Si actúo, luego existo”. Pensamiento y acción no se oponen porque ambos proceden de la misma fuente: la vida. Antes de poder pensar, el ser humano es un animal en acción. Para Blondel, la acción humana tiene valor epistemológico, es decir, es la condición de posibilidad del conocimiento. La acción humana, que puede describirse como voluntad y libertad, contiene ya en sí misma este deseo de trascendencia y, por tanto, lo que teológicamente puede describirse como deseo de Dios. Aparece en la filosofía de la inmanencia en su profundidad ontológica.

Fue en el contexto de las ideas estimuladas por Blondel donde, a finales del siglo XIX y principios del XX, surgió un movimiento de renovación teológica que recibió el nombre de *Nouvelle Théologie* (Nueva Teología) y que encontró sus principales centros de irradiación en Francia y Bélgica. Con la influencia de Blondel, pretendía devolver la experiencia humana concreta a la reflexión teológica. Y la Nueva Teología representó el esfuerzo por superar el modelo adoptado hasta entonces. Uno de sus objetivos era responder a las exigencias del alma moderna. Su programa pretendía entrar en contacto con la vida concreta. Dios no debía pensarse como un objeto y la teología debía responder a las experiencias del alma moderna y ser una actitud concreta ante la existencia. El interés de la teología por las ciencias humanas, especialmente la antropología, representa un verdadero punto de inflexión en la teología contemporánea de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI.

La teología contemporánea presenta diversas características y tendencias. Destacan los planteamientos que buscan el diálogo con la modernidad. Se valoran los seres humanos modernos y sus experiencias. Este movimiento está provocando profundos cambios y desplazamientos en la teología. Murad y Libanio citan algunos: de la trascendencia a la encarnación, de la infinitud a la finitud, de

la vida eterna de Dios a la acción de Dios en la historia. La teología toma el giro encarnacional, antropológico, sin dejar de hablar de Dios, pero partiendo siempre de la humanidad y de sus desafíos, problemas y esperanzas (Libanio, Murad, 2014, p.145). Así, las características de la práctica teológica actual son su mentalidad histórica, plural, hermenéutica, interdisciplinar, intercultural y holística. Una teología que busca responder a las demandas históricas, sociales, culturales y políticas contemporáneas.

Gibellini, al presentar los caminos de la teología actual, reflexiona sobre el concepto de teología de la correlación. Presenta una tipología relacionada con la preocupación por la identidad y la pertinencia del discurso cristiano sobre la realidad humana existencial, antropológica, cultural y experiencial. La teología se concibe como una correlación a desarrollar entre dos polos: el de la Revelación y el existencial. Añade que esta forma de hacer teología ha tomado el nombre de giro antropológico de la teología. La teología debe dialogar con las exigencias antropológicas y responder a ellas. La entrada en la globalización ha provocado un cambio en los lugares donde se elabora la teología y en las personas que la elaboran. Así nacieron nuevos movimientos teológicos: la teología de la liberación en América Latina, la teología de la inculturación en África, la nueva teología de las religiones en Asia y la teología feminista en el contexto internacional de la emancipación de la mujer (Gibellini, 2005, p. 14-17). En otra obra que trata de la teología de la mujer, Gibellini trae a colación el concepto de teologías del genitivo.

La teología feminista no es, en sentido estricto, una “teología de la mujer”. En los años de la posguerra, como reacción a las abstracciones de cierta teología neoescolástica y para hacer frente a los nuevos problemas que surgieron, se afirmaron las llamadas “teologías del genitivo” (Gibellini, 2002, p. 417).

Para Gibellini, las teologías del genitivo expresan:

[...] el ámbito, el sector de la realidad, el objeto, sobre el que se aplica la reflexión teológica. Son teologías sectoriales y sirven para dar concreción al discurso teológico; son en cierto modo inevitables, pero se puede abusar de ellas en la medida en que los genitivos pueden multiplicarse

acríticamente y no siempre delimitan, desde un punto de vista metodológico, un campo adecuado de investigación y reflexión teológica (Gibellini, 2002, p. 417).

Han proliferado entonces las teologías del genitivo, es decir, de los sujetos. Desde la experiencia de su propia fe, desde su formulación, se enfoca la práctica teológica. Mujeres, negros, afroamericanos, indígenas, migrantes, etc. Uniendo en un círculo hermenéutico la experiencia del pasado (bíblico y teológico) y la experiencia actual.

La dinámica de encarnación de la fe cristiana es uno de los factores que sustentan no sólo la posibilidad, sino la necesidad de que la teología sea contextual. Dios no envía su mensaje desde el cielo, sino que se hace presente entre los humanos como humano. A través del cuerpo humano de Jesús, nos encontramos con Dios ayer, hoy y siempre. En este sentido, la contextualidad es un imperativo para la teología (Bevans, 2004, p. 35-37). Contextualidad significa todas las dimensiones de la experiencia humana, como la cultura o la política, y ofrece así una comprensión integrada de toda la experiencia humana (Bevans, 2004, p. 60).

La experiencia humana se considera un lugar teológico, y la teología se convierte más bien en una reflexión sobre lo ordinario de la vida embriagada de Dios, haciendo de los hombres y mujeres ordinarios las mejores personas para hacer teología. El perennialismo teológico se relativiza tristemente en relación con el concepto de una reflexión sobre la fe de la revelación de Dios a partir de situaciones o personas absolutamente legítimas en la dinámica de la reflexión sobre la fe.

Cuando se toma en serio el contexto, la teología se ve muy influida por los distintos lugares teológicos, y surgen distintas formas de articular y entender la fe. La teología ya no se considera sólo en sentido académico, ni el teólogo es un erudito. El proceso de contextualización exige que la reflexión teológica se base en los sujetos y sus contextos y como un proceso siempre inacabado. Si una persona no participa en un contexto determinado, puede reflexionar teológicamente sobre él, pero no tendrá la profundidad de comprensión de la realidad que tendrán quienes sí lo hacen. Sin embargo, incluso de forma limitada, las personas que no comparten

plenamente la experiencia de los demás pueden contribuir a la teología. Cuando la teología se hace para y no desde, debe tener la humildad de reconocer sus límites y la mayor posibilidad de distorsionar la realidad (Bevans, 2004, p. 44-50).

#### **4.1 Hacia una teología de la migración**

El método de la Teología de la Migración subraya la importancia de la inserción en las realidades concretas de los migrantes. Esta característica no es exclusiva de esta teología, sino un imperativo de muchas teologías contemporáneas. En las últimas décadas del siglo XX, algunos teólogos mostraron mayor interés por el tema de la migración. La Teología de la Migración tiene sus orígenes en la década de 1970 y ha realizado importantes aportaciones a principios del siglo XXI. Sin embargo, sigue siendo una reflexión reciente, y es fruto del giro teológico católico impulsado por *la NouvelleThéologie*, que empezó a considerar la experiencia humana en toda reflexión teológica. Esto ha dado lugar a la aparición de teologías de los sujetos (negros, indígenas, mujeres, afroamericanos, migrantes, etc.) y desde los diversos horizontes que caracterizan a la sociedad actual (pluralismo religioso, interculturalidad, globalización, liberación, etc.).

La reflexión teológica sobre el fenómeno migratorio hunde sus raíces en la tradición judeocristiana. El Antiguo Testamento nos habla de un Dios que escucha el lamento de los que sufren por ser esclavos en tierra extranjera (Ex 2,23-25). Y Dios favorece a las personas más vulnerables, en particular a la tríada: el huérfano, la viuda y el extranjero (Sal 146,9). Dios también recuerda al pueblo de Israel que ellos mismos fueron emigrantes y esclavos en la tierra de Egipto (Ex 23,9). Por eso no deben oprimir a los inmigrantes que viven en su tierra, sino aprender a amarlos como a sí mismos (Lv 19,33-34). Un Dios que afirma que la tierra es suya y que la humanidad vive en ella como extranjeros y peregrinos (Lv 25,23).

La teología de las migraciones, como disciplina, es una perspectiva que ha surgido recientemente en la escena teológica, gracias sobre todo a la atención de algunos teólogos que se esfuerzan por interpretar esta compleja realidad desde el punto de vista de la fe. El creciente interés del pensamiento cristiano por la

reflexión teológica sobre este tema se debe también a su relevancia para la Iglesia y la humanidad de hoy. Los métodos teológicos más actuales, sobre todo a partir del Vaticano II, no se limitan a las fuentes tradicionales, como la Escritura y la Tradición, sino que deben incluir también la experiencia humana contextualizada, convirtiéndola en *un locus theologicus* tan importante como los lugares tradicionales. La teología debe buscar realmente ponerse al servicio del Reino de Dios, no sólo debe nutrirse de la Escritura y la Tradición, sino que debe enfrentarse críticamente a la ambigüedad y complejidad de la realidad en la que vive el ser humano. Hoy en día, la migración es una parte más que integral e importante de esta realidad, sobre la que los cristianos están llamados a reflexionar desde su propia fe. Son también innumerables los animadores pastorales que trabajan en las numerosas estructuras pastorales que la Iglesia pone al servicio de los migrantes y que piden la ayuda y el apoyo de la reflexión teológica para iluminar la complejidad, las tensiones, los miedos, las alegrías y las esperanzas que las migraciones suscitan en la sociedad civil y en la comunidad cristiana.

Además de uno u otro autor bíblico, los Padres de la Iglesia también reflexionaron, pero no de forma sistemática, sobre la realidad de la migración. Fue a partir de la década de 1960 cuando surgieron la oportunidad y la necesidad de una teología de la migración. De hecho, los primeros intentos reales de desarrollar una teología de la migración nacieron a finales de los años setenta y principios de los ochenta en Europa y Estados Unidos. El interés, la urgencia y la necesidad de metodologías y de un esfuerzo por sistematizar la teología de la migración han surgido muy recientemente en conferencias que han reunido a estudiosos de la migración, pastoralistas y teólogos. Estas conferencias han aportado importantes ideas y orientaciones para el futuro de la teología de la migración: entre ellas, las organizadas en Tijuana (México) en 2002, Aquisgrán (Alemania) en 2003, Notre Dame (EE.UU.) en 2004, São Paulo (Brasil) en 2006 y Manila (Filipinas) en 2006.

#### **4.1.1 Metodología de la teología de la migración**

Campese aplica como metodología para la teología de la migración los pasos ofrecidos por Ignacio Ellacuría (1930-1989) y

Jon Sobrino (1938-) sobre la práctica teológica de los pobres. Estos dos teólogos jesuitas no tratan la teología de la migración a través del método utilizado; Campese utiliza el método. Destaca a Ellacuría por tres razones: es el creador del método, poco conocido más allá del ámbito latinoamericano y español y porque es un ejemplo de intelectual que dio su vida por el ideal cristiano de transformar la sociedad. Esta metodología se encuentra en los escritos de Ellacuría y es ampliamente conocida y profundizada por su colega Sobrino. El proceso entonces, según Ellacuría, se desarrolla de la siguiente manera:

- *Hacerse a sí mismo asumiendo la realidad*: no es estar frente a las ideas, las cosas y sus significados, sino ser real y activo, y formarse con la realidad concreta; una presencia encarnada y activa.
- *Asumir la realidad*: es la perspectiva ética de la inteligencia, es decir, no rehuir los compromisos reales; asumir las cosas tal como son y lo que te exigen; la inteligencia se da al ser humano para que pueda asumir su responsabilidad ante los compromisos y retos que le plantea la realidad.
- *Hacerse cargo de la realidad*: carácter práctico de la inteligencia, hacer realidad; la inteligencia teológica no cumple su cometido hasta que no se hace cargo de transformar la realidad en la que está inserta, encarnada.
- A los tres pasos del procedimiento metodológico de Ellacuría, Jon Sobrino añade un cuarto:
- *Dejarse tomar por la realidad*: No se trata sólo de tomar la realidad, sino también de dejarse tomar por ella. No sólo hay pecado en la realidad, sino que la presencia providencial de Dios es abundante y debemos dejarnos tomar por ella (Campese, 2008, p. 49).

#### **4.1.2 La migración como lugar teológico y signo de los tiempos**

Uno de los logros más importantes del pensamiento teológico actual es el de otorgar al contexto la *condición de locus theologicus* y Signo de los Tiempos. La reflexión teológica sobre los lugares teológicos representa un movimiento central en el

desarrollo histórico y conceptual de esta disciplina. Este debate pretende desvelar los principios sobre los que los pensadores cristianos pueden encontrar argumentos, criterios y pruebas para su discurso teológico. Detrás de esta cuestión están las “autoridades” que pueden sustentar la reflexión teológica. El teólogo protestante Philip Melanchthon (1497-1560) fue en 1521 uno de los primeros en reflexionar sobre los lugares teológicos. Sin embargo, el teólogo que produjo el clásico sobre el tema fue Melchor Cano (1509-1560), que en 1563 publicó una obra titulada *De locistheologicis*.

El último *locus* de Cano fue la historia humana, pero en la teología contemporánea éste es el lugar que ha recibido mayor consideración. La inclusión efectiva de la historia y la experiencia humana como una de las fuentes o lugares más importantes de la teología fue uno de los ricos legados del Concilio Vaticano II (1962-1965). El Concilio Vaticano I (1869-1870) confirmó la postura oficial de la Iglesia de la época sobre la modernidad como decadencia espiritual y humana. Así, el legado del Vaticano II, impulsado por los teólogos de la llamada Nueva Teología con su giro antropológico, favoreció la perspectiva teológica de que Dios está presente en la historia humana, que se concibe como fuente para “hacer teología”, lo que influye enormemente en la experiencia de fe y en su búsqueda de comprensión (Teología). Desde esta nueva concepción del *locus theologicus* como fuente y lugar social, político y eclesial de la teología, podemos decir que la migración es uno de los *locus* más importantes de nuestro tiempo.

La distinción entre fuente y *lugar* no debe interpretarse de forma estricta. En la dinámica de la Revelación, los lugares también pueden ser fuentes, como ocurre con la experiencia humana: Dios se revela en la experiencia humana contextualizada y el *locus* de la experiencia humana puede ser la fuente de la presencia de Dios.

La categoría Signos de los Tiempos también contribuye a la teología de la migración. En definitiva, esta categoría es una expresión con referencias bíblicas, cristológicas, eclesiológicas y escatológicas. *Gaudium et Spes* del Vaticano II reflexiona sobre la necesidad de discernir los signos de los tiempos para descubrir en ellos la presencia de Dios y reconocer su densidad salvífica en la historia. Estos signos serían lugares privilegiados de la presencia de Dios. Ya en el prefacio, la Constitución revela su riqueza y afirma la

íntima relación de la Iglesia con la humanidad. Las actividades de la Iglesia deben tener como meta a los hombres y mujeres del mundo de hoy. La Iglesia debe cumplir la misión de Cristo, que vino a salvar y servir a la humanidad y a su historia. Para cumplir esta misión, la Iglesia debe discernir los Signos de los Tiempos a la luz del Evangelio, ya que la humanidad vive un tiempo de profundos cambios. La opción fundamental de la Iglesia es presentar la fe en armonía con la cultura moderna, ofreciendo vida y sentido a la humanidad. Pero sin imponerse a las nuevas situaciones históricas. No opta por vivir la fe como una huida del mundo, sino que abre el camino a una concepción optimista del mundo como lugar de salvación. Los cristianos deben estar presentes en la sociedad y asumir su responsabilidad en la vida pública; la Iglesia no es un fin en sí misma, sino una mediación y un servicio a la humanidad. De este modo, la fe impulsa a comprometerse en la construcción de una sociedad más justa y fraterna.

Los conceptos de *locus theologicus* y Signos de los Tiempos han contribuido a ir más allá de una comprensión puramente sociológica o antropológica, económica o política de las migraciones. Han sentado las bases de una concepción teológica de este fenómeno a partir de la cual se puede interpretar la tradición cristiana y buscar el conocimiento teológico. Las migraciones manifiestan, aunque de forma ambigua, la presencia de Dios en el camino de la humanidad y de la Iglesia (Campese, 2008, p. 23).

La teología de la migración hunde sus raíces en la lógica de la encarnación de la fe cristiana. La fe cristiana se encarna y nos invita a comprender y practicar nuestra fe en uno de los signos de nuestro tiempo: la migración. Sin embargo, debemos tener cuidado, porque nuestra insistencia en la contextualidad de la teología no puede eliminar su supuesta universalidad. La universalidad de la teología o su catolicidad es fundamental. Pero no se impone “desde arriba”, sino que se construye “desde abajo”. En resumen, queremos señalar que el método de la teología de las migraciones es ante todo inductivo. El título de esta presentación quiere sugerir que una teología de las migraciones no puede limitarse únicamente a la realidad de las migraciones, sino que debe darse cuenta de cómo este fenómeno nos interpela a repensar la teología católica misma,

es decir, sus grandes temas: Dios, cristología, pneumatología, espiritualidad, eclesiología, antropología, pastoral, biblia, etc.

## Conclusión

El objetivo de este breve ensayo es resumir la reciente reflexión teológica sobre la migración. Una reflexión que surge de la consideración de los sujetos y sus experiencias humanas en la teología del siglo XX y principios del XXI. La teología de las migraciones se desarrolla y gana terreno progresivamente. Es más, ante tantos migrantes en el mundo actual, revela una práctica teológica con los mismos migrantes, alejando así la práctica teológica de la mera abstracción que podría alejarla de la vida humana concreta con sus rostros (sujetos) y sus contextos desafiantes (horizontes).

## Referencias bibliográficas

CAMPESE, Gioacchino. **Hacia una Teología desde la realidad de las migraciones: método y desafíos**. México: Sistema Universitario Jesuita, 2008.

CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer Teologia hoje: Hermenêutica Teológica**. São Paulo: Paulinas, 1989.

GIBELLINI, Rosino (Org). **Perspectivas Teológicas para o século XXI**. Aparecida: Santuário, 2005.

GIBELLINI, Rosino (Org). **A Teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.

HAIGHT, Roger. **Dinâmica da teologia**. São Paulo: Paulinas, 2012.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas**. São Paulo: Loyola, 2014.

BOFF, Leonardo. Pelos pobres contra a estreiteza do método. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 68, n. 271, p. 701-710, 2008.

SOBRINO, Jon. Como fazer Teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana. **Perspectiva Teológica**, v. 55, p. 285-303, 1989.

# 3



## **CORAZONES EN FUGA** **Retos y luchas de inmigrantes** **queer en América Latina**

*Hugo Córdova Quero*

### **Introducción**

Hablar de cuerpos no implica necesariamente abordar la sexualidad, pero sí está estrechamente ligado al tema del género. Existe una tendencia recurrente a definir los cuerpos en una rígida dicotomía de masculino-femenino, lo cual refleja una necesidad social de clasificar y encasillar. En la base de estas situaciones, se tiende a creer que ajustarse adecuadamente a una de estas dos categorías —varón o mujer— asegura un lugar de reconocimiento y privilegio, confiriendo derechos y garantías que, en apariencia, son intrínsecos y casi “genéticamente inherentes” a los cuerpos perfectamente categorizados en una sociedad determinada.

En los contextos más estrictos, hablar de género suele reducirse exclusivamente a los cuerpos femeninos. Esto ha dado lugar a una visión sesgada de las migraciones, en la que —aparentemente— las mujeres son incorporadas a los estudios migratorios como si solo recientemente “hubieran emergido” en la historia, sin reconocer que siempre han sido parte integral de los fenómenos migratorios (Indra, 2004; Brutti, 2009). Sin embargo, la orientación sexual —aunque relacionada con el género— introduce un matiz adicional y relevante, ya que existen muchas más orientaciones que la cis-

heterosexual. Esta diversidad desafía las nociones tradicionales de identidad y pertenencia, especialmente en contextos de migración, donde estas diferencias corporales y sexuales suelen intensificarse. Al cruzar fronteras, los migrantes queer confrontan estereotipos y prejuicios que cuestionan tanto su género como su orientación sexual, lo cual redefine, y muchas veces limita, su lugar en la sociedad de acogida (Luibhéid, 2002).

En los casos más alarmantes, aquellos cuerpos que no se ajustan a esta dicotomía preestablecida suelen ser “corregidos,” frecuentemente mediante intervenciones quirúrgicas como parte de un marcado “fascismo corporal” (Córdova Quero, 2008). Las personas intersexuales comprenden bien las consecuencias de esta imposición, ya que con frecuencia se les practican procedimientos irreversibles para “normalizar” sus cuerpos desde una edad temprana. Esto genera traumas psicológicos profundos y plantea dilemas éticos a los profesionales involucrados (Sytsma, 2004). Esto ha llevado a algunos profesionales a pedir una moratoria en este tipo de “cirugías correctivas” (Kipnis y Diamond, 1998), en respuesta a lo que muchos activistas denominan una “mutilación”, “tortura” o “abuso de los derechos humanos”, sobre todo cuando se practica en la infancia sin el consentimiento de la persona afectada (Crocetti et al., 2020).

De manera similar, las personas transgénero enfrentan presiones y expectativas sobre cómo deben presentar sus cuerpos y su identidad. Este afán por definir y “corregir” cuerpos que no se ajustan a las normas binarias ilustra una profunda resistencia social hacia la diversidad corporal y de género. La insistencia en mantener una estructura de género rígida y excluyente perpetúa la invisibilización y —en muchos casos— el sufrimiento de quienes desafían esos límites. Esto es lo que Manuel Guzmán (1997) denomina “sexilio” —un exilio forzado debido a la persecución por orientación sexual—, cuando el poder del Estado despliega violencias en tándem con estereotipos socioculturales en el país de destino (Galaz, 2022). Esto se observa de manera más cruda en los pasos fronterizos, donde a menudo los pasaportes no coinciden con la expresión de género de las personas. En el mejor de los casos, esto resulta en la negación de ingreso al país de destino; en

el peor, en una penalización legal. Esto último, en connubio con lo que Eduardo Domenech (2020) denomina “políticas de hostilidad” o “[...] la criminalización y securitización de la migración y las fronteras” (p. 6).

No obstante, es necesario reconocer que las personas inmigrantes viven su realidad a través de sus cuerpos y con ellos desafían las construcciones sociales que pretenden ser ordenadas, exponiendo algunas de sus limitaciones. Al asignar múltiples adjetivos a nuestros cuerpos, comenzamos a cuestionar la existencia de una “realidad” exclusivamente masculina o femenina. Estas categorías son, en realidad, una construcción social (Butler, 2007). Nos damos cuenta de que los genitales, la identidad, la apariencia externa y las relaciones afectivas no se definen estrictamente en términos binarios de género. En cambio, hay un universo de posibilidades y matices que escapan a las divisiones convencionales. Este abanico de potencialidades desafía las nociones tradicionales y simplificadas de cuerpos, sexualidades, género y orientaciones sexuales, ampliando la comprensión de la diversidad humana y revelando una rica complejidad más allá de las categorías impuestas.

Por esta razón, los inmigrantes queer —con su sola presencia y su bagaje cultural— desafían las estructuras sociales dominantes, mientras que su orientación sexual y expresión de género presentan nuevas fronteras de retos. Las personas queer migrantes —gays, lesbianas, transgénero, bisexuales, intersexuales y cis-heterosexuales que no se ajustan al cis-heteropatriarcado— aportan experiencias únicas que deben considerarse al analizar su integración en la sociedad receptora. Esto incluye sus diversas prácticas relacionales, como la monogamia, poligamia, poliamoría o el intercambio de parejas, las cuales amplían el marco de inclusión en el país que les acoge. En realidad, las redes sociales que los inmigrantes necesitan para sobrevivir en la nueva sociedad fomentan cohesión a través de la intersección de cultura, lengua, etnia y género (Herskovitz, 1948). La cultura viaja con los inmigrantes, permaneciendo en su identidad y sin ser olvidada ni intercambiable (Tanner, 1997).

Para comprender las múltiples realidades que enfrentan los inmigrantes queer, este capítulo explora sus experiencias en América Latina desde diferentes perspectivas. La primera sección

examina cómo los prejuicios raciales y corporales —junto con las políticas de control biopolítico— afectan la vida de los inmigrantes queer, profundizando su marginalización en contextos de migración. En la segunda sección, analizo las dificultades que enfrentan en sus relaciones personales y laborales, abordando la explotación y el riesgo de caer en redes de trata, situaciones que perpetúan ciclos de abuso y desprotección. Finalmente, la tercera sección ofrece un testimonio personal sobre la Caravana LGBTIQ+ hondureña en Tijuana en 2018, el “sexilio” y la resiliencia en la fe, como un evento donde se entrelazan las dinámicas exploradas en este capítulo. De este modo, el capítulo busca ofrecer un análisis integral y comprometido con las complejas realidades de los inmigrantes queer en la región.

## **1 Cuerpos en tránsito: Biopolítica y prejuicios en la experiencia migrante queer**

En esta sección busco centrarme en el impacto de las políticas de control sobre los cuerpos y las identidades en la vida de los inmigrantes queer, explorando cómo el poder biopolítico y los prejuicios raciales y corporales condicionan profundamente sus experiencias. A través de mecanismos de control social y regulación, las instituciones frecuentemente refuerzan la marginalización de las personas queer migrantes, cuya identidad y expresión de género son a menudo vistas como una amenaza a los valores dominantes o nacionales. Además, esta sección examina el papel que juega la orientación sexual en la exclusión de estos cuerpos en contextos de migración, donde los sistemas de vigilancia y exclusión pueden intensificarse para quienes no encajan en normas cis-heteronormativas, restringiendo así su capacidad de integración y acceso a derechos fundamentales. La sección busca desentrañar cómo estas dinámicas contribuyen a la precariedad e inseguridad en sus vidas cotidianas.

### **1.1 Biopolítica**

Michel Foucault (1990) argumenta que cuando la “sexualidad” se convirtió en una preocupación del Estado en los siglos XVIII y

XIX, pasó a ser vista como una zona de “peligro.” En este sentido, la regulación y el control de la conducta sexual se transformaron en herramientas de poder estatal, ejerciéndose sobre las personas cuya identidad o comportamiento eran considerados “desviados” de la cis-heteronormatividad. Estas personas fueron objeto de escrutinio, estigmatización y, a menudo, castigo. Sin duda, tal dinámica, ha moldeado las experiencias de las personas queer tanto en sus países de origen como en sus procesos migratorios hacia otros territorios. Por consiguiente, resulta crucial reconocer cómo la migración se entrelaza con el género y la sexualidad, comprendiendo los desafíos específicos que enfrentan los inmigrantes queer en el contexto de la movilidad internacional. Solo así podemos visibilizar y atender las necesidades de quienes viven en el cruce de estas complejas dimensiones sociales y políticas.

Foucault (1990) sostiene que la regulación de la sexualidad en los siglos XVIII y XIX no solo surgió como respuesta a la medicalización de la disidencia, sino también como una demanda social por la normalización de los cuerpos y comportamientos. El control y la supervisión de la conducta sexual se establecieron como medios para reforzar el orden social, de modo que aquellas personas que se desviaban de las normas cis-heteronormativas eran vistas como una amenaza para la estabilidad y reproducción de la sociedad. En esta línea, Giorgio Agamben (1998) conceptualiza la “biopolítica” como la “creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y cálculos del poder” (p. 119), resaltando cómo la vida biológica es instrumentalizada por el poder estatal. El término “biopolítica” fue introducido por Rudolf Kjellén en 1920 —junto con el de “geopolítica”— ambos cruciales para entender la dinámica de control en el Estado moderno (Esposito, 2008).

Al ejercer control sobre la sexualidad, el Estado podía supervisar y gestionar los cuerpos de sus ciudadanos, configurando sus experiencias y comportamientos para alinearse con las normas sociales. Esta vigilancia también se extendió al control del movimiento y la migración, donde quienes se desviaban de las normas cis-heteropatriarcales eran a menudo objeto de mayor escrutinio y sospecha al cruzar fronteras internacionales. Este marco biopolítico resulta esencial para entender los desafíos

únicos que enfrentan las personas queer en el contexto migratorio internacional, donde cuestiones de género y sexualidad se entrelazan y complejizan. Al reconocer estas intersecciones, los responsables de políticas migratorias pueden tomar decisiones informadas que protejan y atiendan adecuadamente los derechos y necesidades específicas de los inmigrantes queer. Esto abre la puerta a un enfoque inclusivo y consciente de las particularidades de quienes enfrentan estas barreras en su experiencia migratoria.

Así como ocurre con la sexualidad, la migración es un ámbito destacado de intervención biopolítica, donde el Estado ejerce control decisivo. Basándose en su “poder soberano” (Foucault, 2003), el Estado determina quiénes y cuántas personas pueden ingresar a su territorio y transitar en él, estableciendo criterios que responden a sus propios intereses. Esto abarca requisitos específicos en términos educativos, ocupacionales, económicos y legales que deben cumplirse para satisfacer sus normas. Además, el Estado no solo decide cuándo deportar o expulsar a una persona migrante, sino también dónde puede residir y cuánto tiempo puede permanecer en el territorio.

Los mecanismos biopolíticos que operan en la actualidad tienen una larga historia de justificación legal que ha sido naturalizada en nuestras sociedades. La biopolítica también tuvo un impacto significativo en la vida de los inmigrantes durante los masivos movimientos migratorios del siglo XIX. Nuevas investigaciones están estableciendo conexiones entre estos fenómenos históricos para comprender mejor otras épocas y extraer lecciones valiosas (Bastos, 2008). A través de la biopolítica, se impone una estigmatización que recae sobre los hombros de las personas inmigrantes, lo que limita drásticamente —si no elimina por completo— sus oportunidades de mejorar sus condiciones de vida. Esta situación conlleva consecuencias devastadoras para la vida diaria de las personas queer, afectando profundamente sus cuerpos, sexualidades y relaciones interpersonales. La presión que sufren dificulta su capacidad para vivir de manera plena y auténtica en un contexto ya de por sí complicado.

La singularidad de la relación entre personas queer y la migración internacional radica en que este vínculo se convierte en un punto de confluencia de discursos y prácticas que las colocan

dentro de los márgenes del control estatal, haciéndolas incapaces de escapar a la categorización como “losOtrx(s) indeseable(s)” (Peutz, De Genova, 2010). Los estereotipos que regulan estas percepciones emergen como un mecanismo defensivo del Estado y de sus ciudadanos frente a los inmigrantes, quienes son vistxs como Otrx(s) con la capacidad de desafiar las identidades monolíticas que se fundamentan en el género, la raza o la etnia, así como en las narrativas nacionalistas. El desplazamiento de estas personas pone de manifiesto las dinámicas complejas dentro del-mundo moderno capitalista (Wallerstein, 1976) que surgen en la relación con Otro(s), especialmente cuando son marcados negativamente con etiquetas tales como “criminales”, “terroristas”, “ilegales” o “inferiores”. Esta deshumanización, a su vez, facilita la legitimación de su explotación (Mora y Montenegro Martínez, 2009). Como analiza Bob Sutcliffe (1998) las dinámicas migratorias están influenciadas por factores económicos y políticos globales, los que destacan las desigualdades estructurales que afectan a las personas migrantes cis-heterosexuales o queer.

Este análisis pone de manifiesto cómo los procesos de constitución de estrategias de control y poder en torno a los “problemas” de la migración deben interrelacionarse necesariamente con aspectos de la vida cotidiana como el género y la sexualidad. Como señala Abdelmalek Sayad (1998), “el verdadero y adecuado problema en este ámbito [la inmigración] debería comenzar con el primer problema, como un problema previo, el hecho de que es un objeto que crea un problema” (p. 15). Desde esta perspectiva, es posible establecer un vínculo entre la migración en general y los inmigrantes queer: la construcción de personas y comunidades que no se alinean con las fluctuaciones del sistema-mundo moderno capitalista es percibida como “un problema”.

Ese es el verdadero “problema”. En otras palabras, cuando los inmigrantes son deshumanizadxs y se convierten en meras estadísticas o factores negativos que afectan a la sociedad receptora, se genera un dilema real, ya que sus experiencias vitales quedan invisibilizadas. Por lo tanto, es esencial analizar sus vivencias desde un enfoque que priorice tanto el género como la sexualidad, lo que permite una comprensión más completa de sus realidades y desafíos, promoviendo así un discurso más inclusivo y justo.

## 1.2 Prejuicios corporales y raciales

Algunos varones queer sienten atracción hacia otros varones con ciertos fenotipos. Cada vez que se experimenta una atracción hacia alguien de una raza o etnia diferente, implica enfrentar y manejar los prejuicios y preconceptos existentes sobre esa raza o etnia. Por ejemplo, dentro de las comunidades queer persiste el “mito” de que los varones de origen asiático poseen un órgano sexual más pequeño que el promedio de otras razas, lo que conlleva a situaciones de ridiculización e incluso de exotización. Adolescentes en las escuelas, varones adultos en los bares o personas queer en plataformas en línea frecuentemente hacen bromas sobre este mito (Fung, 1996: 184; Cheng, 2011: 5). Además, el “mito” también sostiene que los varones de ascendencia africana tienen órganos sexuales más grandes que el promedio masculino mundial (Poulson-Bryant, 2005; Vidal-Ortiz, 2022). Ya en la década de 1950, Frantz Fanon (1986) ponía de manifiesto cómo los cuerpos de los varones africanos —y en particular sus órganos sexuales— son objeto de fetichización y estereotipos raciales en la cultura occidental. Estas creencias estereotipadas no solo perpetúan la discriminación racial (Husbands *et al.*, 2013; Calabrese *et al.*, 2018), sino que también influyen en las dinámicas de atracción y en las relaciones interpersonales dentro de las comunidades queer (Han, 2007).

Ambos “mitos” —sobre los varones asiáticos y africanos— son incorrectos. El tamaño del pene en los varones no depende exclusivamente de la genética, sino también de la contextura física, ya que existe una correlación “moderada” o “débil” entre la altura de un varón y el tamaño de su órgano sexual. Este ha sido relacionado con niveles elevados de testosterona durante la pubertad; sin embargo, una vez pasada esta etapa, los niveles hormonales ya no influyen en su tamaño (Juul *et al.*, 2014). Además, algunos estudios sugieren que —aparte de la genética— factores ambientales como el contexto social, la cultura, la alimentación, y la exposición a sustancias contaminantes o químicos pueden incidir en su desarrollo (Sharpe y Skakkebaek, 2008). Estos hallazgos desmontan los estereotipos raciales asociados al tamaño del pene (Mondaini y Gontero, 2005). En resumen, la humanidad muestra una gran

variedad en este aspecto, aunque prejuicios raciales y sociales profundamente arraigados suelen imponer expectativas dañinas que afectan tanto a varones cis-heterosexuales como queer (Groves *et al.*, 2015). Por otra parte, la percepción del tamaño del pene como algo atractivo es subjetiva y se basa en factores psicológicos, más que biológicos, lo que traslada la valoración del cuerpo masculino a la subjetividad de sus posibles parejas (Mautz *et al.*, 2013).

Los prejuicios corporales se fundamentan en nociones de raza y origen étnico que marcan y demarcan los cuerpos, sexualidades y oportunidades de vida de personas queer migrantes, generando consecuencias reales y tangibles en sus experiencias cotidianas. Judith Butler (2002a) trabaja sobre esto en su discusión acerca de la dinámica de poder en torno a tres cuestiones fundamentales: el racismo, la homofobia y la misoginia, reflexionando:

Y, si bien hay claras razones históricas para mantener la “raza”, la “sexualidad” y la “diferencia” sexual en esferas analíticas separadas, también hay acuciantes y significativas razones históricas para preguntarse cómo y dónde deberíamos leer, no sólo la convergencia de tales esferas, sino los sitios en los cuales ninguna de ellas puede constituirse sin las otras. Esto no es lo mismo que yuxtaponer distintas esferas de poder, subordinación, acción personal, historicidad, ni elaborar una lista de atributos separados por aquellas cosas proverbiales (género, sexualidad, raza, clase) que habitualmente significan que aún no hemos descubierto la manera de concebir las relaciones que pretendemos marcar (p. 242).

Por lo tanto, las nociones de raza y origen étnico no pueden separarse de la sexualidad, el género o la identidad.

### **1.3 Orientación sexual**

La orientación sexual es un factor que ha vetado a muchos inmigrantes queer de la posibilidad de insertarse en otra sociedad. Aunque se han emprendido cambios en las políticas legales, Eithne Luibhéid (2008) afirma que la situación aún está lejos de resolverse:

Aunque es posible que la mayoría de los Estados-nación ya no prohíban la entrada a los inmigrantes LGBTQ, su presencia desafía e interrumpe las prácticas que siguen estando normalizadas en torno a la heterosexualidad racializada. La heteronormatividad nacional es, por tanto, un régimen de poder que todos los migrantes deben negociar, haciéndolos vulnerables a la exclusión en la frontera o a la deportación tras la entrada, al tiempo que los racializa, (re) género, (des)nacionaliza y los posiciona de forma desigual en la economía simbólica, la esfera pública y el mercado laboral. Estos resultados, a su vez, están relacionados con la reproducción en curso de formas particulares de nación y ciudadanía nacional, que tienen ramificaciones en los acuerdos de poder locales, regionales, nacionales, transnacionales e imperiales (p. 174).

También debemos reconocer que las construcciones de lo queer varían según los diferentes contextos sociales y culturales. Sin embargo, las construcciones nord-europeas y norteamericanas de lo queer se han universalizado y, por lo tanto, colonizan las negociaciones locales en contextos diferentes en todo el mundo, por ejemplo, las narrativas de “salir del armario”. La presión sobre los inmigrantes queer de asumir la cis-homonormatividad nord-europea/norteamericana en los países occidentales industrializados receptores de migración todavía permanece en el horizonte, y agrega angustia a aquellos inmigrantes que no pueden permitirse el lujo de hacer realidad una vida queer más visible. La mayoría de las veces los inmigrantes queer se sienten desorientados y con saudades [nostalgia] en el país de recepción y —en los casos más difíciles— caen en la depresión o surgen problemas psicológicos.

Muchos inmigrantes queer en su proceso migratorio pasan de un país “en desarrollo” a un “país desarrollado”. Es lógico suponer que la situación de los inmigrantes queer cambiará para mejor. Sin embargo, este no es siempre el caso. Martin F. Manalansan IV (2003, p. 13) ha señalado que los inmigrantes queer no siempre salen de una situación de “represión” a una de “liberación”, sino que a veces sucede todo lo contrario.

Lo que es casi normativo es que tanto los estudios migratorios como los responsables de las políticas migratorias parecen asumir

que las personas migrantes son siempre no solo varones sino que también son necesariamente cis-heterosexuales. Esto tiene consecuencias nefastas para los inmigrantes queer. Hablamos aquí de lo que conocemos como “heterosexualidad obligatoria” o “heterosexualidad compulsiva”, la cual entiende el papel que la cis-heterosexualidad ha desempeñado para convertirse en una ideología hegemónica a lo largo del tiempo. Su poder representa la base de la cis-heteronormatividad, imponiendo sus mandatos y requisitos para las expectativas de los roles de género y la división cis-heterosexual del trabajo. Esta noción fue propuesta por Adrienne Rich (1980, p. 62-91) en su trabajo “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”.

En varios países con una larga historia de recepción de migrantes, existen programas de “reunificación familiar” orientados a permitir que familias cis-heterosexuales permanezcan juntas. Esto presume que el matrimonio es intrínsecamente cis-heterosexual (Butler, 2002b), lo cual es una construcción occidental reciente (Nussbaum, 1997). Sin embargo, este modelo tradicional enfrenta críticas crecientes (Honohan, 2009), especialmente cuando se observa que muchas personas quedan excluidas de esta posibilidad: personas cis-heterosexuales que buscan asilo, inmigrantes queer —incluyendo parejas gay, lesbianas, personas transgénero— que experimentan el sexilio e incluso familias polígamas. Estas familias o relaciones suelen verse forzadas a vivir separadas debido a las restricciones en el otorgamiento de visas. La situación se ha agravado con la llamada “guerra contra el terrorismo”, que ha endurecido los controles fronterizos y reducido las opciones reales de emigración (Helbling y Meierrieks, 2020). En este contexto, las personas migrantes queer se enfrentan a una doble carga, ya que además de lidiar con las barreras generales de las políticas migratorias, deben enfrentar prejuicios específicos que dificultan aún más su reunificación y estabilidad familiar.

## **2 Dinámicas de explotación y riesgos para inmigrantes queer**

En esta sección me propongo examinar las diferentes discriminaciones que enfrentan los inmigrantes queer tanto en sus

relaciones personales como en sus entornos laborales, abarcando temas críticos como la explotación laboral y el riesgo de caer en redes de trata y tráfico de personas. Al estar en condiciones de vulnerabilidad, estos inmigrantes suelen enfrentar desafíos específicos derivados de la falta de protección legal y social en los países de destino, lo que limita su acceso a recursos básicos y agrava su situación de precariedad. A partir de un análisis sobre estas condiciones, la sección busca mostrar cómo estas personas quedan atrapadas en ciclos de abuso y explotación que no solo afectan su bienestar físico y emocional, sino que también limitan sus posibilidades de integración social y económica en un contexto ajeno y a menudo hostil.

## ***2.1 Trata y tráfico de personas***

El incremento de inmigrantes indocumentados, lo cual aumenta el riesgo de explotación laboral, exacerbada por una ideología que considera a descendientes de pueblos originarios, afro-descendientes, y mestizos como subalternos y como “inferiores racialmente” y, por ende, explotables como fruto de resabios coloniales que desconoce la hibridez racial y cultural latinoamericana (García Canclini, 1995). Con la misma ideología se refuerzan los mecanismos de tráfico y trata de personas. La explotación que sufre la víctima de la trata tiene serios antecedentes históricos en las sociedades latinoamericanas donde se da. Como se ha expresado en este escrito, la concepción de los Otrx/x como “inferiores” o “negativos” conduce a la “invisibilización” del abuso. Esto implica también un rol de inercia de la sociedad donde el abuso se produce (Liguori, 2009, p. 19). Debido a que la ideología racial en América Latina ha privilegiado históricamente a las personas de ascendencia europea por sobre aquellas de pueblos originarios, afro-descendientes, y mestizos, solo en los últimos años se ha tomado conciencia no solo de la diferencia entre ambos términos, es decir “trata” y “tráfico” de personas, sino también en como ambas figuras constituyen violaciones de derechos humanos (CAREF, 2010, p. 18-19).

La pobreza y la desigualdad económica son factores fundamentales que impulsan a muchas personas a buscar oportunidades en el extranjero, lo que las hace más susceptibles a ser víctimas de trata. Esto se observa en contratos falsos de oferta laboral, así como también en promesas de residencia a través de matrimonios arreglados. Estas acciones esconden detrás el objetivo de coerciones a las personas desde su situación económica con promesas irreales para luego ser explotadas a su llegada al lugar de destino (Córdova Quero, Mor, 2024). Por otro lado, la violencia y los conflictos armados —que han afectado históricamente a algunos países de la región— contribuyen a la inseguridad y desplazamiento forzado, creando condiciones propicias para la trata de personas. Muchas personas han perdido casi toda su familia, lo que es una realidad palpable en la vida de menores que han quedado huérfanos (Garay, 2003).

En este contexto, la realidad de la corrupción y la fragilidad de las instituciones gubernamentales complica la aplicación eficaz de leyes contra la trata y el tráfico de personas, creando un entorno que favorece la impunidad en todas las regiones del continente (Rivers-Moore, 2011; González Perett, Tuana Nägel, 2012). Esta problemática resalta la necesidad imperante de abordar no solo las cuestiones legales, sino también los desafíos sistémicos que perpetúan estas violaciones de derechos humanos (Zuñiga Siguas, 2023), especialmente en las problemáticas particulares de los inmigrantes queer.

### **3 Un testimonio personal: La caravana LGBTIQ+ Hondureña, el sexilio y la fe**

En esta sección, presento un testimonio personal sobre la Caravana LGBTIQ+ hondureña, el “sexilio” y la fe. Del 16 al 19 de noviembre de 2018, formé parte de una comitiva de la Comisión de Justicia de California de la Iglesia Unitaria Universalista que viajó de San Diego, Estados Unidos, a Tijuana, México. Representaba a la facultad Starr King, donde soy Profesor Asociado de Teorías Críticas y Teologías Queer. De las diez personas que conformábamos la comitiva, cuatro éramos ministros ordenados.

A pesar de ser un evento planeado con anticipación, no se había previsto la llegada de las caravanas de migrantes centroamericanos a Tijuana, que movilizó a numerosos voluntarios para brindar hospitalidad a las más de 9,000 personas que arribaron a la ciudad. Nuestro grupo se sumó inmediatamente a estos esfuerzos solidarios con los migrantes, entre quienes se encontraba una caravana de 84 personas LGBTIQ+ que fueron las primeras en llegar. Sus vivencias reflejan los desafíos y esperanzas comunes a muchas migraciones contemporáneas de muchxs inmigrantes queer. Por ello, me centro específicamente en la experiencia de las personas hondureñas que conforman la mayoría de la caravana LGBTIQ+ en Tijuana.

### ***3.1 El contexto hondureño***

Honduras no es una excepción a la situación del desplazamiento forzado de personas y comunidades. Integrante del denominado “triángulo norte”, Honduras junto con Guatemala y El Salvador conforman una región de intercambio económico, pero también de violencia compartida. Esto se demuestra en los índices de muertes violentas en la región que supera a las muertes en zonas de guerra en otras partes del mundo, de acuerdo a los reportes de la Organización de Naciones Unidas (ONU) (Prensa Libre, 2012).

El aumento del narcotráfico, la presencia de aliados a los carteles mexicanos y la debilidad de las instituciones democráticas han producido un enrarecimiento del clima social que conlleva a una marcada violencia (Prado Pérez, 2018), la cual se incrementa por la incipiente presencia de armas y una generación joven prácticamente desempleada. El golpe de estado contra el presidente Manuel Zelaya en 2009 precipitó las condiciones para el desarrollo de una violencia estructural. La elección del presidente Porfirio Lobo no produjo los resultados esperados, ya que varios países de la región y de América Latina no reconocieron dicho proceso electoral.

Poco a poco algunos países cambiaron su postura, aunque no todos los integrantes de la Organización de Estados Americanos (OEA) lo reconocen hoy en día. Uno de los aspectos más destacados de esta situación fue que la ex-secretaria del Departamento de

Estado del gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica, Hillary Rodham Clinton, declaró en su libro *Hard Choices* [decisiones difíciles] (2014) que su rol fue organizar —junto a otras autoridades de la región— un proceso electoral que impidiera el regreso de Zelaya a la presidencia. Curiosamente, es EE.UU. el país que hoy más se opone a los inmigrantes forzados como fruto de esas decisiones políticas. El ascenso a la presidencia en 2014 de Juan Orlando Hernández no cambió la situación política de Honduras.

Aunque en su territorio floreció la importante cultura Maya, la colonización española desde el siglo XVI hasta los procesos neocoloniales modernos produjeron el empobrecimiento estructural de Honduras. En su historia, el país tuvo otro golpe de estado en 1962 sumió a la sociedad en una dictadura militar que duró hasta 1981. Los nueve millones de habitantes que hoy residen en el país han sufrido otras situaciones que han endurecido sus condiciones de vida, como por ejemplo la deforestación incipiente y sus consecuentes cambios climáticos y la contaminación del agua fruto de la despiadada actividad minera por parte de empresas transnacionales.

La sociedad hondureña también ha padecido la prevalencia de la Iglesia Católica Romana con sus correspondientes posiciones morales conservadoras y el gobierno de partidos de derecha. Todo esto ha producido un clima poco tolerante hacia la diversidad de grupos racial o genéricamente disidentes.

### ***3.2 La(s) caravana(s) migrante de 2018 y las personas LGB-TIQ+***

La caravana hondureña no es la única que se produjo en octubre de 2018 en centroamérica. Si bien es cierto que la primera caravana partió desde San Pedro Sula, Honduras, el 13 de octubre y estaba comprendida por alrededor de unas mil personas, pronto otras le siguieron.

La segunda caravana salió desde Esquipulas, Guatemala, el 21 de octubre. La tercera caravana partió desde San Salvador, El Salvador, el 29 de octubre. La cuarta caravana salió también desde

San Salvador el 31 de octubre. Finalmente, la quinta caravana inició su viaje el 5 de noviembre también desde El Salvador. La caravana LGBTIQ+ que arribó primero a Tijuana estaba comprendida en su mayoría por personas provenientes de Honduras.

Estas caravanas de personas forzadas a dejar su lugar de origen debido a las condiciones precarias de vida y la violencia no son las únicas muestras del éxodo centroamericano y sus razones son múltiples. Por décadas niños abandonados han emprendido el éxodo hacia otros lugares mientras que mujeres huyendo de la violencia de género y la trata y tráfico de personas también han comenzado ese mismo viaje. En lo que va de 2018, 50,036 niños —provenientes principalmente de Honduras, Guatemala y El Salvador— han sido aprendidos por la guardia fronteriza estadounidense (US Custom and Border Patrol, 2018).

Las personas de la diversidad sexo-genérica son otro grupo visible en este desplazamiento que no puede explicarse simplemente por la cuestión económica. Hay una conjunción de factores que afectan a las personas de maneras diferentes y que producen su migración. Las causas estructurales son múltiples y las soluciones a sus situaciones no pueden ignorar este hecho. De hecho, una política que simplemente contempla lo económico está —de entrada— condenando al fracaso el futuro de las personas porque la precariedad económica no es la única variable de este complejo proceso. En el caso de las personas LGBTIQ+ de la caravana hondureña esto es más que evidente. Así lo explican Silvia Soriano Hernández y Víctor Hugo Gutiérrez Albertos (2016-2017):

La sociedad actual adolece de grandes desigualdades y es cotidiano que estas conlleven a actitudes discriminatorias que se manifiestan de múltiples formas que van desde el desprecio y las burlas hasta las agresiones violentas que pueden conducir al asesinato. Podemos comenzar citando las discrepancias económicas que se traducen en pocos beneficiados frente a un amplio grupo de desposeídos, tanto de trabajo como de bienes de primera necesidad. Añadimos las diferencias que aparecen dependiendo del color de la piel o del sexo con que se nace, así como de las preferencias sexuales de cada individuo (p. 90).

Desde el inicio de la caravana que partió de Honduras, surgieron tensiones entre personas cis-heterosexuales y personas LGBTIQ+. Estas fricciones evidenciaron cómo —en el contexto migratorio— se reproducían las mismas actitudes y estereotipos arraigados en la sociedad de origen. Esta situación resultó particularmente violenta para las personas transgénero, quienes debieron enfrentar agresiones y discriminación exacerbadas durante su travesía. En este sentido, Soriano Hernández y Gutiérrez Albertos (2016-2017) destacan la desproporcionada violencia que experimentan las personas trans y analizan sus estrategias y mecanismos de resistencia frente a estas adversidades:

[...] a partir de su condición de discriminadas optan por la militancia en la lucha por sus derechos como colectivo y las adversidades que deben sortear, incluyendo amenazas de muerte pasando por golpes, insultos y descalificaciones varias. La incompreensión de su forma de ser suele comenzar en el núcleo familiar y extenderse hacia todos los sitios frecuentados, la escuela, el vecindario, el trabajo, etcétera. Lo que podemos adelantar es que, a pesar de la discriminación y la represión desde formas violentas hasta simbólicas, las personas que optan por una ruptura con la normatividad del binarismo sexo-género deben afrontar muchos obstáculos que las puede orillar al ocultamiento; pero no todas se deciden por el silencio o la invisibilidad y son ellas las que nos ofrecen una pauta para el reconocimiento de derechos que si no se exigen, no se otorgan (p. 91).

Los testimonios de las 84 personas de la caravana migrante LGBTIQ+ hondureña son gráficos. en la descripción de sus situaciones. Por ejemplo, Lady Pérez —una mujer transgénero hondureña de 23 años— declaró en una entrevista para la BBC que fue el asesinato de su pareja lo que la motivó a dejar su país: “Lo asesinaron porque estaba conmigo, por su preferencia sexual. Fue un día que me acompañó a tomar un taxi. Unos tipos llegaron a la parada y allí le pegaron de tiros. También mataron a dos personas que también estaban ahí. Yo sobreviví de milagro” (Rojas, 2018).

Honduras tiene el índice más alto de asesinatos de personas transgénero en la región. Aunque esto no es indicativo que otras personas que se unieron a la caravana desde El Salvador o Guatemala no hayan experimentado otras formas de violencia. Ana Gabriela Rojas (2018) recupera otro relato: Loli, una mujer transexual de 26 años de El Salvador, enseña su muñeca: tiene una cicatriz que le hizo un hombre con un machete en un restaurante. En su pierna tiene otra marca del ataque de un desconocido perpetrado “simplemente por homofobia”.

La violencia estructural es el común denominador que afecta a las personas LGBTIQ+ dentro de la caravana migrante, originada en una sociedad donde persisten la homofobia, lesbofobia, bifobia y transfobia. Estas formas de discriminación alimentan crímenes de odio cuyas consecuencias suelen ser irreversibles, llegando en muchos casos a la muerte. Este contexto obliga a las personas LGBTIQ+ a migrar buscando seguridad y dignidad.

Como mencioné anteriormente, en medio de la caravana hacia EE.UU., las personas LGBTIQ+ fueron víctimas de múltiples situaciones de violencia. Así lo relata Erick Alexander Durán Reyes, una de las personas integrantes de la caravana LGBTIQ+: “Fuimos discriminados, incluso en la caravana. [...] La gente no nos dejaba subir a los camiones, nos obligaban a estar en la parte posterior de la línea para las duchas, nos gritaban cosas feas” (Drury, 2018). Por su parte, Lady Pérez también describe esta situación: “Nos han denigrado, se supone que estás migrando de tu país por la violencia y la discriminación, la homofobia, y resulta que en la misma caravana te encuentras con esa violencia” (Frontera.Info, 2018).

Finalmente, al llegar a Tijuana también fueron agredidos por algunas personas luego de que —con la ayuda de abogados— el grupo pudo alquilar una casa en donde quedarse. En medio de una protesta en contra de la caravana LGBTIQ+ en la que incluso se arrojaron piedras, Patricia Elena Juárez Hernández —una vecina de Tijuana— declaró: “Estamos sorprendidos, impactados, incómodos, porque las autoridades no nos consideraron. Aquí hay un presidente municipal, una delegación que debería habernos dicho: vecinos, les pedimos su apoyo, su colaboración, esta gente va a venir” (Martín-

Fradejas, 2018). A los pocos días, la caravana tuvo que mudarse a otros lugares y mantener en secreto su ubicación debido al miedo de que las personas LGBTIQ+ fueran nuevamente atacadas.

### **3.3 Las bodas LGBTIQ+**

En medio del trajín de repartir ropa, preparar comida y calentar tortillas, los ministros de la delegación de la Iglesia Unitaria Universalista recibimos un pedido muy especial: “Ahí están hablando sobre casarse y solicitan que las ministras y los ministros vayan al tercer piso”. Quien nos convocaba era una persona del centro Enclave Caracol, una organización LGTBIQ+ situada en el centro de la ciudad de Tijuana. El centro había habilitado su edificio como albergue mientras se relocizaban las personas de la caravana LGBTIQ+ en otros lugares. Al subir al tercer piso nos encontramos con un grupo de distintas parejas.

Para quienes íbamos a officiar las ceremonias, era fundamental respetar tanto la fe particular de cada persona que contraería matrimonio como los elementos simbólicos que cada una consideraba significativos para que el evento tuviera un verdadero impacto en sus vidas. Fue clave saber, por ejemplo, que todas las personas se identificaban como evangélicas y no como católicas romanas. Acostumbrados en nuestras iglesias a respetar la diversidad de creencias, las ministras —Revda. Ranwa Hammady, Revda. Leslie Takahasi y Revda. Mar Cárdenas Loutzenhiser— y los ministros —Revdo. Rodney Lemery y yo— decidimos redactar una ceremonia que reflejara fielmente los deseos de las parejas.

Las primeras preguntas que recibimos fueron si podrían intercambiar anillos, si se permitiría tener madrinas y padrinos, y, finalmente, si podrían llevar ramos de flores. Para las personas que contrajeron matrimonio, era esencial contar con símbolos culturales que resaltaran el evento como una boda auténtica y no simplemente como un “acto” de declaración política. Aunque en sus países de origen las bodas legales o eclesiales no son permitidas para personas LGBTIQ+, en Tijuana se unieron dos elementos clave.

Por un lado, el hecho de que en esa ciudad las bodas entre personas LGBTIQ+ sean reconocidas como legalmente válidas. Esto fue algo a lo que el arzobispo de la Arquidiócesis de Tijuana, Mons. Rafael Romo ya había lamentado y opuesto en el año 2016 (La Jornada, 2016). No obstante, si las ceremonias se hubieran realizado tan solo 300 metros más allá —en territorio estadounidense—, las bodas religiosas incluso habrían sido automáticamente legales. Esto se debe a que en EE.UU. cada ministro tiene autoridad legal para unir en matrimonio a cualquier pareja, independientemente de su religión.

Por otro lado, a diferencia de la Iglesia Católica Apostólica Romana, muchas iglesias cristianas —así como también muchas religiones no cristianas tales como el judaísmo o el budismo— hoy en día realizan matrimonios entre personas del mismo sexo (Córdova Quero, 2018). En esta ceremonia, los ministros presentes representábamos a iglesias que no discriminan en el sacramento del matrimonio debido al género, la orientación sexual, la identidad de género o el sexo biológico. Esto generó una atmósfera de alegría y esperanza en las parejas que celebraron su unión. Pedro Nehemías Pastor de León —quien se casó con Erick Alexander Durán Reyes— expresó su emoción: “Esto es realmente un sueño hecho realidad porque no lo ves en nuestros países de origen. Es algo que siempre habíamos querido hacer y apenas hoy tuvimos la oportunidad de llevarlo a cabo” (Infobae, 2018). La ceremonia representó para ellos la realización de un anhelo largamente deseado y, finalmente, alcanzado.

Gracias al apoyo del Centro Garymar de la Iglesia Unitaria Universalista en Tijuana y de otras generosas donaciones, rápidamente se organizó todo lo necesario para la celebración. Algunas personas fueron a comprar anillos, flores y pasteles, mientras otras preparaban un altar decorado con una gran bandera del arcoíris como telón de fondo. Los ministros empezamos a diseñar una liturgia de matrimonio y a confeccionar certificados matrimoniales para la ocasión. Así el 17 de noviembre a las 4 p.m., una pareja gay, dos parejas lesbianas, tres parejas transgénero y una pareja cis-heterosexual pasaron —una por una— por el altar a intercambiar sus votos y anillos. También lanzaron ramos de

flores a las personas presentes, quienes respondieron con lluvias de arroz, serpentinas, papel picado y los vítores de alegría. Todos estos elementos culturales fueron una bendición que animó a cada pareja a pronunciar con entusiasmo su “sí”.

Sin embargo, lamentablemente, los medios de comunicación presentes no lograron captar la importancia fundamental de este acontecimiento histórico. En su mayoría, calificaron las uniones como “matrimonios” o “bodas simbólicas” (Acevedo, 2018), lo cual es absolutamente incorrecto. Colocar la palabra “matrimonio” entre comillas implica que las personas de la diversidad sexo-genérica no pueden unirse verdaderamente en matrimonio. A su vez, referirse a estas ceremonias como “bodas simbólicas” ignora el carácter sacramentalmente válido de estas uniones, legitimadas, respetadas y reconocidas por las iglesias presentes, las cuales incluso emitieron certificados matrimoniales legalmente válidos en EE.UU. Es evidente que muchos medios de comunicación siguen aferrados a la idea hegemónica de que el matrimonio solo es válido entre un varón y una mujer cis-heterosexuales y solo cuando es realizado por la Iglesia Católica Apostólica Romana. Este enfoque desconoce la diversidad de posturas en la religión cristiana, donde muchas iglesias ya no encarnan la homofobia, lesbofobia o transfobia. Al mismo tiempo, muchas notas periodísticas no reconocieron que allí había cinco ministros ordenados por sus iglesias con mandato para poder celebrar los matrimonios y se refieren a una de las ministras como “Una mujer que actuó como maestra de ceremonias” (Infobae, 2018), desconociendo el sacerdocio femenino de esas iglesias. En el fondo, la cobertura de este evento por parte de los medios volvió a situar a las personas LGBTIQ+ en un plano de segunda categoría y cuestionó, una vez más, la legitimidad de las uniones entre parejas del mismo sexo.

Como uno de los ministros que ofició las ceremonias de matrimonio LGBTIQ+, cerré la ceremonia matrimonial con estas palabras:

Hoy ustedes han marcado un hito histórico porque hemos hecho bodas de verdad. No permitan que nadie cuestione la validez de su matrimonio ni que les digan que estas bodas

son “falsas”. Las ministras y los ministros aquí presentes estamos autorizadas y autorizados por nuestras iglesias a casar a toda persona que así lo desee y que esa boda sea sacramentalmente válida. Ustedes han recorrido un largo camino para llegar a este lugar, no solo en su relación como parejas sino también en lo geográfico. Han dejado seres queridos y han dejado su patria para buscar un mejor mañana. No permitan que nadie les quite su dignidad. También hoy han sido proféticos en anunciar al mundo que en medio de la desesperanza y de las muchas cosas que les esperan en el futuro, solo el amor les hará ser fuertes. Que hayan caminado por tantos días tantos kilómetros para decirle al mundo que su amor es verdadero es ya un acto de esperanza, un acto de resistencia y un acto político. En las tradiciones cristianas, no hay iglesias o ministros que casen, sino que son las personas que se unen quienes se casan entre sí. Nosotras y nosotros —ministras y ministros aquí presentes— estamos para testimoniar, honrar y respetar su matrimonio. Es por esto que deseamos que sean felices y que Dios les bendiga hoy y siempre.

Las parejas LGBTIQ+ que se casaron en este contexto reafirmaron y dieron testimonio del poder resiliente del amor. En medio de las muchas dificultades que una persona inmigrante queer enfrenta para seguir adelante, los afectos y las esperanzas se fortalecen. Así lo demostró cada pareja que decidió unir sus vidas en matrimonio. Las bodas de las personas LGBTIQ+ de la caravana hondureña representan un acto de justicia, una luz en medio de las múltiples injusticias que deben enfrentar las personas migrantes. A pesar de este paso hacia adelante, el camino sigue siendo arduo, marcado por las políticas restrictivas y la geopolítica de los procesos migratorios modernos. Por ello, es fundamental que continuemos trabajando por la justicia sexo-genérica, para que los inmigrantes queer no sean tratados como personas de segunda, sino con el respeto y dignidad que merecen.

## Conclusión

En este capítulo he presentado un análisis de las realidades que afrontan los inmigrantes queer en América Latina, considerando las complejidades interseccionales que atraviesan sus vidas. A través de una revisión detallada de los prejuicios que afectan a estas personas y las formas en que las políticas de control intensifican su vulnerabilidad, el capítulo ha develado los múltiples mecanismos de exclusión que operan en sus contextos de migración. Al integrar una perspectiva de género y orientación sexual con factores de raza y biopolítica, el texto ilustra cómo los inmigrantes queer se ven atrapados en sistemas de opresión que limitan sus oportunidades y ponen en riesgo su bienestar. Sin embargo, este análisis no se queda en la denuncia de estas problemáticas; incluye también un componente testimonial que da voz a quienes enfrentan estas situaciones, resaltando así sus estrategias de resistencia y resiliencia.

En última instancia, este capítulo invita a una reflexión crítica y empática sobre los desafíos de los inmigrantes queer en América Latina, enfatizando la necesidad de una mayor protección y solidaridad. La inclusión de experiencias provenientes de la Caravana LGBTIQ+ hondureña destaca cómo la comunidad y la fe pueden actuar como fuentes de fortaleza en contextos adversos. Este capítulo, por tanto, contribuye a la visibilización de sus luchas y ofrece una perspectiva comprometida que busca impulsar cambios en políticas y prácticas que impacten positivamente sus vidas.

## Referencias bibliográficas

ACEVEDO, Nicole. 'Dream Come True': Migrant Caravan LGBTQ Couples Celebrate Mass Wedding. **NBC News**, 19.11.2018. Disponible en: <<https://www.nbcnews.com/news/latino/dream-come-true-lgbtq-couples-migrant-caravan-marry-seeking-asylum-n938051>>.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**. Stanford: Stanford University Press, 1998.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina. **Alteridades**, v. 2, n. 4, p. 17-28, 1992.

BASTOS, Cristiana. Migrants, Settlers and Colonists: The Biopolitics of Displaced Bodies. **International Migration**, v. 46, n. 5, p. 27–54, 2008.

BOURDIEU, Pierre. The Forms of Capital. In: RICHARDSON, John G. (Ed.). **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education**. Westport: Greenwood, 1986, p. 241-258.

BRUTTI, Franco. El género y la inmigración: Vacío y olvidos. **Revista Científica de UCES**, v. 13, n. 1, p. 11-36, 2009.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2002a.

BUTLER, Judith. Is Kinship Always Already Heterosexual? **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 13, n. 1, p. 14-44, 2002b.

BUTLER, Judith. **El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2007.

CALABRESE, Sarah K.; EARNSHAW, Valerie A.; MAGNUS, Manya; HANSEN, Nathan B.; KRAKOWER, Douglas S.; UNDERHILL, Kristen; MAYER, Kenneth H., KERSHAW, Trace S.; BETANCOURTY, Joseph R.; DOVIDIO, John F. Sexual Stereotypes Ascribed to Black Men Who Have Sex with Men: An Intersectional Analysis. **Archives of Sexual Behavior**, v. 47, n. 1, p. 143-156, 2018.

CAREF (Comisión Argentina para los Refugiados). **Trata y tráfico de personas en Argentina, Bolivia y Paraguay: Aportes para el debate ecuménico regional**. Buenos Aires: CAREF, 2010.

CHENG, Patrick S. I Am Yellow and Beautiful’: Reflections on Queer Asian Spirituality and Gay Male Cyberculture. **Journal of Technology, Theology, and Religion**, v. 2, n. 3, p. 1-21, 2011.

CLINTON, Hillary Rodham. **Hard Choices**. Nueva York: Simon & Schuster, 2014.

CÓRDOVA QUERO, Hugo. This Body Trans/Forming Me: Indecencies in Transgender/Intersex Bodies, Body Fascism and the Doctrine of the Incarnation. In: ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa (eds.), **Controversies in Body Theology**. Londres: SCM Press, 2008, p. 80-128.

CÓRDOVA QUERO, Hugo. Made in Brazil? Sexuality, Intimacy, and Identity Formation among Japanese Brazilian Queer Immigrants in Japan. In: CÓRDOVA QUERO, GOH, Joseph N.; CAMPOS, Michael Sepidoza (Ed.). **Queering Migrations Towards, From, and Beyond Asia**. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2014, p. 41-59.

CÓRDOVA QUERO, Hugo; DIAS, Nilta. Cruising Foreign Territories: Sexuality, Faith, and Intercultural Relations Among Japanese Brazilian

Queer Im/migrants in Japan. **Horizontes Decoloniales**, v. 8, p. 181-226, 2023.

CÓRDOVA QUERO, Hugo; MOR, Cristian. **Trata y tráfico de personas: El rol profético de las organizaciones religiosas**. Saint Louis: Institute Sophia Press, 2024.

CÓRDOVA QUERO, Hugo, TORRES, Cruz Edgardo. Toward a Positive HIV Theology: A Queer Hermeneutic Reading of the Book of Job. **Feminist Theology**, v. 32, n. 3, p. 352–370, 2024.

CROCETTI, Daniela; ARFINI, Elia A. G.; MONRO, Surya; YEADON-LEE, Tray. ‘You’re Basically Calling Doctors Torturers’: Stakeholder Framing Issues around Naming Intersex Rights Claims as Human Rights Abuses”. **Sociology of Health & Illness**, v. 42, n. 4, p. 943-958, 2020.

DOMENECH, Eduardo. La “política de la hostilidad” en Argentina: detención, expulsión y rechazo en frontera. **Estudios Fronterizos**, v. 21, p. e057, 2020.

DRURY, Colin. Gay Couple From Migrant Caravan Marry as They Arrive in Mexico-US Border Town. **The Independent**, 18.11.2018. Disponible en: <<https://www.independent.co.uk/news/world/americas/migrant-caravan-gay-couple-wedding-mexico-us-central-america-tijuana-lgbt-a8639986.html>>.

FANON, Frantz. **Black Skin, White Masks**. Londres: Pluto Press, 1986.

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*, v. 1: An Introduction. Nueva York: Vintage Books, 1990.

FOUCAULT, Michel. “Society Must Be Defended.” **Lectures at the Collège de France**, 1975-76. Nueva York: Picador, 2003.

FRONTERA.INFO. Comunidad LGBT de caravana migrante refiere violencia y discriminación. **Frontera**. Info, 13.11.2018. Disponible en: <<https://www.frontera.info/Internacional/2018/11/13/1387419-Comunidad-LGBT-de-caravana-migrante-refiere-violencia-y-discriminacion.html>>.

FUNG, Richard. Looking for My Penis: The Eroticized Asian in Gay Video Porn. In: Leong, Russell (ed.), **Asian American Sexualities: Dimensions of the Gay and Lesbian Experience**. Londres: Routledge, 1996, pp. 181-198.

GALAZ, Caterine. Sexilio: la migración como obligación y posibilidad de vida. In: GALAZ V., Caterine; STANG, María Fernanda; LARA, Antonia (Eds.). **El cruce polifónico de fronteras: Violencias y resistencias de personas migrantes LGTBI+ en Chile**. Santiago de Chile: Editorial Aún Creemos en los Sueños, 2022, p. 13-19.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

GONZÁLEZ PERETT, Diana; NÄGEL, Andrea Tuana. **Trata de mujeres con fines de explotación sexual en el MERCOSUR. Diagnóstico regional preparado para la Reunión de Ministras y Altas Autoridades de la Mujer del MERCOSUR.** Montevideo: RMAAM, 2012.

GROV, Christian, SALEH, Lena D., LASSITER, Jonathan M.; PARSONS, Jeffrey T. Challenging Race-Based Stereotypes about Gay and Bisexual Men's Sexual Behavior and Perceived Penis Size and Size Satisfaction. **Sexuality Research and Social Policy**, v. 12, n. 3, p. 224–235, 2015.

GUZMÁN, Manuel. Pa' La Escuelita con Mucho Cuida'ó y por la Orillita': A Journey through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation. In: NEGRON-MUNTANER, Frances; GROSFUGUEL, Ramon (Eds.). **Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 209-228.

HERSKOVITZ, Melville Jean. **Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology.** Nueva York: Alfred A. Knopf, 1948.

HONOHAN, Iseult. Reconsidering the Claim to Family Reunification in Migration. **Political Studies**, v. 57, n. 4, p. 768-787, 2009.

HUSBANDS, Winston, MAKOROKA, Lydia; WALCOTT, Rinaldo; ADAM, Barry D.; GEORGE, Clemson; REMIS, Robert S.; ROURKE, Sean B. Black Gay Men as Sexual Subjects: Race, Racialisation, and the Social Relations of Sex Among Black Gay Men in Toronto. **Culture, Health & Sexuality**, v. 15, n. 4, p. 434-449, 2013.

INDRA, Doreen. Not a 'Room of One's Own': Engendering Forced Migration Knowledge and Practice. In: INDRA, Doreen (Ed.). **Engendering Forced Migration: Theory and Practice.** Nueva York: Berghahn Books, 2004, p. 1-22.

INFOBAE. Integrantes gay de la caravana migrante centroamericana cumplieron su sueño: se casaron en Tijuana. **Infobae.com**, 21.11.2018. Disponible en: <<https://www.infobae.com/america/mexico/2018/11/21/caravana-migrante-celebro-al-menos-7-matrimonios-gay-durante-su-estancia-en-tijuana/>>.

JUUL, Anders; ALMSTRUP, Kristian; ANDERSSON, Anna-Maria; JENSENS, Tina K.; JØRGENSEN, Niels; MAIN, Katharina M.; RAJPERT-DE MEYTS, Ewa; TOPPARI, Jorma; SKAKKEBAEK, Niels E. Possible Fetal Determinants of Male Infertility. **Nature Reviews Endocrinology**, v. 10, n. 8, p. 553-562, 2014.

KIPNIS, Kenneth; DIAMOND, Milton. Pediatric Ethics and the Surgical Assignment of Sex. **Journal of Clinical Ethics**, v. 9, n. 4, p. 398-410, 1998.

LA JORNADA. Arzobispo de Tijuana lamenta reforma para bodas gay. **Vanguardia**, 23.05.2016. Disponible en: <<https://vanguardia.com.mx/noticias/nacional/arzobispo-de-tijuana-lamenta-reforma-para-bodas-gay-AQVG3222516>>.

LIGUORI, Gabriela. Trata de personas: La forma contemporánea de la esclavitud. In: PINTO, Viviana; DE MEDIO, Ana; LIGUORI, Gabriela; TALPONE, Georgina (Eds.). **Trata de personas: El compromiso de las iglesias frente a la vulneración de derechos**. Buenos Aires: CAREF/CLAI, 2009, p. 17-20.

LUIBHÉID, Eithne. **Entry Denied: Controlling Sexuality at the Border**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

LUIBHÉID, Eithne. Queer/Migration: An Unruly Body of Scholarship. **GLQ**, v. 14, n. 2-3, p. 169-190, 2008.

MAUTZ, Brian S.; WONG, Bob B. M.; PETERS, Richard A.; JENNIONS, Michael D. Penis Size Interacts with Body Shape and Height to Influence **Male Attractiveness**. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 110, n. 17, p. 6925-6930, 2013.

MONDAINI, Nicola; GONTERO, Paolo. Idiopathic Short Penis: Myth or Reality?. **BJU International**, v. 95, n. 1, p. 8-9, 2005.

NUSSBAUM, Martha C. Constructing Love, Desire, and Care. In: ESTLUND, David M.; NUSSBAUM, Martha C. (Eds.). **Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature**. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 17-43.

OFICINA DE LAS NACIONES UNIDAS CONTRA LA DROGA Y EL DELITO (ONUDD). **Delincuencia organizada transnacional en Centroamérica y el Caribe: Una Evaluación de las Amenazas**. Nueva York: ONUDD, 2012.

OFICINA DE LAS NACIONES UNIDAS CONTRA LA DROGA Y EL DELITO (ONUDD). **Estudio mundial sobre el homicidio: tendencias, contextos y datos**. Nueva York: ONUDD, 2013.

PEUTZ, Nathalie; DE GENOVA, Nicholas. Introduction. In: DE GENOVA, Nicholas; PEUTZ, Nathalie (eds.) *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*. **Durham: Duke University Press**, 2010, p. 33-65.

POULSON-BRYANT, Scott. **Hung: A Meditation on the Measure of Black Men in America**. Nueva York: Doubleday, 2005.

PRADO PÉREZ, Ruth Elizabeth. El entramado de violencias en el Triángulo Norte Centroamericano y las maras. **Sociológica**, v. 33, n. 93, p. 213-246, 2018.

PRENSA LIBRE. Triángulo Norte es una de las zonas más violentas del planeta. **Prensa libre.com**, 27.09.2012. Disponible en: <[https://web.archive.org/web/20140529061409/http://www.prensalibre.com/internacional/Triangulo-Norte-zonas-violentas-planeta\\_0\\_781722003.html](https://web.archive.org/web/20140529061409/http://www.prensalibre.com/internacional/Triangulo-Norte-zonas-violentas-planeta_0_781722003.html)>.

RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Experience. In: STIMPSON, Catharine R.; PERSON, Ethel Spector (Eds.). **Women: Sex and Sexuality**. Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 62-91.

ROJAS, Ana Gabriela. Caravana de migrantes en Tijuana: ‘Salí de Honduras porque mataron a mi pareja por homofobia’, la violencia que persigue a las transexuales de Centroamérica. **BBC News**, 23.11.2018. Disponible en: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-46317956>>.

SAYAD, Abdelmalek. **A Imigração ou os Paradoxos da Alteridades**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SHARPE, Richard M.; SKAKKEBAEK, Niels E. Testicular Dysgenesis Syndrome: Mechanistic Insights and Potential New Downstream Effects. **Fertility and Sterility**, v. 89, n. 2, p. e33–e38, 2008.

SORIANO HERNÁNDEZ, Silvia; GUTIÉRREZ ALBERTOS, Víctor Hugo. Entre la muerte y la fuga. Diversidad sexual acosada. **Dikê: Revista de Investigación en Derecho, Criminología, y Consultoría Jurídica**, v. 10, n. 20, p. 89-110, 2016-2017.

SUTCLIFFE, Bob. **Nacido en otra parte: Un ensayo sobre la migración internacional, el desarrollo y la equidad**. Bilbao: Hegoa, 1998.

TANNER, Kathryn. **Theories of Culture: A New Agenda for Theology**. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

US CUSTOMS AND BORDER PATROL. U.S. Border Patrol Southwest Border Apprehensions by Sector FY2018. Disponible en: <<https://www.cbp.gov/newsroom/stats/usbp-sw-border-apprehensions>>.

VIDAL-ORTIZ, Salvador; ROBINSON, Brandon Andrew. The Racial and Sexual Stereotypes of the ‘Down Low’. In: FISHER, Nancy L.; WESTBROOK, Laurel; SEIDMAN, Stephen (Eds.). **Introducing the New Sexuality Studies: Original Essays**. Londres: Routledge, 2022, p. 511-520.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century**. Nueva York: Academic Press, 1976.

ZUÑIGA SIGUAS, Bianca Alexandra. Una necesaria inclusión del enfoque de derechos humanos en la reestructuración del tipo penal de trata de personas. **Revista LP Derecho**, v. 4, p. 58-75, 2023.

# 4



## LA SUNAMITA QUE AYUDA A UN MIGRANTE Y HACE DE LA MIGRACIÓN UN *LOCUS THEOLOGICUS*

*Moisés Pérez Espino*

### **Preámbulo**

La migración es parte de la historia de la humanidad. En los últimos tiempos se ha convertido en una crisis humanitaria ya que los países de destino, como Estados Unidos y varios en Europa, han desarrollado una serie de propuestas de leyes que hacen muy difícil el acceso de las personas en movilidad.<sup>1</sup> Además, el cambio climático está contribuyendo a la migración y, por si fuera poco, la delincuencia organizada se aprovecha de la vulnerabilidad de los migrantes y les extorsiona quitándoles lo poco que llevan.

Por otro lado, los países por donde cruzan muestran xenofobia y rechazo, debido, entre muchas otras razones, a la cantidad de migrantes que están pasando por sus países. Migrar no es nada sencillo, ¿dónde queda la fe y la espiritualidad en esta situación? ¿Dios se hace presente en la migración? ¿La migración puede ser un *Locus Theologicus*?

A lo largo del presente artículo intentaremos responder a estas preguntas a través de un personaje bíblico, una mujer que aparece

---

<sup>1</sup>Ejemplos de este tipo de leyes o propuestas son muchos. Para revisar algunos ejemplos, vd.: BBC News Mundo, 2024 o Amnistía Internacional, 2024.

en la así llamada “Historiografía Deuteronomista,” en 2Re 4,8-17, en la historia que corresponde al profeta Eliseo.

## 1 La mujer que ayuda a un migrante

Un día en que Eliseo pasó por Sunem, una mujer importante que allí vivía lo invitó con mucha insistencia a que pasara a comer. Y cada vez que Eliseo pasaba por allí, se quedaba a comer. Entonces ella le dijo a su marido: —Mira, yo sé que este hombre que cada vez que pasa nos visita, es un santo profeta de Dios. Vamos a construir en la azotea un cuarto para él. Le pondremos una cama, una mesa, una silla y una lámpara. Así, cuando él venga a visitarnos, podrá quedarse allí. Una vez en que llegó a ese cuarto para quedarse a dormir en él, le dijo a Guehazí, su criado:—Llama a la señora Sunamita. El criado la llamó, y cuando ella se presentó ante él, Eliseo ordenó al criado: —Dile a esta señora que ha sido tan amable con nosotros, que si podemos hacer algo por ella; que si quiere que hablemos en su favor con el rey o con el jefe del ejército. —Yo estoy bien aquí entre mi propia gente —respondió ella. —Entonces, ¿qué podemos hacer por ella? —No sé —respondió Guehazí—. No tiene hijos, y su marido es anciano. —Llámala —dijo Eliseo. El criado fue a llamarla, pero ella se quedó de pie en la puerta. Entonces Eliseo le dijo:—Para el año que viene, por este tiempo, tendrás un hijo en tus brazos. Ella respondió: —No, mi señor, no engañe un hombre de Dios a su servidora. Pero tal como Eliseo se lo anunció, ella quedó embarazada y al año siguiente dio a luz un hijo.<sup>2</sup>

## 2 Conociendo el pasaje bíblico

En la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, encontramos varios relatos en los que las mujeres no tienen nombre. Este aspecto no es extraño en una cultura, como la del pueblo de Israel, en la que la mujer no tenía capacidad de agencia, es decir que no podía tomar decisiones con respecto a su vida o a sus posesiones, o en donde todo estaba regulado por el varón más cercano de su familia.

---

<sup>2</sup> Re 4,8-17 Dios Habla Hoy, *DHH*.

En el extracto bíblico mostrado arriba, el profeta Eliseo llama a una mujer “Sunamita”, porque vivía en Sunem. Resulta casi obvio que a esta mujer no se le llamara por su nombre en la narración bíblica. En todo el contexto del antiguo Oriente Medio, las mujeres eran seres humanos de segunda clase: tenían valor por el hombre que estaba a su lado, mismo podía ser su padre, su esposo, o su hijo (García Bachman, 2006, p.17) situación que provocaba que, al enviudar, se quedaran en una total indefensión.

Sin embargo, no todos los relatos bíblicos son de la misma línea y un ejemplo claro se encuentra en una parte de la Torá, en donde es posible ver cómo se legisla a favor de las viudas. En Ex22,22, en donde se exponen las leyes de la Torá, por ejemplo, hay una preocupación y un ministerio que se ocupaba de las viudas y de sus hijos, a quienes se les alimentaba y ayudaba.

La Sunamita de la historia, se da cuenta de que un varón de Dios pasa a menudo por Sunem y le insiste mucho para que coma algo y pueda seguir su camino. La palabra que la versión *Dios Habla Hoy* traduce por “insistencia” en el versículo 8, en hebreo es **קִיָּץ** *khazak* que significa esforzarse y ser obstinado. En otras palabras, que la mujer luchó, le insistió mucho a Eliseo para que aceptara algo de comer (Strong, 2002, p. 140).

Como el profeta pasaba a menudo por Sunem, la mujer le sugirió a su esposo que hicieran una pequeña habitación con una cama, con una mesa y con un candelero, para que cada vez que viniera el varón de Dios, se quedara allí. Una actitud que habla muy bien de ella, ya que está compartiendo con un hombre que no conocía, pero del que sabía que era un siervo de Dios. Las acciones que esta mujer realiza a favor del profeta Eliseo y su siervo son relevantes.

Dichas acciones reflejan su forma de pensar en el “otro”, que abarca a quien tiene hambre y necesita descansar. Independientemente que sea un varón de Dios, en este caso un profeta, era un ser humano con necesidades primarias, como todos los seres humanos. La mujer es consciente de ello, además de que Eliseo no iba solo.

Una de las leyes del Antiguo Oriente Medio es la de la hospitalidad, de la que el pueblo hebreo no está exento. De la

puesta en práctica de dicha ley existen varios ejemplos en los relatos bíblicos, como la recepción de Abraham acogiendo a los visitantes en Gn 18, o la de Job recibiendo a sus amigos, a partir del capítulo 4 del libro.

La frase que se usa en hebreo para designar la hospitalidad, es **הַכְנָסַת אֹרְחִים**, *haknasatorjim*, cuyo significado tiene la idea de recepción de los viajeros y se ponía en práctica con los migrantes y en especial con los pobres y necesitados (de Voux, 1976, p. 34). Esta práctica no se limitaba, sin embargo, a lo dicho antes, pues también se practicaba la recepción de viajeros entre las tribus nómadas del Antiguo Oriente Medio, lo que les permitía descansar y tomar algo de alimento, para después continuar su camino. Hay un dicho entre los beduinos que dice: “Los árabes beduinos, actuales como Abraham, se sentarán a la entrada de su tienda para estar a la expectativa de huéspedes extranjeros”, recordando el episodio de Génesis 18 (Wigth, 1981, p. 15).

La mujer a la que el profeta llama Sunamita asume esta ley, estos códigos y costumbres y los pone en práctica con Eliseo. Llama la atención que el esposo de la mujer aparezca de manera incidental, que no tome protagonismo. Ella sola porfía con el profeta para que coma y, aunque le informa a su esposo de la construcción de una habitación para el profeta, la idea es de ella y no recibe respuesta de su marido.

Aunque las narraciones son construcciones literarias que sirven a un propósito específico y que responden a su propio contexto, cabe destacar que, en un mundo liderado por los hombres, esta mujer tiene capacidad de agencia, de toma de decisiones y de determinación.

Pese a que la historia no registra su nombre, la Sunamita es una mujer que piensa en el otro y en su dignidad y que tiende la mano sin importar quién sea, para ayudar y darle lo mínimo necesario para que el profeta siga siendo un ser humano digno. Alimento y descanso.

En el pasaje, Eliseo le dice a su siervo Giezi qué es lo que han de hacer de bueno por esta mujer, para mostrarle la bendición de su Dios. Como ella no tenía hijos y su esposo ya era viejo, el profeta le dice que tendrá un hijo. Ahora bien, no se trata de que

Dios vaya a bendecir por el hecho de que alguien haga el bien. El pasaje implica que la acción de una mujer, de la que no se recuerda su nombre, hace que el siervo de Dios se fije en ella y entonces él se pregunta qué es lo que él puede hacer ella, ya que aquella lo ha tratado tan bien. No es cuestión de un premio o un pago, sino de mostrar gratitud por lo que esta mujer ha hecho.

### **3 El contexto del Libro Segundo de los Reyes, capítulo 4**

Los libros de Reyes, junto con los de Samuel, Josué y Jueces, forman la llamada Historiografía Deuteronomista (Römer, 2008, p. 234). Se trata de un conjunto narrativo construido al regresar del exilio del pueblo de Israel en Babilonia, compuesto por todas las historias que se habían transmitido de generación en generación, historias de hombres importantes para el pueblo de Israel, guías, reyes y profetas.

Son muchas las mujeres que encabezan historias en esta sección, algunas con nombre y otras anónimas, pero todas ellas en medio de un mundo patriarcal, que usa sus historias, las recuerda y las escribe, hilándolas como una parte más de un tejido mayor. Guevara Llaguno dice así:

Alrededor de veintiséis mujeres tienen una participación destacada en la historia, pero el abanico de personajes se extiende hasta reconocer más de cuarenta en total que van entrando y saliendo de la historia y dejando su poso. Entre todas estas mujeres, algunas se destacan porque son protagonistas clave en la historia y sus perfiles han sido delineados con suma atención: mujeres, concubinas, reinas, profetisas, prostitutas, etc. (Guevara, 2009, p.114).

La Sunamita es una esposa, que aparece en la saga de Eliseo, el profeta que es bendecido y beneficiado por ella. Esta mujer tiene una pequeñísima parte en una sección mayor que, para la historia del judaísmo y del cristianismo, pasa desapercibida. Lo importante es Eliseo, él hace milagros y la mujer lo sustenta. El personaje principal es el profeta y la mujer solo aparece para beneficiarlo. ¿Es

esta la única razón de ser de su personaje? ¿o tiene algo más que decir y enseñar?

#### **4 La Sunamita que ayuda a un migrante y hace de la migración un *Locus Theologicus***

Una mujer con capacidad de decisión y recursos económicos resuelve que un ser humano, que constantemente pasaba por su territorio, tenga que comer y dónde descansar cada vez que llegase. Está pensando en el otro, en su bienestar. Lo ve como un ser humano, igual que ella, y no lo excluye, sino que lo incluye.

Sentirnos más que los demás nos lleva a excluir y, por el contrario, el sabernos en igualdad de circunstancias nos lleva a incluir. Ayudar a los demás nace de identificarlos en su humanidad (Volf, 2022, p. 31). La Sunamita no se sintió más que el profeta, no compartió sobras, sino que lo trató como un igual, sabiendo que dos de las necesidades básicas de todos los seres humanos, como comer y descansar, le hacen falta a Eliseo. Por eso le ofrece comida y descanso. Al tratar al otro como igual, la Sunamita, ama a su prójimo, como a ella misma, en igualdad de circunstancias, como seres humanos iguales con necesidades que cubrir.

En la narración de la creación del ser humano, en Gn 1,27, se lee: Cuando Dios creó al hombre, lo creó a su imagen; varón y mujer los creó. En hebreo, la palabra que se traduce por “imagen”, da la idea de crear al ser humano a imagen de Dios, de la misma esencia, en igualdad de circunstancias, sin superioridad de unos sobre otros (Strong, 2002, p. 110). La creación a imagen de Dios de los seres humanos, que necesitan situaciones y requerimientos esenciales para vivir dignamente, les ofrece dignidad. Amar al prójimo como a uno mismo nos recuerda que todos los seres humanos somos iguales, ya que fuimos creados de la misma esencia y requerimos elementos primordiales para sobrevivir.

La palabra que se utiliza para referirse al ser humano creado es אָדָם, *adam*, que viene de אֲדָמָה, *adamah*, tierra. Ambos, el varón y la hembra, son iguales, no hay superioridad, ni inferioridad, Dios los hizo y les dio la misma dignidad. En Génesis 5,2, se escribe que Dios los llamó *adam* a los dos, remarcando la creación del ser humano

a imagen de Dios y la igualdad entre los seres humanos(Croatto, 1997, p. 90).

Cuando Jesús habla de “amar al prójimo como a uno mismo” en el Evangelio de Mateo, hace hincapié en que debemos amarnos como seres humanos, como iguales, sin supremacías, ni jerarquías. Así lo expresa Soren Kierkegard:

Porque, en efecto, es el amor cristiano el que descubre y conoce la existencia del prójimo, y lo que es lo mismo, que cada uno lo es. Si amar no fuera deber; tampoco existiría el concepto de prójimo; solamente cuando se ama al prójimo, solamente entonces queda erradicado lo egoísta de la predilección y preservada la equidad de lo eterno (Kierkegard, 2006, p. 65).

Si hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios e iguales al resto de los seres humanos ¿por qué tratar de manera diferente a algunas personas? La respuesta a esta pregunta tiene que ver con el amor a nosotros mismos y al prójimo. Si atentamos contra un ser humano, estamos yendo contra Dios, porque los seres humanos somos la imagen de Dios. En lenguaje actual violar los derechos humanos, es ir directamente contra Dios (De León, 2024, p. 34). La Sunamita vio a Eliseo como a un igual, con necesidades de descanso y comida, por eso lo alimenta y construye una habitación para cuando pase por Sunem.

En una lectura tradicional del pasaje, lo que ha llamado la atención es el milagro que el profeta hace a favor de la Sunamita, pero, si se lee desde el actuar de la mujer, podemos notar que ella ofreció a Eliseo una gran bendición, y que Dios se hizo presente a través de la comida y de una habitación para que descansara.

La Sunamita pensó en el otro como igual a ella, no se consideró más por tener dinero; compartió lo que tenía con un ser humano necesitado y, a través de esas dádivas, suplió las carencias que otro ser humano, igual a ella, tenía. Su proceder hizo presente a Dios, y el descanso y la alimentación permitieron que una caminata difícil se transformara en un lugar donde está Dios y su bendición.

En el Nuevo Testamento, Jesús pide que amemos al prójimo, y que lo ayudemos. En el evangelio de Mateo se lee “El Rey les contestará: Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de estos

hermanos míos más humildes, por mí mismo lo hicieron, que ni un vaso de agua que demos al sediento, quedará sin recompensa” (Mt 25,40).

Como muestra de gratitud, el profeta quiere otorgarle algo que la Sunamita necesite. Ella no tenía hijos por lo que se le promete uno y al paso del tiempo se convierte en madre. No se trata de hacer el bien para recibir una recompensa, se trata de amar al prójimo, porque se ha comprendido que es igual a nosotros y tiene las mismas necesidades para subsistir. No es que si hacemos el bien atraemos el bien y si hacemos el mal obtendremos el mal; se trata, de nuevo, de cumplir con lo que Dios nos pide, para que Él pueda seguir dándonos de su bendición, sabiendo que nosotros lo vamos a compartir con quienes estén necesitados.

Jesús, en el Nuevo Testamento, resume toda la ley en dos mandamientos “ama a Dios y a tu prójimo como a ti mismo, amalo como alguien igual a ti” (Mt 22,36-40),ámalo como una persona con las mismas necesidades que tú para subsistir. El hacer divino, el amor humano, cumpliendo el primer mandamiento es acercarse a Dios acercando su amor al prójimo, es erradicar el egoísmo, la supremacía y la superioridad, para ver en el otro la imagen de Dios (Kierkegaard, 2006, p. 82). Apoyar a las personas migrantes les aporta descanso y calma y Jesús acontece en ellos, porque Él se hace uno con los desamparados, y se transforma el momento y la situación en un lugar donde Dios acontece.

## **5 Contextualizando**

La crisis de movilidad humana que se vive en todo el mundo por la guerra, el cambio climático y la violencia, está obligando a que más de 300 millones de personas en todo el mundo, en particular en la región de Centroamérica y México, migren para viajar al llamado norte global (Naciones Unidas, Migración Internacional). Dicha crisis, que también es llamada “migratoria”, tiene flujos mixtos, es decir, que algunas personas migran intentando cambiar su residencia por falta de comida o de seguridad, otras piden refugio porque sus vidas peligran en los países de origen y otras son deportadas de los países de destino (Portal de datos sobre migración, 2022).

## 6 El contexto de la migración en la región de Centroamérica y México

Hay más de 114 millones de personas refugiadas y desplazadas en todo el mundo (Ggrandi, 2023). En el continente americano, por ejemplo, de Venezuela, según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados, ACNUR por sus siglas en español, informa, han salido más de 7.7 millones en los últimos seis años (ACNUR, 2024). Del mismo modo, Cuba es otro ejemplo de cómo hay personas de la región que están solicitando refugio en México o en los Estados Unidos: tan sólo en el pasado 2023, según la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, COMAR, han solicitado refugio en el país 12 777 cubanos (COMAR, 2024).

Estos datos nos hablan de una crisis humanitaria por movilidad humana. Las causas son diversas, pero se pueden enumerar entre las principales a la violencia, la delincuencia, la falta de condiciones para vivir y, por si fuera poco, las consecuencias del cambio climático.

México, como el vecino más cercano del país de destino de muchas de las personas que están en movilidad, se ha visto rebasado en su capacidad de respuesta y atención a los migrantes, ya que, en el país, solamente en 2022, se contabilizaron 2.4 millones de personas en esta condición (Ruiz Soto, 2022). Este número puede sonar solamente como una cifra, pero es importante pensar que dicho número se compone de personas, mismas que se alimentan, que tienen necesidades, que se asean, que se enferman y que necesitan y gastan dinero. Todas estas acciones enumeradas son un reto para el gobierno de México y para todas sus organizaciones de la sociedad civil.

A este reto se suma que, tras la creación del *CBP One*, mecanismo digital para solicitar asilo a los Estados Unidos desde otro país, es posible, y necesario, que los migrantes esperen su cita para la solicitud de asilo<sup>3</sup> en las ciudades fronterizas mexicanas (CNN, 2023). Aunque recientemente este dispositivo dejó de funcionar por las medidas impuestas por Trump

---

<sup>3</sup> Que se da sólo en ocho ciudades fronterizas de los Estados Unidos. En Texas son Brownsville, Eagle Pass, Hidalgo, Laredo y El Paso; en Arizona Nogales; y en California Calexico West y San Ysidro.

(2025). Si, como normalmente sucede, los solicitantes no lo consiguen, toman la decisión de quedarse en México. Es por eso que, en muchas de las ciudades del país, cada vez es más común ver a personas en movilidad humana que, al no obtener la posibilidad de pasar a Estados Unidos, deciden quedarse.

## **7 Alcances del Pacto Mundial de Migración**

En 2018 la mayoría de los países<sup>4</sup> miembro de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) firmó el *Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular* (GCM, 2028). En dicho pacto se asegura que las personas en migración tienen el derecho de movilizarse y que se les garantice en todo momento el cumplimiento de todos los derechos universales.<sup>5</sup>

Desde entonces, la crisis de la movilidad humana ha crecido y los acuerdos realizados por los países de tránsito y de destino han incumplido muchas veces dicho pacto, provocando que no sólo los derechos humanos se vean vulnerados, sino que el enfoque sobre la migración haya cambiado: de ser una crisis humanitaria, ahora se ve como una crisis de seguridad, por eso los gobiernos implicados toman la decisión de proteger sus territorios y envían a los ejércitos, guardias nacionales y policías a enfrentar a los “invasores”, detenerlos, expulsarlos y violentarlos.

El cambio de narrativa de crisis humanitaria a crisis de seguridad ha traído graves incumplimientos a los derechos humanos de las personas en movilidad. Aunque el Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular procuraba el cumplimiento de la integridad de los seres humanos en movilidad, asegurando todos sus derechos, así como el tránsito libre y regular, hasta ahora no se ha cumplido, sino que, lamentablemente, ha pasado lo contrario. Dicho cambio de narrativa ha traído violaciones a los derechos humanos de las personas en movilidad, criminalizándolos y dándoles un trato como delincuentes. Como muestra, tenemos la

---

<sup>4</sup> Sólo Estados Unidos no lo firmó. *Vd.* 164 países –sin EU– firman el primer pacto mundial de migración. *Forbes México*, 10-12-2018.

<sup>5</sup> Esto se desarrolla en el Preámbulo 4 del Pacto Mundial por una Migración Segura, Ordenada y Regular. Véase la Resolución 72/195 de la Asamblea general “Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular”. A/73/L.66 (19 de diciembre de 2018).

cantidad de detenciones deportaciones y “retornos voluntarios”, que el mismo gobierno reporta cada año (Gobierno de México, 2023).

El pacto es una buena intención, pero los gobiernos de la región, siguiendo intereses alejados del aseguramiento de que los derechos humanos de las personas en movilidad sean una realidad, lo han hecho a un lado y se ha convertido en un documento más que se archiva y, en su lugar, se han instalado la criminalización, las detenciones y deportaciones de las personas migrantes.

La crisis migratoria que se vive hoy día ha rebasado el actuar de los gobiernos de la región y, para salir de la crisis, se necesita el involucramiento de todos los sectores organizados de un país, incluyendo a la sociedad civil.

## **8 Haciendo posible el encuentro con Dios en la migración**

Si la movilidad humana se ha convertido en una crisis y los gobiernos han quedado superados ¿quiénes han respondido con apoyo? Afortunadamente, muchas ONGs, iglesias y la sociedad civil, las que piensan en las y los migrantes como seres humanos iguales en ellos, con necesidades mínimas para subsistir, han respondido con este tan necesitado apoyo.

Uno de los grandes desafíos a los que se enfrentan las personas en migración es al de poder alimentarse cada día pues, al desconocer si podrán llegar a su destino y al encontrar inseguridad en los caminos, la seguridad personal y no en la alimentación se convierte en la prioridad. Así mismo, en ocasiones tienen dinero y pueden comprar, otras veces ni siquiera hay tiendas en los caminos, y, en otras, simplemente no tienen dinero.

Las variaciones de peso a las que someten sus cuerpos son evidentes. Las personas que vienen caminando, por ejemplo, desde Colombia y entran a México, son personas con cuerpos delgados y malnutridos, que llevan meses sin alimentarse y nutrirse. Estudios del Gobierno de México revelan que más del 10% de la población migrante sufre de enfermedades gastrointestinales en su paso por México; cabe aclarar que estas son cifras de personas

que se atienden, lo que hace que este número pueda crecer si se contabilizara a quienes no van a una cita médica, pero que obviamente se enferman (Medina Mora, 2024).

Las personas en migración comen mal la mayoría de las veces debido a los caminos poco poblados que eligen para poder pasar desapercibidos, en los cuales no encuentran comida disponible. En este difícil contexto, los albergues y ministerios cristianos que ofrecen alimentos son un oasis en medio de lo complicado que es recorrer México, en cuyo largo y ancho territorio se han ido formando, además de lo ya mencionado, agencias e instituciones que apoyan con comida a las personas que lo cruzan. Y, afortunadamente, no solamente son esfuerzos eclesiásticos, sino también esfuerzos familiares y civiles, quede la misma manera ofrecen una comida al día para las personas que caminan por sus territorios.

Ejemplo de lo último mencionado, es el de “Las Patronas”. Además de cruzar el país a pie, existe otro método que muchas de las personas en migración, en su búsqueda por llegar a la frontera norte, deciden utilizar: el tren al que llaman *la Bestia*, nombre que se le dio a partir de la cantidad de heridos y muertos migrantes que se han accidentado en el tren.

Según se cuenta, en el paso de dicho tren por Amatlán de los Reyes, en el estado de Veracruz, un migrante le gritó a unas mujeres que, por casualidad, venían de compras, que tenía hambre. Las mujeres, a las que después se les nombró como “Patronas”, le dieron pan. Tras este suceso, al platicar de esta situación en su casa, ellas decidieron hacer pequeñas bolsas con comida y bebida para aventarlas cada día a los migrantes que van escondidos en el tren. Lo que inició como un esfuerzo familiar, hoy es un albergue y un espacio donde se ofrece comida cada día para los migrantes que van en el tren (Diario de Colima, 2023).

Las personas que trabajan ahí, en su mayoría mujeres, son voluntarias y se organizan de tal manera para que cada día haya alimento suficiente, que ponen en bolsas de plástico, para arrojarlas a las manos de los migrantes que se sujetan muy bien del tren con un brazo y con el otro toman el alimento que mujeres desconocidas les avientan. Durante cada mes reciben donativos de muchas organizaciones que apoyan su noble labor.

Las Patronas han sido objeto de reportajes en medios informativos nacionales e internacionales, que ensalzan su noble labor y en los que aprovechan para solicitar ayuda y así seguir haciendo comida para alimentar a los cientos de migrantes que viajan en el tren.

Cualquier organización civil o religiosa que pueda ofrecer a las personas en movilidad comida limpia y sana, ya que se alimentan mal, o tienen hambre, y son capaces de aguantar largos periodos sin comer, será de gran apoyo para los miles de migrantes que cruzan por nuestro país.

Como mujeres y hombres creyentes en Jesús, podemos realizar pequeños esfuerzos que ofrezcan alimento a los cientos de miles de migrantes que cruzan por nuestros territorios. Y, al hacer esto, imitamos el ejemplo de la Sunamita para con el profeta Eliseo, que compartió comida y descanso con él cada vez que lo necesitó.

## **9 La migración como *Locus Theologicus***

Pensar en las personas en migración como seres humanos en necesidad, considerándonos como humanos también, nos hará recordar sus necesidades básicas y el amor al prójimo nos moverá para ayudar y, cuando pasen cerca de nosotros, puedan tener lo mínimo necesario para subsistir.

La historia de la Sunamita se parece mucho, entre otras, a las personas que, por ejemplo, ayudan a la población migrante que cruza por la Ciudad de México. Entre ellas, hay tres mujeres que están al frente de igual número de albergues, mujeres fuertes que brindan su trabajo en favor de los cientos de extranjeros que piden un lugar para dormir durante los días que estén haciendo sus trámites, para poder seguir a la frontera con Estados Unidos.

En primer lugar, Gaby, quien está al frente de uno de los albergues solo para hombres, tiene que ser enérgica para que su voz sea respetada, porque, al igual que en el pasado, a las mujeres no se las toma en cuenta: muchos hombres no les hacen caso. En segundo lugar, Bety, al frente de un albergue para mujeres y niños, que, para ayudar a las migrantes, exige a las autoridades que cumplan su trabajo para servir mejor a las personas que lo necesitan. Y, en tercer lugar, la madre Antonia, quien dirige un

albergue para familias y que alberga casi 500 migrantes, que busca apoyo para alimentar cada día a tantas personas.

El trabajo de estos tres albergues, brindando comida y descanso para las personas en migración, es efectivo porque están estas mujeres; una es trabajadora social, la otra socióloga y la última es religiosa católica; su liderazgo contribuye a las buenas labores que se ofrecen a las y los migrantes; ninguna de ellas está esperando una recompensa, o que les vaya muy bien, incluso su sueldo no siempre les llega. Lo que las anima a seguir, es compartir un poco de comida y descanso con quienes lo necesitan.

El apoyo a las personas en necesidad, como aquellas que están migrando, posibilita el descanso, la alimentación, supliendo así necesidades básicas para la subsistencia de todo ser humano. Quienes se dedican a ello, sin importar recompensas, están pensando en las y los otros como seres humanos, los están viendo en igualdad de circunstancias, sin superioridad, y, si se actúa desde el mandato de Jesús de amar al prójimo como a nosotros mismos, estamos contribuyendo a que Dios se haga presente, a que acontezca en su gracia; transformando una situación difícil, en *Locus Theologicus*, es decir un lugar donde Dios acontece, donde se hace presente.

La mujer sin nombre de esta historia, es un ser humano que se asume a imagen de Dios y tiende la mano a otro ser humano migrante, que necesita descanso y comida. Desafiando las costumbres de su tiempo e incluso yendo en contra de lo establecido, esta mujer nos enseña una gran lección.

El texto bíblico no nos vuelve a hablar de ella, pero su historia nos deja un gran ejemplo, ya que, con sus acciones, convierte una situación vulnerable como la migración, en un espacio donde Dios se hace presente.

Todos los seres humanos fuimos creados a imagen de Dios, por lo que al igual que la Sunamita, podemos hacer posible que Dios se haga presente con los miles de personas que hoy están movilizándose en busca de un mejor lugar para vivir.

A pesar de que la crisis por la movilidad humana es muy grande, si hay personas dispuestas a apoyar y a pensar en los otros como iguales, es posible transformar las realidades de algunos. Como la historia de esta mujer de la cual no sabemos su nombre,

por la narración llamada Sunamita, que ayudó al profeta porque vio sus necesidades, que eran los requerimientos básicos de un ser humano para sobrevivir.

Ante la realidad tan inhóspita que estamos viviendo con tantas crisis, quienes hemos asumido que no hay supremacías, sino humanos en necesidad, debemos estar alertas para poder brindar nuestra ayuda a quienes pasan cerca de nosotros; no vamos a solucionar los problemas de todo el mundo, pero podemos suplir necesidades básicas de seres humanos en necesidad. Compartamos una bendición de las muchas que Dios nos da.

Hagamos que Dios y su bondad se manifiesten a través de nuestro actuar, entendiéndonos como seres humanos, iguales a aquellos que están en necesidad. Dios acontece cuando ponemos en práctica el amar al prójimo como a nosotros mismos, transformando un lugar y una situación inhóspita, en un *Locus Theologicus*, un lugar donde Dios está presente, ayudando a suplir las necesidades básicas que todos los seres humanos requerimos para vivir.

### Referencias Bibliográficas

164 países - sin EU - firman el primer pacto mundial de la migración. **Forbes México**. Disponible en: <<https://www.forbes.com.mx/164-paises-sin-eu-firman-el-primer-pacto-mundial-de-migracion/>> .

ACNUR. Situación en Venezuela. UNHCR, 2024. Disponible en: <<https://www.acnur.org/emergencias/situacion-de-venezuela>> .

Aplicación CBP One para migrantes en EE.UU.: cómo descargarla, usarla y consejos. **CNN en Español**. Disponible en: <<https://cnnespanol.cnn.com/2023/01/13/paso-a-paso-app-cbpone-migrantes-cita-frontera-sur-eeuu-orix/>> .

COMAR - Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados. **La COMAR en números**, 2024. Disponible en: <<https://www.gob.mx/comar/articulos/la-comar-en-numeros-373414?idiom=es>> .

CROATTO, Severino. **Exilio y sobrevivencia**. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Buenos Aires: Lumen, 1997.

GARCIA BACHMAN, Mercedes. A la búsqueda de trabajadoras en la Biblia hebrea. Algunos problemas metodológicos. **Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser**, 12-13, p. 171-188, 2006.

GRANDI, Filippo. **Declaración del Alto Comisionado ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas**, 2023. Disponible en: < <https://www.acnur.org/noticias/discursos-y-declaraciones/declaracion-del-alto-comisionado-ante-el-consejo-de-seguridad-de#:~:text=tambi%C3%A9n%20en%3A%20English-,Filippo%20Grandi%2C%20Alto%20Comisionado%20de%20la%20ONU%20para%20los%20Refugiados,31%20de%20octubre%20de%202023> >.

GUEVARA LLAGUNO, Junkal. Modelos de mujer en la Historiografía Deuteronomista. **Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos, Revista de la Universidad de Granada**, v. LVIII, p. 113-138, 2009. Disponible en: < <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meahhebreo/article/view/12531> >.

Gobierno de México. **III Personas en situación migratoria irregular** (antes, extranjeros presentados y devueltos), 2023. Boletines Estadísticos. Disponible en: < <http://www.politicamigratoria.gob.mx/es/PoliticaMigratoria/CuadrosBOLETIN?Anual=2023&Secc=3> >.

KIERKEGAARD, Soren. **Las obras del Amor**. Meditaciones cristianas en formas de discurso. Salamanca: Sígueme, 2006.

La historia de “Las Patronas”, un grupo de mujeres de Veracruz que ayudan y dan alimentos a migrantes que pasan en el tren. **Diario de Colima**. 04.03.2023. Disponible en: < <https://diariodecolima.com/noticias/detalle/2023-03-04-la-historia-de-las-patronas-un-grupo-de-mujeres-de-veracruz-que-ayudan-y-dan-alimentos-a-migrantes-que-pasan-en-el-tren> >.

DE LEÓN, Juan Luis. Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento. **Cuadernos de Teología Deusto**, n. 26, Bilbao, 2003.

MEDINA MORA, María Elena. A falta de una alimentación saludable aumenta el riesgo de enfermedades físicas y mentales en migrantes: María Elena Medina-Mora. Boletín del Colegio Nacional. In: **El costo de la migración: pobreza, violencia y malestar emocional**. Ciudad de México, 26 de febrero de 2024.

NACIONES UNIDAS. **Migración Internacional**. Disponible en: < <https://www.un.org/es/global-issues/migration#:~:text=Seg%C3%BAn%20las%20%C3%BAltimas%20estimaciones%20elaboradas,48%25%20de%20los%20migrantes%20internacionales> >.

NACIONES UNIDAS. **Pacto mundial para la migración segura, ordenada y regular**, 2018. Disponible en: <<https://www.ohchr.org/es/migration/global-compact-safe-orderly-and-regular-migration-gcm>> .

NACIONES UNIDAS. **Resolución 72/195 de la Asamblea general “Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular” A/73/L.66**, 2018. Disponible en: <<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N18/452/03/PDF/N1845203.pdf?OpenElement>> .

PORTAL DE DATOS SOBRE MIGRACIÓN. **Una Perspectiva Global. Migración mixta**, 2022. Disponible en: <<https://www.migrationdataportal.org/es/themes/migracion-mixta>> .

Qué cambia realmente con la nueva propuesta del gobierno de Biden para migrantes que solicitan asilo en EE.UU. **BBC News**. Mundo. 10.05.2024. Disponible en: <<https://www.bbc.com/mundo/articles/cd18j2v5j3qo>> .

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel. **Introducción al Antiguo Testamento**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

RUIZ SOTO, Ariel G. **El número récord de encuentros con migrantes en la frontera México-Estados Unidos encubre la historia más importante**. Migration Policy Institute, 2022. Disponible en : <<https://www.migrationpolicy.org/news/encuentros-migrantes-frontera-estados-unidos-mexico>> .

STRONG, James. **Nueva Concordancia Strong exhaustiva**. Diccionario Strong de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento. Miami: Caribe, 2003.

UE: Las reformas del Pacto sobre Migración y Asilo pondrán a personas en un peligro mayor de sufrir violaciones de derechos humanos. **Amnistía Internacional**. Español. 04.04.2024. Disponible en: <<https://www.amnesty.org/es/latest/news/2024/04/eu-migration-asylum-pact-put-people-at-risk-human-rights-violations/>> .

VOLF, Miroslav. **Exclusión y Acogida**. Una exploración teológica de la identidad, la alteridad y la reconciliación. Barcelona: Clie, 2022.

DE VOUX, Roland. **Instituciones del Antiguo Testamento**. Barcelona: Herder, 1976.

WIGHT, Fred. **Usos y costumbres de la tierras Bíblicas**. Grand Rapids: Portavoz, 1981.

# 5



## AGAR De Migrante a Refugiada

*Marilú Rojas Salazar*

### **1 Agar, Migrante Egipcia y nómada en el desierto: La Huida**

Esta historia, ocurrió hace miles de años, durante la III Dinastía de Ur y la XII Dinastía Egipcia. Llega a nuestras manos a través de dos fuentes: la yahvista, Gn 16, redactada en el siglo X, y la elohísta, Gn 21, del siglo VIII. Según Gn. 16, 1-6 Agar es una sierva de origen egipcio o afrodescendiente al servicio de Sara y Abraham:

Saray, mujer de Abram, no le daba hijos. Pero tenía una esclava egipcia, que se llamaba Agar, y dijo Saray a Abram: “Mira, Yahveh me ha hecho estéril. Llégate, pues, te ruego, a mi esclava. Quizá podré tener hijos de ella.” Y escuchó Abram la voz de Saray. Así, al cabo de diez años de habitar Abram en Canaán, tomó Saray, la mujer de Abram, a su esclava Agar la egipcia, y dióselas por mujer a su marido Abram. Llegóse, pues, él a Agar, la cual concibió. Pero luego, al verse ella encinta, miraba a su señora con desprecio. Dijo entonces Saray a Abram: “Mi agravio recaiga sobre ti. Yo puse mi esclava en tu seno, pero al verse ella encinta me mira con desprecio. Juzgue Yahveh entre nosotros dos.” Respondió Abram a Saray: “Ahí tienes a tu esclava en tus manos. Haz con ella como mejor te parezca.” Saray dio en maltratarla y

ella huyó de su presencia. La encontró el Ángel de Yahveh junto a una fuente de agua en el desierto - la fuente que hay en el camino de Sur -y dijo: “Agar, esclava de Saray, ¿de dónde vienes y a dónde vas?” Contestó ella: “Voy huyendo de la presencia de mi señora Saray.” “Vuelve a tu señora, le dijo el Ángel de Yahveh, y sométete a ella.” Y dijo el Ángel de Yahveh: “Multiplicaré de tal modo tu descendencia, que por su gran multitud no podrá contarse.” Y díjole el Ángel de Yahveh: Mira que has concebido, y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael, porque Yahveh ha oído tu aflicción. (Gn. 16,1-11)

La situación de Agar es de vulnerabilidad como lo es la situación de muchas mujeres migrantes, quienes huyen a causa de la violencia ejercida contra ellas. Agar es violentada por Abram y por Saray, pues es tratada como objeto sexual y como ‘vientre de alquiler’ por ambos. Agar se caracteriza por ser un personaje independiente y a veces como afirma Gail Labovitz, Agar es una protagonista por derecho propio dentro de la historia, ella se rebela y huye al desierto donde se encuentra con emisarios divinos (Labovitz, 2021). Errante en el desierto, embarazada, y rebelándose contra los sistemas de opresión se coloca en una situación de nómada con todos los peligros que esto implica. Huir de los maltratos parece ser la única salida para las mujeres, ellas representan el 48% de los migrantes internacionales a nivel mundial y cada vez son más las mujeres que migran solas, incluso como jefas del hogar. Cifras cada vez mayores de mujeres que migran de manera independiente a menudo se conoce como “la feminización de la migración”. Mientras que muchas personas migran para aprovechar nuevas oportunidades o reunirse con la familia, otras se van para escapar de la violencia. La discriminación y la violencia por motivos de género, identidad de género, la pobreza y orientación sexual se encuentran entre los factores que impulsan la migración de mujeres y personas LGBTI en América Central y el Caribe (ONU Migración. OIM Oficina Regional para Norteamérica, Centroamérica y el Caribe, 2024).

El sexo de una persona, su identidad de género y su orientación sexual marcan cada etapa de la experiencia migratoria. El género afecta las razones migratorias, las expectativas, las relaciones y las

dinámicas de poder asociadas con ser hombre, mujer, niño o niña, y si se identifica (o se percibe) como una persona lesbiana, gay, bisexual, transgénero, transexual, travestí o intersexual (LGBTTTI), pueden afectar significativamente a todos los aspectos de este proceso, el cual puede tornarse doblemente violento para esta población. El riesgo de ser víctima de trata, ser violada sexualmente por lo menos tres veces durante el tránsito en territorio mexicano, colocada como esclava sexual o simplemente ser desaparecida son las realidades que viven la mayoría de las mujeres migrantes.

¿Quién es Agar? Es una mujer egipcia regalada a Sara según el midrash rabínico, pero hay que entender que los rabinos leen la historia bajo sus propios lentes patriarcales de sus propias instituciones sociales y legales como las del matrimonio, los bienes conyugales y la tenencia de esclavos. El génesis apócrifo menciona que el nombre de Agar por su sonido podría significar 'recompensa o salario', reforzando la idea de que Agar fue un regalo del Faraón a Sara. Hay toda una discusión en torno a Agar como esclava ordinaria regalada por el faraón a Sara, hasta la discusión acerca de Agar como la hija del faraón y una princesa (Lavobitz, 2021, p. 171). Lo que aquí nos interesa es recuperar la persona de Agar como una mujer violentada que pasa a ser migrante, y de ser migrante pasa a ser refugiada en una segunda expulsión, y su cuerpo y situación se convierten en el *locus theologicus* de la revelación de Dios.

En la historia de Agar, ella prefiere enfrentar los peligros del desierto y ser una nómada más de los muchos grupos que son considerados ápatridas, ya que permanecer con Saray y Abram es ya estar muerta en vida. Nos preguntamos ¿Hasta qué punto llegarían los maltratos de Saray y los abusos del mismo Abraham, que llevaron a Agar a tomar la decisión de ser una refugiada en el desierto? Sin duda que Agar como buena egipcia conocía las rutas de escape y el modo de vida de las beduinas del desierto, así como su hospitalidad, por lo que decidió la huida al desierto como un lugar más seguro que la propia casa y lugar de Saray y Abraham.

El texto menciona que la encontró el Ángel de Yahveh junto a una fuente de agua en el desierto - la fuente que hay en el camino de Sur (Gn. 16,7-8) y dijo: "Agar, esclava de Saray, ¿de dónde vienes y a dónde vas?" Contestó ella: "Voy huyendo de la

presencia de mi señora Saray.” El texto no nos deja lugar a dudas, Agar es la destinataria de una epifanía de Dios en medio de la crisis, la violencia, la huida-migrante como un lugar teológico (locus teológico) donde El Roi “el Dios que me ve” promete a Agar: “Multiplicaré de tal modo tu descendencia, que por su gran multitud no podrá contarse.” Y díjole el Ángel de Yahveh: Mira que has concebido, y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael, porque Yahveh ha oído tu aflicción (Gn. 16,10-11). El cuerpo migrante de la mujer se convierte en el espacio de revelación-anunciación, y a partir de ahora Dios será el Dios de Agar, que quiere colocarla como destinataria de su bendición (Gn. 16,6). Es el primer acto de anunciación de Dios a una mujer (Pikaza, 2013, p. 48), una mujer que busca refugio y huye de la violencia.

El clamor de Agar ha sido escuchado y Dios hace un pacto con una mujer migrante, afrodescendiente y vulnerable. Agar pasa de ser una migrante a ser una refugiada. El concepto de migrante designa a toda persona que se traslada fuera de su lugar de residencia habitual, ya sea dentro de un país o a través de una frontera internacional, de manera temporal o permanente, y por diversas razones. Mientras que, una persona refugiada es alguien que ha tenido que huir de su propio país porque allí corre peligro de sufrir violaciones graves de derechos humanos y persecución. Así que, a partir de ese momento, Agar es una refugiada porque su vida y la del hijo que lleva en su vientre corre peligro. Los riesgos para su seguridad y su vida eran tan grandes que pensó que no tenía más opción que marcharse y buscar seguridad fuera del alcance de Saray. Sin embargo, hay que reconocer que una persona refugiada tiene derechos, y Agar los tiene, no solo por ser la madre del primogénito de Abram, sino su concubina, pues hay toda una discusión exegética en torno al estatus de Agar. Hay quien afirma que era la hija del Faraón de Egipto regalada a Saray, según el midrash de Génesis Rabbá estudiado por Gail Labovitz, ella menciona que según comentarios anónimos Agar es entregada a Abraham en calidad de esposa (esta es la palabra utilizada en Gn.16,3) (Lavobitz, 2021, p. 173). Sea este el estatus de Agar o no, lo importante es que tiene derechos, y Dios se los reconoce al hacerla responsable-según Pikaza- de una:

descendencia matrilineal de un conjunto de tribus, pues los hijos de Ismael se llamarán y serán, en verdad Hijos de Agar (más que de Abraham), de manera que ella es por tanto la creadora de la estirpe de Ismael (¡Dios escucha!) y la fundadora del santuario de Beer-lajai-roí, el pozo de aquel que me ve (del viviente que me ve). Ella ha visto a Dios y le ha escuchado, y así aparece como iniciadora de un culto verdadero (aunque no Israelita) y madre de un pueblo que adora al Dios universal en el Pozo de la visión (Pikaza, 2013, p. 48).

No hay que olvidar el lugar y la situación en la que se encuentra Agar: está en el desierto y huye de la violencia, en una situación extrema como la de muchas mujeres que están migrando en los espacios de nuestros países. Es en esa situación que Agar es mirada por Dios y ella lo mira a él. La metáfora es bellísima: Dios se mira en los ojos de Agar, y Agar se mira en los ojos de Dios ¿somos capaces de mirar con los mismos ojos a nuestras hermanas migrantes? Bajo la mirada de Saray, Agar y su hijo se convierten en una amenaza constante que atenta contra su herencia, los bienes y la promesa de una descendencia. Frente a la mirada de Dios se abre una promesa, una bendición y un linaje matrilineal que no será más un patriarcado, pues de ahora en adelante la descendencia será nombrada como los Agarenos o los hijos de Agar.

## **2 Refugiada en el desierto: Agar es expulsada para morir**

Agar sufre una segunda expulsión, ahora por parte de Abraham, y por el temor a que su hijo y ella se conviertan también en los herederos:

Al día siguiente, Abraham se levantó de madrugada, tomó un pan y un recipiente de cuero para agua y se los dio a Agar, poniéndoselos sobre el hombro. Luego le entregó al muchacho y la despidió. Agar partió y anduvo errante por el desierto de Berseba. Cuando se acabó el agua del recipiente, puso al muchacho debajo de un arbusto y fue a sentarse sola a distancia de un tiro de flecha, pues pensaba: “No quiero

ver morir al muchacho". En cuanto ella se sentó, comenzó a llorar desconsoladamente. Cuando Dios oyó al muchacho sollozar, el ángel de Dios llamó a Agar desde el cielo y le dijo: "¿Qué te pasa, Agar? No temas, pues Dios ha escuchado los sollozos del muchacho ahí donde está. Levántate y tómallo de la mano, que yo haré de él una gran nación". En ese momento, Dios abrió los ojos de Agar y ella vio un pozo de agua. Enseguida fue a llenar el recipiente de cuero y dio de beber al muchacho. Dios acompañó al muchacho y este fue creciendo. Vivió en el desierto y se convirtió en un tirador de arco; habitó en el desierto de Parán y su madre lo casó con una egipcia (Biblia Nueva Versión Internacional) (Gn. 21,14-21).

Agar es una mujer expulsada que debe valerse por sí misma, y ahora con un hijo al cual cuidar en medio del desierto, el agua y el pan se agotan junto con las fuerzas y la fe en el Dios que le prometió su bendición. Agar igual que muchas mujeres abandonadas, humilladas y expulsadas que transitan las rutas migrantes ya sin fuerzas para cuidar a sus hijos como es el caso de Isabel:

Isabel es una joven madre venezolana que salió de su país hace cinco años y llegó a Perú, donde vivió la mayor parte de ese tiempo y donde tuvo a su hijo de un año. En busca de mejorar su condición económica, se movió nuevamente, esta vez hacia Colombia, desde donde decidió emprender camino a EEUU.

"Tuve que mochilear en Colombia para poder conseguir el transporte hasta el inicio de la selva del Darién", dijo a la **VOA**. Isabel y su pequeño hijo, tardaron 10 días en cruzar el peligroso trayecto hasta llegar a Panamá. Sin embargo, narró que su paso por México fue el más "difícil" del recorrido.

La mujer de 20 años contó que fue interceptada por las autoridades mexicanas en cinco ocasiones, una de ellas habría estado presa junto a su hijo por siete días. Después, decidió cruzar de manera irregular a EEUU.

Una vez en El Paso, Texas, Isabel se entregó a las autoridades fronterizas y fue dejada en libertad con una notificación para presentarse ante los agentes en Chicago, ciudad hacia donde espera moverse una vez tenga los recursos. "Estoy esperando

recolectar el dinero... aquí donde estoy sentada nada más tengo el pasaje, pero no tengo como comer... así que tengo que elegir”, dijo. Mientras tanto, Isabel y su hijo duermen en una acera de la ciudad. “Lo malo es que cuando uno sabe que se queda en la calle, a veces uno se siente atrapado porque no tienes nada para darle de comer. Todo lo que uno pasa es demasiado difícil”. Isabel aseguró que cuando su hijo crezca, le enseñará las fotos y videos que ha tomado del trayecto que los trajo hasta EEUU. “Yo me lo traje para acá porque yo quiero que él me supere, sea alguien más...me lo soñé, alguien grande, me lo soñé jugando en un campo de béisbol... que sea alguien que represente todo lo que yo fui” (Vargas, 2023).

El Dios de Agar sigue manteniendo su promesa en los bordes del desierto, en los bordes y fronteras de las mujeres que son llevadas al extremo de la sobrevivencia. El texto bíblico nos dice que Dios escuchó el llanto del niño y abrió los ojos de ella y vio un pozo con agua, y le dio de beber al chico. Isabel como Agar, mantiene la fe y la esperanza en un mundo mejor para sus hijos.

El desierto de Berseba fue el lugar de refugio para Agar y su hijo Ismael ¿cómo puede ser un lugar tan inhóspito un espacio de refugio? ¿cómo pudo sobrevivir en el desierto a tantos peligros una mujer y un niño? Esto no pudo haber sido posible sin el apoyo de las beduinas y los beduinos del desierto. Hay toda una teoría en torno al texto, que fueron las mujeres que iban al pozo quienes probablemente ayudaron a Agar, pues reconocieron que Agar y su hijo fueron expulsados para encontrar la muerte, sin embargo, El Dios de Agar vuelve a manifestarse y a reafirmar la promesa de su bendición. El desierto geográfico y espiritual en la vida de Agar es el lugar de la revelación del Dios que la ve para mantener su pacto hasta el final. Es la segunda vez que Agar está en el desierto como único lugar de refugio y de subversión contra un sistema ‘Familiar Patriarcal’ que la oprime y expulsa de su seno.

El desierto entre la frontera de México (Sonora) y Estados Unidos pueden ser lugares hostiles para cualquiera, pues en el caso del desierto mexicano que implica la ruta migratoria, una persona con problemas de salud no debe intentar la travesía, puesto que se tienen que caminar unas 100 millas -160 kilómetros- para atravesar

el desierto y se debe de llevar comida y agua para siete a 10 días. La mayoría de las muertes en el desierto ocurren porque los migrantes se quedan al huir de la Patrulla Fronteriza, pero sobre todo porque se lesionan o les salen ampollas en los pies y los coyotes los dejan a su suerte. Muchos migrantes enfrentarán a peligros que van desde las elevadas temperaturas, hasta animales como pumas -en las áreas montañosas- escorpiones o víboras y arañas venenosas. Lobos, zorros, boas, víboras cascabel y culebras son solo algunos de los animales que se encuentran en el desierto de Sonora, denominado por los migrantes como una enorme máquina de matar. Muchos migrantes pierden la vida en el desierto, pero otros y otras logran como Agar e Ismael sobrevivir impulsados por su fe y esperanza en una vida mejor como la que sueña Isabel. Agar e Ismael contaron con la ayuda de las mujeres de los pozos y la hospitalidad de los habitantes del desierto.

### **3 Refugiada por las mujeres**

Según algunas autoras las mujeres de los pozos del desierto fueron quienes refugiaron a Agar en su exilio impuesto por la violencia sufrida de parte de Abraham y Sara. Los beduinos eran, y todavía lo son, los habitantes de los desiertos, tribus nómadas que deambulaban por distintas regiones de Asia y África. En su mayoría ejercían el comercio, como el intercambio de mercaderías. Se desplazaban en caravanas de camellos, y cada tanto paraban en los oasis para acampar durante la noche, o para cobijarse de las inclemencias del tiempo, especialmente las mujeres nómadas o beduinas acudían a las fuentes de agua para lavarse, asear a los niños y proveerse de agua para cocinar los alimentos y llenar sus cántaros para la provisión de agua en el camino, por lo que no puede ponerse en duda que sean las mujeres beduinas o nómadas del desierto quienes se apiadaron de la situación de Agar y su hijo. El texto de Gn. 21,21 concluye diciendo que Agar e Ismael habitaron en el desierto de Parán y ella lo casó con una egipcia. Resulta interesante que no aparece en el texto el protagonismo de ningún hombre en este matrimonio. Agar es, por lo tanto, una madre soltera, y es ella quien toma la responsabilidad de su hijo en el desierto, lo cría, lo educa, lo alimenta y le busca una compañera

de su misma descendencia: una egipcia. Agar hace las funciones de una líder de su propia casa y linaje. Agar mantiene el pacto o alianza con sus orígenes y se establece un pacto con otra mujer para continuar la descendencia por medio de Ismael. La bendición se extiende en el desierto a través de las alianzas y las promesas de Dios a las mujeres.

El pozo es también un fuerte símbolo de refugio: “el lugar de las mujeres”, “la fuente de vida”, “el lugar de descanso”, los pozos eran lugares de gran importancia en esta región, donde el agua significaba nada menos que la vida misma. Los pozos también se asociaban a menudo con la bendición de Dios. Abraham mismo había pasado por problemas considerables debido a los pozos durante su tiempo en Canaán (Gn. 21,25).

Be.er (בְּעַר), ‘pozo, fosa’. Este nombre tiene raíces en ugarítico, acádico, arábigo, fenicio, arameo y etiópico. El vocablo aparece 37 veces en el Antiguo Testamento. Be.er quiere decir un “pozo” que puede contener agua (de por sí, el término no indica la presencia de agua). Lo que significa que también puede ser una fosa o un lugar para los cadáveres. El vocablo se refiere al propio “pozo”, ya sea natural o cavado. El brocal del pozo podría ser lo suficientemente angosto como para tapanlo con una roca que un solo hombre fuerte sería capaz de remover (Gn. 29,2.10). En las tierras desérticas del Medio Oriente antiguo los pozos fueron sitios importantes de refrigerio para los viajeros que allí satisfacían su sed. El mismo concepto se usa en Prov. 5,15 para describir el papel de la esposa para su fiel esposo (Biblicom.org, 2024). De ahí también la asociación al espacio de las mujeres posteriormente como lugar de purificación o lugar de encuentro. El pozo fuente de agua que mantiene la vida y las mujeres cuyo útero es un pozo fuente vida tomaron un significado muy fuerte, y lo conservan hasta el día de hoy. El cuerpo de las mujeres refugiadas toma nuevamente ese significado.

### **3 Refugiada en la Divinidad**

El Roi refugia a Agar al prometerle lo mismo que Abraham y mantener un pacto con ella y de hacer de ella un gran pueblo y nación. Ahora Dios es el Dios de Agar. ¿Cómo es el Dios de

Agar? Para empezar, no hay que olvidar que en el principio del Israel bíblico había algunos grupos cananeos autóctonos, básicamente pastores marginales que eran partidarios de la Diosa (Dios/Diosa) con imágenes y lugares sagrados que habitaban en la tierra de Palestina y en las zonas aledañas al desierto existía una creencia en el Dios guerrero, sin imagen, ni sexo más propio de los grupos nómadas. La fusión de éstas dos corrientes dio origen al monoteísmo judío posterior según X. Pikaza. La figura de la Diosa no era de origen extranjero, ni ajena al mundo judío que habitaba Palestina, sino que era opuesta al grupo de solo Yahvé (Pikaza X., 2013, p. 20). Agar se refugia en la divinidad que habita el desierto. Un refugio implica amparo, cuidado, protección ante peligros y riesgos, también implica complicidad, y parece que estas características son más propias del culto a la Diosa que aparece con mucha frecuencia en los escritos sapienciales y refleja la religiosidad personal y familiar de los clanes del desierto y los habitantes de Palestina. Cuando en la biblia se habla de refugio se refiere a un lugar seguro. Conocer a la divinidad como su refugio le permitió a Agar recuperar la confianza en ella, y en su proyecto de vida con mayor libertad, así como la capacidad de criar a su hijo sola y constituirse la madre de un pueblo.

Agar ya no podía seguir temiendo a las personas que amenazaban su vida, su bienestar y su libertad. Dios/Diosa fue revelándose a Agar como una divinidad personal que caminaba con ella en medio del desierto y se convirtió en el garante de su vida y existencia, así como la de su hijo Ismael. Agar es protegida por el cuidado amoroso de la divinidad, mientras que Caín llevaría el sello del oprobio. Podemos preguntarles a las mujeres que como Agar y su hijo cruzan las fronteras ¿quién es su refugio? ¿dónde encuentran un lugar seguro? Y ellas afirmarían sin duda que solo en Dios confían y que será quién les proteja, cuide y les lleve al final de su destino sanas y salvas.

Agar, diste a luz lejos de tu tierra  
y el Ángel del Señor salió a tu encuentro en el desierto.  
¡Santo es su nombre!  
El-Roí-Dios (Gn. 16,13),  
ve a las que le ven: las mujeres migrantes en cada generación,  
a quienes llega Su mirada amorosa y cálida,  
de acuerdo con Sus promesas (Gn. 16,19).  
Por ti Agar, comprendemos:  
solo de noche podemos contar nuestras estrellas.  
*(Yolanda Chávez, Migrante)*

## **5 Agar y las mujeres refugiadas de hoy**

Según ACNUR, cerca de 43.4 millones de las 117.3 millones de personas que han sido forzadas a abandonar su hogar son refugiadas. En general, la migración de mujeres está creciendo más rápido que la de hombres. Además, cada vez más mujeres viajan solas, en lugar de seguir a sus familiares o parejas (ACNUR, 2024). Estos datos oficiales en el informe anual del año 2023, pueden darnos alguna idea en torno a las mujeres que buscan un refugio para ellas.

Agar representa a todas aquellas mujeres que buscan refugio en medio de los desiertos y las fronteras, quienes huyen de las violencias, la pobreza, las amenazas de muerte, de los sistemas corruptos políticos gubernamentales, de los narco-gobiernos o de las amenazas de la trata de personas. Los cuerpos de las mujeres refugiadas expuestos a múltiples formas de peligros y violencias se unen a la corporalidad de Agar para exhibir la injusticia y clamar por un lugar seguro. Los cuerpos de las refugiadas son ahora el lugar teológico de la revelación de Dios/Diosa como único refugio seguro para sus vidas y desenmascaran los sistemas que producen la muerte de quienes no encuentran un refugio; y de la misma manera nos interpelan a ser espacio de refugio para quienes nos claman desde esta situación de doloridad (Piedade, 2021).

En palabras de Vilma Piedade podremos afirmar que es la doloridad la que hermana la historia de Agar con las historias de las mujeres refugiadas y migrantes de nuestros países, aquellas que

cruzan fronteras, exponen sus vidas, cuerpos y sexualidades en busca de un refugio seguro, y que muchas veces se convierten en cuerpos que no importan, en cuerpos desechables o en cuerpos doloridos, ya que como lo menciona Piedade: “no hay dolor menor o mayor. El dolor no se mide. Es de quien lo siente. Hay dolor. El dolor duele y punto” (Piedade, 2021, p. 18-19.) La doloridad es un lugar de enunciación y pertenencia de los cuerpos prietos de las mujeres de la amefricanidad que buscan refugio, y un lugar de sobrevivencia digna.

Los cuerpos de las prietas son los más expuestos en los tránsitos migratorios, son los cuerpos que no importan, los no llorables (Buttler, 2020, p. 53-54), los cuerpos in-mundos. El cuerpo de Agar al igual que el de muchas mujeres de este continente se hermana con la prietitud, la doloridad y la llorabilidad de quienes siguen manteniendo la esperanza de un refugio digno, capaz de reconocerles como personas con todos los derechos.

Muchas mujeres refugiadas y migrantes son asociadas a trabajos de limpieza o servicio doméstico, así como muchas lecturas sesgadas colonialistas y racistas han hecho de la figura de Agar ‘una esclava’ o una mujer al ‘servicio’ de Sara. Porque todavía el racismo colonial que nos atraviesa a colocado a la limpieza con la prietitud, y “mientras la limpieza sea prieta, exclusiva de las mujeres Prietas, tendremos que enfrentar ese desafío posmoderno y colonizado” (Piedade, 2021, p. 56).

Agar y las mujeres refugiadas también se hermanan en la lucha de criar a sus hijos en medio de culturas adversas, de construir nuevas culturas y pueblos, se convierten en ancestras de muchas otras generaciones que construyen puentes transculturales y epistémicos, o lo que yo llamaría como procesos nomádicos de pensamientos críticos migratorios para engendrar ‘otras’ formas de ser humanos.

## **Conclusión**

El cuerpo de las mujeres migrantes como locus theologicus representado en la memoria histórica de Agar constituye ahora el símbolo de la encarnación, y la manifestación del Dios nómada

que continúa caminando entre nosotras en las rutas que cruzan los desiertos mapeando salidas y refugios que dan vida.

Miles de mujeres que caminan trazan rutas de esperanza y resurrección subversiva para recrear caminos de justicia y equidad, haciendo de esta manera fisuras al sistema del mercado capitalista neocolonial. Los gritos de las mujeres constituyen el nuevo clamor que no dejará de ser escuchado de generación en generación.

### Referencias bibliográficas

LABOVITZ, Gail. Agar (Las Agares) en el imaginario Rabínico: En la encrucijada del Género. La clase social y la etnia en Génesis Rabbà. In: L. MIRALLES, Lorena, TAL ILAN, M. **Literatura Rabínica**. Navarra: Verbo Divino, 2021, p. 167-185.

ACNUR. (14.09.2024). **ACNUR -México**. Disponible en: <<https://www.acnur.org/mx/datos-basicos>> .

**Biblia sagrada**. Disponible en: <<https://biblicom.org/diccionario/Diccionario-Expositivo-de-palabras-del-Antiguo-Testamento/POZO.html>> .

BUTLER, Judith. **Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy**. México: Taurus, 2020.

ONU Migración. OIM Oficina Regional para Norteamérica, Centroamérica y el Caribe. (19.07.2024). Obtenido de Género y Migración. Disponible en: <<https://rosanjose.iom.int/es/genero-y-migracion#:~:text=Las%20mujeres%20representan%20el%2048,la%20feminizaci%C3%B3n%20de%20la%20migraci%C3%B3n%22>> .

PIECADE, Vilma. **Doloridad**. Buenos Aires: Mandacarú, 2021.

PIKAZA, Xabier. **Las mujeres de la Biblia Judía**. Barcelona: Clíe, 2013.

VARGAS, Salomé Ramirez. (12.05.2023). **Voz de América**. Obtenido de Madres en la frontera buscan un futuro para su hijos en EEUU. Disponible en: <<https://www.vozdeamerica.com/a/madres-frontera-mujeres-migrantes-futuro-hijos-eeuu/7090124.html>> .

# 6



## **EL ROSTRO OPRESIVO DEL VISADO O-3 PARA LAS MUJERES INMIGRANTES NEGRAS Denuncia teológica inspirada en Rut 2**

*Nathália Montezuma*

### **Introducción**

Este texto surge de la necesidad de hacer visible mi experiencia como inmigrante negra documentada en Estados Unidos con un visado O-3. Ser inmigrante con visado es también ser un cuerpo abyecto, marginado y violentado, porque los extranjeros, independientemente de su estatus migratorio, son vistos como una amenaza para la identidad nacional. De este modo, las políticas decisivas de la inmigración estadounidense pretenden condicionar mi existencia, generando heridas, exclusiones y miedos, pero también resistencia por mi parte.

Reconocer mi realidad migratoria como un espacio teológico me permite, a la luz de la fe, cuestionar las restricciones impuestas a los titulares de visados O-3, que me impiden trabajar y perpetúan una dinámica de dependencia y falta de autonomía de la persona inmigrante. La relectura de los acontecimientos de la vida de Rut en el capítulo 2, analizados desde la perspectiva de la hermenéutica negra/africana y feminista, pone de relieve la relación entre una inmigrante negra y la posibilidad de trabajar.

La autora Mena-López destaca que en la hermenéutica negra/ africana y feminista “no se trata sólo de buscar la presencia de personas negras en la Biblia, sino, sobre todo, de releer los textos bíblicos desde el punto de vista de este sujeto social por el que hemos optado” (1995, p. 21). Es esencial destacar que, para los fines de este artículo, el personaje Rut es *pensado* como una inmigrante negra. La posibilidad de trabajar dio a Rut profundos significados relacionados con la memoria ancestral, la manifestación de la diosa Maat y la fuerza sororal, enriqueciendo de forma valiosa la comprensión del trabajo para las mujeres negras.

El trabajo desempeña “un papel central en la comprensión del ser humano como ser social” (Fernandes *et al.*, p. 99, 2023),<sup>1</sup> influyendo en nuestra subjetividad y en la forma en que la definimos y le atribuimos significados. El Servicio de Ciudadanía e Inmigración de los Estados Unidos, al sellarme a mí y a otras mujeres negras con la frase: “no tienes permiso para trabajar”, priva a las “Ruts” de hoy -mujeres negras inmigrantes- de la posibilidad de experimentar una relación significativa con el trabajo,<sup>2</sup> con significados positivos, en la tierra de *Amerikkana*.<sup>3</sup>

Una reflexión teológica sensible detecta y denuncia los problemas que afectan a los inmigrantes documentados que no tienen permiso de trabajo. Impedir legalmente que una persona inmigrante trabaje, especialmente cuando es mujer, negra y pobre, es una triple forma de violencia. Teológicamente, necesitamos ofrecer respuestas a este dilema para producir nuevos sentidos y significados que conduzcan a la liberación de estos cuerpos.

Para ofrecer respuestas y estimular nuevas preguntas y perspectivas, me fijo en el libro de Rut como lugar teológico para reflexionar sobre la migración. En este artículo, me centro en el capítulo 2, que narra la historia de un Dios que se manifiesta en la figura de Rut, una inmigrante que encuentra apoyo en una ley de migración que le concede el derecho a trabajar. El texto de Rut

---

<sup>1</sup> Intencionadamente, en la frase citada y en otras citas, sustituyo la palabra “hombre” por “ser humano” para evitar la idea de que el término “hombre”, el sexo masculino, se refiere a la humanidad en general.

<sup>2</sup> Para esta investigación, no se han encontrado datos oficiales que indiquen los marcadores sociales de los titulares de visados O-3.

<sup>3</sup> *Amerikkka*, término acuñado por la activista Assata Shakur para referirse a Estados Unidos, padre del Ku Klux Klan.

ofrece una visión profunda de la migración como espacio sagrado, donde la experiencia del migrante está estrechamente entrelazada con la acción divina, el amor y la justicia para los más vulnerables.

Como autora de esta reflexión, no pretendo idealizar la relación entre las mujeres negras y el trabajo, ni la trayectoria del personaje de la propia Rut. La historia del trabajo para las mujeres negras, desde la trata transatlántica de esclavos, ha estado marcada por relaciones opresivas. La lógica occidental reduce el trabajo a un mero medio de supervivencia, un sacrificio constante y un espacio precario, a menudo asociado a emociones de dolor y agotamiento, más que a experiencias de realización y dignidad.

No es casualidad que, etimológicamente, la palabra “trabajo” derive del latín *tripalium*. *Tripalium* era un instrumento de tres palos cruzados, utilizado inicialmente en la agricultura, pero que más tarde se convirtió en instrumento de tortura en la Antigua Roma, reforzando la asociación del trabajo con el dolor y la deshumanización.

Sin embargo, el trabajo también es un espacio donde las mujeres negras, como Rut, “hemos construido una relación social, histórica, cultural y, sobre todo, de resistencia” (Xavier, Fontoura, 2013, p. 425), generando un legado imprescindible para mantener nuestro poder, protagonismo y autonomía como sujetos sociales, independientemente del territorio en el que nos encontremos.

## **1 Visados O-3: violencia migratoria**

El visado O-3 está destinado al cónyuge y a los hijos menores de 21 años de titulares de visados O-1 u O-2, un visado de trabajo muy complejo que sólo se concede a personas con aptitudes extraordinarias en las artes, la educación, las ciencias y otros campos afines,<sup>4</sup> permitiéndoles residir temporalmente en Estados Unidos. A diferencia de otros visados de dependencia, el visado O-3 no otorga a su titular el derecho a trabajar legalmente, por lo que el inmigrante pasa a depender económicamente del titular

---

<sup>4</sup> Más información sobre el visado O-1. Disponible en: <<https://www.uscis.gov/working-in-the-united-states/temporary-workers/o-1-visa-individuals-with-extraordinary-ability-or-achievement>>.

del visado O-1, lo que constituye violencia espiritual, social y económica.

Además, los titulares de visados O-3 no pueden obtener un número de la Seguridad Social (SSN) para abrir una cuenta bancaria o recibir una beca si deciden estudiar. Si el titular del visado O-3 decide trabajar, podría enfrentarse a la deportación como consecuencia, mientras que el titular del visado O-1 carga con la responsabilidad de ser el único sostén de la familia.

El rostro opresivo del visado O-3, especialmente para las mujeres inmigrantes negras, se manifiesta obligándolas a depender económicamente de sus cónyuges, lo que impide a las inmigrantes negras con este estatus explorar plenamente los significados del trabajo que Rut experimentó como inmigrante. Esta situación limita el potencial de las mujeres inmigrantes negras y reduce sus oportunidades de realizar una contribución significativa a la sociedad *estadounidense*, lo que pone de manifiesto la insensibilidad de las leyes de inmigración estadounidenses a la hora de combatir los sistemas discriminatorios, ya que no realizan un análisis interseccional a la hora de conceder los visados.

A través de la profecía popular de una mujer negra inmigrante, debemos desvelar ahora los significados que el personaje Rut atribuye al trabajo.

## **2 Sentido de la memoria ancestral**

Como yo, Rut emigró voluntariamente a otro país, queriendo estar cerca de su familia. Adaptarse a una nueva cultura es un proceso complejo, con varias capas de transformación que afectan profundamente a nuestra subjetividad. Es un esfuerzo continuo por no olvidar quiénes somos, nuestro pasado y quiénes queremos ser. Como inmigrante negra, Rut se enfrentó a tres capas de discriminación -género, raza/etnia y clase- que limitaron sus oportunidades laborales. Sin embargo, para Rut, el trabajo era una forma de integrarse en el nuevo país y de mejorar sus condiciones de vida y las de Naomi. Una de sus primeras iniciativas como inmigrante fue pedir permiso para trabajar (Rut 2,2).

Según Stanton:

Estaba claro que Ruth creía en la dignidad del trabajo y en la autosuficiencia. Sin duda pensaba que cualquiera con una mente sana, un cuerpo sano y dos manos debía ganarse la vida por sí mismo. Dedicó toda su alma al trabajo y resultó ser una bendición para su madre (2001, p. 22).<sup>5</sup>

Es crucial recordar que la Biblia tiene sus raíces en los mundos africano y asiático, regiones que están lingüística y culturalmente entrelazadas (Nash, 2002). Este legado afroasiático ha dotado a Rut de un profundo sentido de memoria ancestral en su trabajo, fomentando su autonomía económica y recuperando su subjetividad africana.

No estoy sugiriendo que Rut decidiera trabajar sólo porque era una inmigrante que vivía en la pobreza, aunque éste es un factor relevante. Sin embargo, como propone el artículo, en la decisión de Rut de trabajar influyó su conexión ancestral con el trabajo, que trasciende la mera necesidad de sobrevivir. Creía en la dignidad del trabajo y en la autosuficiencia, como nos cuenta Stanton.

Rut encontró algo familiar en su trabajo. A pesar de vivir en un entorno patriarcal, nacionalista y androcéntrico, sus valores internos eran matriarcales, lo que la conectaba profundamente con sus raíces históricas. En el contexto de las sociedades matriarcales, no influenciadas por la cosmovisión europea, las mujeres negras siguen desempeñando un papel central en el sostenimiento de la “economía africana, destacando como sujetos centrales para/en la mejora de las condiciones de vida de la población rural, con vistas al acceso a la tierra, a los mercados y a la lucha contra las desigualdades de género” (Té, 2022, p. 9).

Las mujeres negras siempre han trabajado para cuidar de sí mismas y de sus comunidades, ya sea en contextos matriarcales o patriarcales. Hay una diferencia entre que el trabajo sea ontológico, visto como algo intrínseco a nuestra esencia, un don y una responsabilidad divina, y que el trabajo se haya convertido en una

---

<sup>5</sup> Es importante reflexionar brevemente sobre el discurso de Stanton. Al destacar que Rut valoraba el trabajo, también presentó un discurso de empoderamiento al sugerir que las personas con mentes y cuerpos que no eran “sanos”, según los estándares de la sociedad de la época, no podrían experimentar la dignidad y la autosuficiencia que ofrece el trabajo. Hoy, con una comprensión más integradora y libre de prejuicios, sabemos que el trabajo no es restrictivo para las personas con discapacidad.

fuente de opresión y explotación que lastra a las mujeres negras. Sin embargo, incluso dentro de este contexto patriarcal:

el trabajo aparece como un aspecto cultural extremadamente importante. [...] Las mujeres negras se reconocen culturalmente como proveedoras, como alguien que tiene que cuidar de los demás, cuando en una situación de no producción, ya sea por incapacidad física, temporal o no, o por estar fuera del mercado de trabajo, la representación mental que tenían de sí mismas se ve perjudicada. Y esto influye en su bienestar (Xavier, Fontoura, 2013, p. 427).

Si Rut llegaba a Belén como inmigrante sin derecho a trabajar, pondría en peligro el cultivo de sus valores africanos y su bienestar. Para ella, el trabajo simbolizaba la autonomía, la esencia, la salud mental, la bendición divina y la preservación de su ascendencia, desafiando el proyecto imperial de Esdras y Nehemías, que veían en las mujeres extranjeras una amenaza desestabilizadora para la idea de una nación santa (Mena-López, 1995). Rut convirtió su trabajo en una forma de resistencia, reorganizándose y asumiendo el papel de espigadora, tratando de mantener su poder como mujer negra en una tierra extranjera. Este esfuerzo es similar al de las mujeres negras durante y después del proceso de esclavización, que “al convertirse en lavanderas o verduleras se dieron cuenta de que podían desarrollar muchas otras profesiones, incluso en condiciones precarias de subsistencia y conocimiento. [...] Se fortalecieron y se descubrieron en lo desconocido como forma de dar vida a sí mismas y a otras personas” (Xavier, Fontoura, 2013, p. 426-427).

Muchos pueden interpretar la profesión de espigadora como una elección proactiva de Rut para asegurar su supervivencia y la de su suegra. Sin embargo, yo creo que, más que una elección, este trabajo representa una imposición del sistema vigente, que ofrecía este tipo de trabajo a los inmigrantes. Rut, al igual que las mujeres africanas esclavizadas, era plenamente consciente de su capacidad y conocimientos para desempeñar mejores profesiones. Sin embargo, la realidad racista y patriarcal limita el acceso de las mujeres negras a puestos más importantes.

A pesar de ejercer esta profesión, Rut recuperó la memoria ancestral y la convicción de que el trabajo es un elemento fundamental de su identidad (Xavier, Fontoura, 2013). Por lo tanto, se sintió capacitada para reinventarse, valorando el trabajo como un principio esencial. Esto le dio independencia y autonomía en su nueva realidad social. Según Xavier y Fontoura, para las mujeres negras, el trabajo es “más que una forma de independencia; puede convertirlas en protagonistas” (2013, p. 428).

No es casualidad que Rut ocupe un lugar central a lo largo de la narración. En el capítulo 2, la mujer moabita toma la iniciativa de salir a trabajar y actúa de forma independiente en un entorno desconocido, logrando cuidar de sí misma y de su suegra durante todo el período de la cosecha. Durante la cosecha, Rut intentó dejar un legado en la historia del pueblo de Israel a través de la sostenibilidad de su familia, al igual que han hecho las mujeres negras a lo largo de su historia.

Para nosotras, las mujeres negras, convertir el trabajo en un sentido de memoria ancestral es una cuestión ontológica, que se refleja en nuestra historia. Tenemos la capacidad de transformar la opresión en fuerza. El trabajo es una categoría que genera nuestro legado en la tierra y promueve nuestro crecimiento individual y colectivo en la búsqueda de una realidad social diferente para nosotras y nuestros descendientes.

Para las mujeres negras inmigrantes, el visado O-3 nos impide dejar un legado, ser protagonistas, encontrar la libertad y transmitir nuestra ascendencia a través de nuestro trabajo en la historia de este pueblo *amerikkano*. Esta práctica opresiva de la inmigración estadounidense pretende impedir la valorización de las mujeres negras en este territorio, para no permitir que nuestro potencial sea valorado y reconocido.

Al privarnos del derecho a trabajar, nos privan también de la posibilidad de ser una bendición para nuestras familias, como Rut lo fue para su suegra Noemí. Sin embargo, mientras no tengamos permiso de trabajo, buscamos cualquier resquicio para desplazarnos y evocar nuestro pasado ancestral.

### 3 Sentido de la manifestación de la diosa Maat

En la opinión de los autores Tolfo y Piccinini, “el trabajo puede ser asociado a significados de tortura y sufrimiento [...] pero también genera significados como justicia, posibilidad de seguridad y autonomía, autodesarrollo, relaciones satisfactorias, entre muchos otros” (2007, p. 45). A partir de las reflexiones de las autoras, podemos ver que, en la vida de Rut, el trabajo es la manifestación de la justicia de la diosa Maat para la inmigrante, sirviendo como medio por el cual ella se incluyó en la sociedad y buscó su emancipación. Cuando Maat está presente, todos los demás sentidos y significados positivos sobre el trabajo se manifiestan, creando un entorno justo para una auténtica inclusión.

En la mitología egipcia, Maat es la diosa que encarna la justicia, la verdad y el equilibrio, velando incansablemente por el orden cósmico y social. Su influencia guía las interacciones sociales, impidiendo las dinámicas de poder y garantizando los derechos de los vulnerables, evitando así la injusticia, la explotación y el abuso. Con su pluma de avestruz, Maat pesa los corazones de los muertos, juzgando sus acciones en vida como ciudadanos. La ley faraónica se basaba en Maat, que también representaba un principio filosófico femenino. De este modo, los reyes procuraban gobernar con justicia y equidad, garantizando que la vida de la comunidad fuera justa, marcada por la armonía, el orden y la estabilidad.

Según los investigadores, la diosa egipcia Maat era conocida por los israelitas en el periodo postexílico debido a la influencia cultural del Antiguo Egipto. Mena-López y Montezuma comentan que:

En Proverbios, la *Hochmah* es indispensable para saber lo que es justo, hablar con justicia y vivir rectamente (Pr. 1,2; 8,1-12). Según Dt. 4,5, la sabiduría y la inteligencia de un pueblo se manifiestan en la legislación misma (Jr. 8,8-9). La *Hochmah* personificada en forma de mujer como paciente de la justicia aparece en los textos pos-exílicos. La relación en la historia de las religiones entre la sabiduría y la justicia en general como imagen de la *Hochmah* personificada, tendría su origen en las representaciones del antiguo Egipto, cuyo centro es la diosa egipcia Maat. En este sentido se puede decir que el legado de Maat en la sabiduría israelita se

evidencia en la práctica de la justicia como principio ético social (2024, p. 32-33).

Sumándose a la idea de Mena-López y Montezuma, debemos considerar la aportación de Malunga Karenga, quien revela que las medidas socio-protectoras para los vulnerables en la tradición judeo-cristiana son en realidad valores keméticos.

Es Kemet, el antiguo Egipto, el que dio a la humanidad los conceptos del ser humano como imagen de Dios y la dignidad humana que se deriva de ella, la resurrección y el juicio después de la muerte, la preferencia y el cuidado de los pobres y vulnerables, el cuidado y la responsabilidad hacia el medio ambiente, la esencialidad moral del servicio, y la construcción para la eternidad para que podamos vivir para la eternidad (2010, p. 196).

Sabemos que el libro de Rut es una *herstory*, una *historia* teológicamente femenina, en la que Rut, junto con su suegra, evocó a Maat reivindicando sus derechos keméticos como viuda e inmigrante. La relación de Rut con el trabajo tiene un sentido de la justicia, que revela la intención divina de permitir que los inmigrantes trabajen, sin recurrir a prácticas que los hacen aún más vulnerables en tierras extranjeras, asegurándoles los medios para mantenerse.

Cualquier restricción migratoria que impidiera a Rut buscar trabajo promovería el caos y el sufrimiento, tanto social como cósmico, ya que representaría una violencia a su identidad como mujer negra y a su pasado ancestral. Maat, diosa y principio filosófico femenino, se manifiesta en la relación de Rut con el trabajo, evidenciada en los siguientes puntos:

- **Identidad:** Rut reconoce el trabajo como un marcador fundamental de su identidad africana (v. 2).
- **Intuición femenina:** Rut confía en su intuición femenina para elegir, aparentemente por casualidad, el campo donde buscará trabajo (v. 3).

- **Autorización para espigar:** El capataz le da permiso para espigar en el campo (v. 4-5).<sup>6</sup>
- **Reconocimiento:** Rut es ampliamente reconocida por su dedicación al trabajo y por su audacia (v. 6-7).
- **Protección y generosidad:** Booz, el dueño del campo, representa la ley faraónica, actuando con generosidad al permitir que Rut coseche libremente y protegiéndola del acoso sexual en el lugar de trabajo. Se asegura de que los jornaleros la respeten y garantiza que permanezca cerca de las criadas a su cargo (v. 8-16).<sup>7</sup>
- **Mantenimiento de la familia:** Rut convierte el trabajo en un medio subversivo, convirtiéndose en la principal fuente de ingresos de su familia (v. 17-19).
- **Equilibrio:** Después del trabajo, Rut y Noemí dialogaron, buscando alternativas para mantenerse protegidas del sistema (v. 20-21).

El autor Líndez afirma que “todo esto es mucho más de lo que Rut se podía imaginar cuando salió de su casa en busca de un campo donde pode espigar. Está viendo con sus propios ojos como se cumple la petición de Boaz al Señor” (1998, p. 101). Esta historia, basada en la mitología egipcia de Maat, afirma que esta “fuerza dinámica” (Mena-López, 2011, p. 40) se manifestó para proteger a Rut y promover oportunidades y nuevas relaciones dentro de esta nueva cultura.

En este sentido, el trabajo es una actividad que permite a los inmigrantes “desarrollar vínculos afectivos duraderos, ayudándoles a escapar de la soledad [...] haciendo posible el encuentro con

---

<sup>6</sup> De hecho, Rut no necesitaba pedir permiso, porque era su derecho. Esta situación representa que los propietarios de la tierra no cumplían exactamente la ley de Yahvé, negando a menudo el derecho a espigar.

<sup>7</sup> Sin embargo, existen sospechas de que Booz sólo actuó generosamente con Rut debido a su parentesco con Noemí, ya que estas medidas socio-protectoras no parecían extenderse a todos los inmigrantes que pretendían trabajar en su campo (Ferreira, 2013). Además, como pariente rico de Noemí, podría haber actuado con mayor benevolencia, evitando que ella y su nuera vivieran en condiciones de vulnerabilidad. Sin embargo, sabemos que Maat estaba presente en el juicio del corazón de Booz, evaluando si sus comportamientos eran verdaderamente justos y generosos, independientemente de su posición social o de sus conexiones personales.

personas con las que los contactos pueden ser francos, honestos y con las que se puede disfrutar trabajando, incluso en proyectos difíciles” (Morin, 2001, p. 17).

No es de extrañar que el capítulo 2 marque el inicio de un profundo vínculo entre Rut y Booz, desarrollado en el lugar de trabajo y a través de una relación amistosa cultivada por ambos. Este vínculo culmina en el capítulo 3, donde Rut, a través de un comportamiento ético, propone un matrimonio de interés, presentando conjuntamente las leyes del levirato<sup>8</sup> y del rescate para garantizar la interacción social y la protección tanto para ella como para Noemí (Fischer, 2004) en un contexto social complejo para las mujeres inmigrantes.

Mientras el visado O-3 impida trabajar a sus titulares, se perpetúan el desorden y la injusticia, alejando la presencia de Maat del corazón de la sociedad. Además, esta diosa egipcia no puede manifestarse en un entorno laboral que impone vulnerabilidades. Maat simboliza el ideal al que aspiran Rut y otros inmigrantes negros con visados O-3: que el trabajo sea un derecho para todos los inmigrantes documentados en Estados Unidos, en un espacio en el que se les respete y valore como seres humanos, se les reconozca su contribución y sean libres de ejercer su autonomía.

#### **4 Sentimiento de fuerza sororal**

En Rut 2,22-23, me atrevo a pensar que el trabajo en estos versículos puede evocar un profundo sentido de fuerza sororal, porque, como observa Fischer, “ en 2,23 queda claro que Rut pasa todo el tiempo de la noche en un ambiente femenino: durante el trabajo con los quiosqueros, durante la noche con Naomi” (2004, p. 277-278). Para Rut, el trabajo, como fuerza sororal, representa una forma de buscar la libertad y la justicia junto a otras mujeres. Para Lagarde y de los Ríos:

---

<sup>8</sup> Ley del levirato: La viuda sin hijos debía casarse con su cuñado en caso de muerte del marido, y el primogénito de esta nueva unión llevaría el nombre del difunto, garantizando la continuidad del linaje (Dt 25,5-6). La ley del rescate: El rescatador era un pariente cercano rico al que el pariente pobre podía recurrir para conservar sus bienes: tierras, mujeres, ganado e hijos (Lv 25,23-25).

La sororidad implica, en lo social y colectivo, en encuentro con la parte oculta interior de cada una en la afirmación del propio deseo, en el protagonismo. Así, la sororidad muestra sus bondades, tanto en la superación de la enajenación histórica que nos escinde en yo y las otras, como en la imprescindible construcción del nosotras. [...] Las mujeres de hoy requerimos de la sororidad en la construcción de la correspondencia entre nuestra transformación en sujetos sociales, con nuestra transformación en protagonistas de la vida de cada una (2012, p. 489).

Este entorno femenino en el trabajo, en el que Rut y las demás mujeres se potencian mutuamente y se reconocen como individuos, permite nuevas conexiones y la articulación de conocimientos para transformar estructuras. Este proceso facilita la colaboración mutua, permitiendo que una mujer contribuya a la vida de otra, y ofrece una respuesta contundente al patriarcado, que a menudo espera que las mujeres se vean unas a otras como competidoras o enemigas. Aunque se reconocen como trabajadoras de Booz, están unidas para oponerse al poder patriarcal de la religión y la sociedad.

La hermandad en el trabajo es una herramienta esencial en la que las mujeres aprenden a cuidarse y apoyarse mutuamente en un entorno altamente competitivo. Rut fue probablemente bien acogida por los siervos de Booz, que reconocieron que la extranjera no sólo podía enriquecer el lugar de trabajo con su cultura, sino también fortalecerlos a todos en la lucha por la igualdad de género y los derechos:

Para los feminismos, es esencial que las mujeres tomen conciencia de las políticas patriarcales que las utilizan para reproducir diversas formas de opresión. Esta toma de conciencia abarca tanto el plano individual como el colectivo. En este sentido, es necesario eliminar formas de violencia entre mujeres como: deslegitimación, desconfianza, descrédito, desautorización y diversas formas de discriminación (sexual, generacional, étnica, racial, lingüística, social, económica, intelectual, ideológica, religiosa, política y más), que son obstáculos patriarcales que

impiden el acercamiento entre mujeres (Becker, Barbosa, 2016, p. 247).

Imagino que Rut y sus compañeras de trabajo, cuyas identidades quedan invisibilizadas por la ausencia de nombres, eran conscientes de la política patriarcal. En este contexto, hablaban y se animaban mutuamente para alcanzar sus objetivos y luchar contra la violencia de género. En este entorno de trabajo, Rut se nutrió profundamente de estas mujeres, lo que le permitió proporcionar un futuro pacífico a su futura generación y, automáticamente, a su suegra Noemí. Cuando las mujeres se unen en hermandad, crean un espacio de empoderamiento que transforma no sólo sus vidas individuales, sino que también tiene un impacto duradero en sus comunidades.

## **Consideraciones finales**

Durante la redacción de este artículo, llegué a un estado de profunda indignación, porque me sentí violada y privada de experimentar los significados que Rut, como inmigrante, atribuía al trabajo. Es brutal que el sistema migratorio arrebate legalmente el derecho al trabajo. Todo ser vivo tiene este derecho, porque el trabajo es una parte esencial de la condición humana, especialmente para las mujeres negras, como hemos visto a lo largo de este artículo. El visado O-3 hiere profundamente nuestra ontología y nuestro bienestar en todos los ámbitos, porque para las mujeres negras inmigrantes aniquila, en cierto modo, nuestra propia subjetividad.

La condición de no tener derecho a trabajar no sólo revela una falta de acogida, sino que también refleja el desprecio por el trato desigual que recibimos, especialmente en comparación con los ciudadanos de este país y los titulares de otros visados que permiten trabajar a las personas dependientes. Rut, como inmigrante negra, tenía derecho a trabajar y encontró en esta experiencia una poderosa conexión con su memoria ancestral, una manifestación de la diosa Maat y una expresión de fuerza sororal.

Este artículo es, en esencia, una forma de protesta y una llamada a que las teologías tengan en cuenta los cuerpos y las

necesidades quienes viven en otros países como inmigrantes. Reconozco que nuestras dificultades difieren de las que afrontan nuestros hermanos y hermanas indocumentados, pero no por ello dejan de existir. Hay una teología que desarrollar desde este lugar, porque un cuerpo que emigra, independientemente de su estatus, es un cuerpo que se enfrenta a la violencia.

Espero que este texto haya revelado cómo el capítulo 2 de Rut, leído desde una perspectiva contemporánea, aporta una poderosa acusación teológica a las políticas migratorias de Estados Unidos. En cierto modo, el libro de Rut proclama: “Cuando un inmigrante viva contigo en tu país, no lo oprimas. El inmigrante será para ti un conciudadano: lo amarás como a ti mismo...”. (Lv 19,33-34).

También concluyo este artículo con la esperanza de que otros cuerpos, como el mío, no se vean sometidos a el rostro opresivo del visado O-3. Tengo fe en que Maat y Yahvé, que bendijo a Rut, seguirán actuando incansablemente para que la justicia y el equilibrio se manifiesten entre nosotros.

### Referencias bibliográficas

BECKER, Márcia Regina; BARBOSA, Carla Melissa. Sororidad en Marcela Lagarde y de los Ríos y experiencias de vida y formación en Marie-Christine Josso y algunas reflexiones sobre conocer-hacer-pensar en ciencias humanas. **Coisas de Gênero**. São Leopoldo, v. 2, n. 2, p. 243-256, 2016.

BIBLIA. A.T. Levítico. In: **Santa Biblia. Versión de la nueva transformación**. São Paulo: Mundo cristiano, 2016. Disponible en: <<https://www.biblegateway.com/passage/?search=levitico+19&version=NVT>>.

BIBLIA. A.T. Ruth. In: **Santa Biblia. Versión de la nueva transformación**. São Paulo: Mundo cristiano, 2016. Disponible en: <<https://www.biblegateway.com/passage/?search=Rut%202&version=NVT>>.

FERNANDES, Fausto Rocha; GREDET, Dóris Cristina; VIEIRA, André Guirland. El sentido del trabajo: una mirada contemporánea. **Cadernos da Fucamp**, v. 22, n. 56, p. 99-106, 2023.

FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. El libro de Rut: una lectura del discurso y de las relaciones de poder. **Atualidade Teológica**, v. 45, p. 496-509, 2013.

FISCHER, Irmtraud. **El libro de Rut: Una exégesis de la Torá desde la óptica de las mujeres**, n. 172, p. 275-282, 2004. Disponible en: <[https://www.academia.edu/118306921/El\\_libro\\_de\\_Rut\\_una\\_ex%C3%A9gesis\\_de\\_la\\_Torah\\_desde\\_la\\_%C3%B3ptica\\_de\\_las\\_mujeres](https://www.academia.edu/118306921/El_libro_de_Rut_una_ex%C3%A9gesis_de_la_Torah_desde_la_%C3%B3ptica_de_las_mujeres)>.

KARENKA, Maulana. **Introducción a los estudios negros**. Los Ángeles: University of Sankore Press, 2010.

LAGARDE Y DE LOS RIOS, Marcela. **El feminismo en mi vida: hitos, claves y topías**. México: Instituto de las Mujeres del Distrito Federal, 2012.

LÍNDEZ, José Vílchez. **Narraciones II Rut y Ester**. Navarra: Verbo Divino, 1998.

MENA-LÓPEZ, Maricel; MONTEZUMA, Nathália. La Diosa Maat en Hochmah israelita, Sophía cristiana y NanáBurukú yoruba. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana: Diosas, Brujas y Profetisas**, v. 92, n. 1, 2024, p. 26-43.

MENA-LÓPEZ, Maricel. El poder de la solidaridad. El libro de Rut desde una perspectiva negra y feminista. **Mosaicos de la Biblia**, v. 20, p. 04-19, 1995.

MENA-LÓPEZ, Maricel. Narraciones míticas sobre el origen del derecho y la justicia egipcia e israelita. **Revista Anatólleí**, n. 26, p. 33-46, 2011.

MORIN, Estelle M. Los significados del trabajo. **Revista de Administração de Empresas**, v. 41, n. 3, p. 8-19, 2001.

NASH, Peter. El papel de los africanos en la historia del pueblo de Dios. **Theological Studies**, v. 42, n. 1, 2022, p. 5-27.

STANTON, Elizabeth. The Book of Ruth. En: BRENNER, Athalya. **A Feminist Companion to Ruth**. Inglaterra: Sheffield Academic Press, 2001, p. 20-25.

TÉ, Paulo. Matriarcado versus patriarcado: unacolisiónepistemológica. **Kwanissa: Revista de Estudios Africanos y Afrobrasileños**, v. 5, n. 13, p. 07-23, 2022.

TOLFO, Suzana da Rosa; PICCININI, Valmíria. Sentidos y significados del trabajo: explorando conceptos, variables y estudios empíricos brasileños. **Psicologia & Sociedade**, v. 19, Número Especial 1, p. 38-46, 2007.

XAVIER, Eliana Costa; FONTOURA, Glaucia Maria Dias. Negras Minas: el significado del trabajo para las mujeres negras. **Identidade!**, v. 18, n. 3, p. 425-440, 2013.

# 7



## MIGRACIÓN E IDENTIDAD DE LAS MUJERES EN LOS ESTADOS UNIDOS

### Un abordaje desde la teología mujerista de Isasi-Díaz y la teoría fronteriza de Gloria Anzaldúa

*Yenny Delgado*

#### Introducción

La migración de mujeres de Abya Yala<sup>1</sup> es un fenómeno complejo que muestra múltiples facetas de identidad y opresión. Las mujeres que deciden migrar solo enfrentan la violencia y las dificultades inherentes a la migración, especialmente cuando esta es forzada, sino que también lidian con capas adicionales de discriminación, supremacías y la imposición de identidades por las estructuras coloniales tanto anglo como hispanas vigentes en los Estados Unidos.

---

<sup>1</sup>**Abya Yala** proviene del idioma Guna y significa “tierra en plena madurez y tierra de sangre vital”. En la década de 1970, activistas, agricultores, historiadores, políticos y teólogas nativas adoptaron el término Abya Yala como el nombre unificado en lugar de utilizar América del Norte (principalmente de habla inglesa) y América Latina (principalmente de habla española y portuguesa) que perpetúan el eurocentrismo y el pasado colonial que sigue nombrando a nuestra madre tierra como un territorio en permanente colonización.

La situación de las mujeres migrantes ha generado una preocupación teológica que no pasa desapercibida. Las mujeres han asumido el lugar fronterizo como espacio para reflexionar sobre su propia condición de mujer y sobre las diversas identidades étnicas que aún siguen vivas en las personas que migran a los Estados Unidos. Las mujeres muchas veces se ven forzadas a cruzar fronteras por lo que es una tarea permanente de conocer, reflexionar y considerar esta realidad latente que viven muchas mujeres en el continente.

En las próximas páginas, reflexionaré desde una teología descolonial crítica y mujerista sobre las dinámicas de las situaciones migratorias y su abordaje desde las propuestas de la teología mujerista que hace Isasi-Díaz y la teoría fronteriza de Gloria Anzaldúa. Desarrollaré cómo estas perspectivas iniciales visibilizan la vulnerabilidad, opresión y riesgos que enfrentan las mujeres de Abya Yala al llegar y vivir en los Estados Unidos y cómo una aproximación descolonial pueden mostrar también las identidades de las mujeres que son llamadas latinas o hispanas sin la oportunidad de visibilizar sus identidades étnicas y ancestrales como parte de diversos pueblos originarios de Abya Yala.

## **1 Perspectivas históricas**

La colonización de Abya Yala trajo consigo el levantamiento de fronteras extendidas a lo largo del continente y no dejó tierra sin dividir. Las fronteras separaron comunidades, familias y generó conflictos de pertenencia, ancestralidad e identidades para los pueblos originarios.

Entendiendo que las fronteras son construcciones coloniales, legado de una división territorial por poder, control y supremacías de los europeos sobre la población originaria de Abya Yala entendemos que estas divisiones y la creación de los países que ahora conocemos han servido para la privatización de las tierras creando leyes y muros que perpetúan la opresión de los pueblos. Las mujeres nativas conocen de primera mano el significado de estas divisiones.

Las mujeres originarias de Abya Yala y que migran a los Estados Unidos enfrentan un proceso de identidad multifacética.

Inicialmente, se identifican con sus pueblos de origen, llevando consigo una rica herencia cultural y espiritual. Sin embargo, al llegar a Estados Unidos, son rápidamente clasificadas bajo la categoría de “latina” o “hispana”, etiquetas que buscan homogeneizar diversas identidades en un solo grupo con identidad colonial, sin considerar la auto identificación, las memorias ancestrales entre otras importantes características y sabidurías que poseen las mujeres que tienen como primer idioma una de las lenguas originarias. Esta categorización no solo borra sus raíces nativas, sino que también perpetúa una narrativa colonial que prioriza la identidad mestiza y española creada por los colonizadores europeos como es el sistema de castas y desvalorizando la descendencia de los pueblos originarios a meros extranjeros en sus propias tierras, ideología perpetuada por el sistema racial supremacista inventado y diseminado durante la opresión colonial.

En este contexto histórico y desde una perspectiva descolonial, es crucial deconstruir estas fronteras de opresión sobre las mujeres migrantes desde una reflexión en los Estados Unidos para revelar y valorar las identidades nativas. Esto implica reconocer a Abya Yala como un territorio transfronterizo, una continuidad cultural y espiritual que trasciende las divisiones impuestas por la colonización.

Desde mi propia experiencia como descendiente de la población originaria, mujer, migrante y teóloga descolonial en los Estados Unidos este ensayo busca visibilizar la situación de las mujeres de Abya Yala viviendo en los Estados Unidos.

## **2 Mujerista que deriva de la palabra “mujer”**

Alice Walker en los años 70 propuso y utilizó el término mujerista para hacer que el feminismo fuera más inclusivo explicando que el mujerismo deriva de la palabra “mujer”. En el sentido histórico del término, mujerista proviene de la experiencia de las mujeres afrodescendientes que fueron esclavizadas durante el periodo colonial y pasaron de la niñez a la edad adulta a temprana edad, asumiendo responsabilidades domésticas y trabajos arduos en el campo sin tener en cuenta que aun muchas eran niñas (Harty, 2022, 20). Las mujeres eran vistas como instrumentos para

procrear, ocuparse del hogar y ser objetos sexuales. Los cuerpos de las mujeres fueron privatizados por los hombres blancos, ya fueran estos patrones, hacendados o señores quienes las consideraban propiedad, y quienes podían tener acceso a las mujeres de la cual eran “dueños”. Smith escribe:

Aunque los hombres y mujeres nativos fueron sujetos del régimen del terror sexualizado y violencia sexual, no les afectó a ambos de la misma forma... Cuando una mujer nativa sufre abuso, este abuso es un ataque contra su identidad como mujer y como nativa. La situación colonial sobre la raza y la opresión de género no puede ser separada (Smith, 2015, p. 8).

De esta misma forma la experiencial sobre las mujeres de Abya Yala las cuales sufrieron al ser capturadas de sus comunidades y llevadas a las ciudades para ser parte de la servidumbre, las mujeres pasaron a ser esclavas en su propia tierra, durante la colonización española sobre todo se les aprisionó como mano de obra para la servidumbre. Así Candela escribe sobre las mujeres en la invasión de Paraguay:

Aquí llego a un portugués que se hace llamar Fulano Farina de San Bicente, un pueblo de Portugal...lleva a la gente de las gradas [...] los llevo a San Bicente y los vendo a otros gente portuguesa y paga[...] diez años antes los oficiales del Rey por esclavos corrieron hasta el 30 [...] vino tras otro Portogeses que se dice Diego Dias y dijo que el gobernador le licencia para vender en el pueblo muchos de los Indios Corocotoquies y de otras naciones [...] llevolos en San Vicente como los sindicatos que en el camino iban a ser vendidos por los esclavos del vendio [...] Otros 3 o 4 cristianos vienen que esto es para salir de quién y los llevaron, cada uno su media docena (Candela, 2014).

Esta situación opresora implicaba que las mujeres no tenían autonomía sobre donde vivir, sobre sus propios cuerpos, sus prácticas y saberes ancestrales eran limitados por ser vistos como “indios, paganos”. Como menciona Sofía Chipana teóloga Aymara:

“Las fronteras no solo dividen territorios, sino también cuerpos y saberes” (Chipana, 2016, p. 73).

El control sobre las mujeres se ejercía de múltiples formas, siempre bajo la supervisión y dominio de los hombres, y de mujeres blancas quienes guardaban silencio ante los maltratos contra las mujeres nativas, la violación y los abusos, mientras también se beneficiaban de sus servicios dentro y fuera de la casa, la crianza de sus hijos, etc. Así, las sociedades que fueron abriéndose paso durante la colonia y luego repúblicas gestaron leyes que protegían los abusos, la opresión, ya que indudablemente se beneficiaron económicamente de ellas. Como dice Segato: “El cuerpo de las mujeres ha sido uno de los territorios más disputados en la colonización, y su liberación es esencial para cualquier proceso de descolonización real” (Segato, 2016, p. 23).

Las similitudes de las experiencias de las mujeres afrodescendientes con las mujeres nativas son indiscutibles. A las mujeres afrodescendientes esclavizadas y traídas a Abya Yala como comercio, y las mujeres originarias de Abya Yala sometidas en su propia tierra, se les confinó al servicio y servidumbre forzada, pudiendo ser vendidas y compradas incluyendo el abuso sexual, la violencia física entre otras atrocidades. En desplazamiento continuo, las mujeres se convierten en objetos migratorios, despojadas de su agencia y de sus derechos. Es así que podemos decir que los colonizadores impusieron fronteras simbólicas sobre los cuerpos de las mujeres, transformándolos en territorios para ser conquistados, invadidos, penetrados, explotados y controlados. En este sentido, Segato escribe: “El cuerpo de las mujeres es un territorio de disputa en el que se manifiestan las tensiones de poder y dominación” (Segato, 2003, p. 22).

A partir de este contexto histórico podemos ver que lo que llamamos ahora migración, es decir movilizarse de un espacio territorial a otro, cruzar fronteras tiene un significado histórico mucho más grande. Las mujeres de Abya Yala, consideradas ahora migrantes a menudo se ven forzadas a dejar sus tierras debido a la violencia, tanto estructural como familiar, hambruna, crimen entre otras desafiantes situaciones que buscan escapar, sean solas o con sus hijos, caminan cientos de kilómetros, exponiéndose a la vez a múltiples peligros en este trayecto para llegar a los Estados Unidos.

Es por eso que reflexionar y entretrejer los hechos históricos pasados como presentes son clave para ver cómo podemos atender a las mujeres de Abya Yala en este otro lado de la frontera que miden economías, oportunidades y salvación. Por ello, estudiar el proceso migratorio de las mujeres hacia los Estados Unidos es necesario desde una perspectiva crítica y descolonial. Para lograr contar nuestra propia historia y construir nuestras propias posibilidades. “Las mujeres de Abya Yala se empoderan de una historia y memoria ancestral que les permite ser un símbolo de resistencia invisibilizado por una ‘historia monolítica y universal’ ajena a los pueblos originarios, a la ancestralidad y a la memoria colectiva de resistencia” (Delgado, 2022).

### **3 Teología mujerista contra la colonización y patriarcado**

En la meta narrativa de la sociedad y el creer teológico judeo-cristiano, el hombre está en el centro del poder, de la sociedad, de la cultura y de las prácticas religiosas. Los cuerpos legislativos compuestos principalmente por hombres legislan sobre la moralidad del marco de la sociedad. Las mujeres quedan al margen de las decisiones.

Las mujeres teólogas sobre todo las afrodescendientes en los Estados Unidos a fines de la década de 1970 entendieron las condiciones de las mujeres para visualizar y tener su voz. Las teólogas afrodescendientes destacaron cómo los textos fueron escritos predominantemente por teólogos y no consideraron las perspectivas, experiencias y puntos de vista de las mujeres. El mujerismo creó un enfoque metodológico de la teología que se centra en la experiencia y en la cotidianidad de las mujeres. Principalmente aboga por un lugar en el diálogo para los estudios de las mujeres y las perspectivas de las mujeres en los espacios teológicos, así como en el ámbito de la teología ética en la cual está comprometida el entendimiento y las regulaciones diseñadas por el patriarcado que han regido las relaciones en la iglesia, la sociedad y la casa durante muchísimo tiempo.

Las mujeristas han abogado en el derecho a la libertad de hacer un trabajo teológico y social desde diferentes disciplinas y usan el trabajo interseccional, aporte de Kimberly Crenshaw que, desde 1989 trabaja el concepto de interseccionalidad como el estudio de las identidades sociales superpuestas o interceptadas y los sistemas relacionados de opresión, dominación o discriminación. Las últimas décadas han sido trascendentales ya que las mujeres comenzaron a exponer la triple dinámica sobre etnicidad, sexo y opresión económica. A partir de este análisis, una mejor comprensión de las mujeres de Abya Yala puede mostrar un acercamiento más amplio de cómo hacer teología mujerista y re-imaginar otras formas en el movimiento de mujeres. Gracias a mujeres que han atravesado todas las situaciones complejas de ser mujer en una sociedad patriarcal y colonial, podemos ver otra forma de estar en el movimiento de mujeres.

A lo largo de las generaciones, las mujeres han construido resiliencia y resistencia, pero también han enfrentado una constante lucha contra el racismo y el sexismo en sus nuevos contextos. La vida cotidiana de las mujeres migrantes, a menudo enfrentando condiciones laborales precarias, discriminación y violencia, pero encuentran maneras de resistir y sobrevivir manteniendo manifestaciones del poder divino y del compromiso por sus identidades en un contexto opresor.

La teología mujerista desde lo amplio y desde la intersección de las reflexiones ofrece una herramienta crítica de las mujeres de Abya Yala para exponer “la historia monolítica y universal” ajena a los pueblos originarios, a la ancestralidad y a la memoria que se sigue compartiendo entre las comunidades. Por lo cual quiero hacer una reflexión interseccional y descolonial del trabajo teológico de Isasi-Díaz y desde la reflexión transfronteriza de Gloria Anzaldúa.

#### **4 Desde Teología mujerista de Isasi Díaz**

En la década de 1990, la teóloga Ada María Isasi-Díaz tradujo y reflexionó sobre la palabra mujerista y vio ese sentido de lucha de las mujeres migrantes. En sus palabras ella escribe cómo surgió su trabajo sobre teología mujerista: “Sí, somos mujeres, y quienes hacemos una opción preferencial por las mujeres somos mujeristas.

Estoy muy en deuda con el trabajo de las mujeristasnegras que nos han precedido en esta lucha por nombrarnos. Su uso del término “mujerista” me ha influido enormemente” (Isasi-Díaz, 1989).

La teología mujerista que escribe y adapta Isasi Díaz se basa en el trabajo organizado y comprometido de las teólogas afrodescendientes con las que Isasi Díaz tiene experiencia de dialogar. Su trabajo de base con las mujeres migrantes que hablan español en los Estados Unidos. Ella se da cuenta que es necesaria una aproximación a las mujeres que han pasado un proceso migratorio difícil y que llegan a estructuras sociales de violencia y abuso. Las mujeres pasan de un lado de la frontera a otro, trayendo consigo sus tradiciones, idioma, prácticas. La reflexión mujerista se basa en experiencias cotidianas de las mujeres. Isasi-Díaz argumenta que las vivencias diarias de lucha, resistencia y fe son cruciales para comprender a Dios y la justicia. “La teología mujerista se basa en la vida cotidiana de las mujeres latinas, quienes encuentran a Dios en medio de sus luchas y alegrías diarias” (Isasi-Díaz, 1996, p. 69).

Desde la teología mujerista se reconoce la intersección de múltiples sistemas de opresión, incluyendo el racismo, el sexismo, la clase y la xenofobia. Isasi-Díaz insiste en que la teología debe abordar estas opresiones de manera integrada y busca hacer una lectura de ellas en la realidad de las mujeres de las comunidades que hablan español. Para ella la comunidad es central, la teología debe fomentar la solidaridad y el apoyo mutuo. Díaz argumenta que la teología tradicional ha servido como un instrumento de opresión, reforzando estructuras patriarcales y coloniales que desvalorizan las experiencias y espiritualidades de las mujeres. “La justicia para las mujeres latinas migrantes implica una transformación radical de las estructuras económicas que perpetúan su explotación y marginalización” (Isasi-Díaz, 1996, p. 145).

## **5 Las mujeres desde el accionar Teopolítico**

La teología mujerista no sólo es una reflexión teórica, sino que también se traduce en acciones concretas y políticas. A través de la organización comunitaria y la educación, la teología mujerista promueve el empoderamiento de las mujeres migrantes, ayudándolas a desarrollar habilidades y a acceder a recursos. “La

resistencia de las mujeres latinas no es solo un acto de supervivencia, sino también un acto teológico de afirmación de su humanidad y dignidad frente a las estructuras opresivas” (Isasi-Díaz, 1996, p. 104).

La teología mujerista se alinea con las demandas sociales de las mujeres, expuestas por las afrodescendientes que empiezan a exponer las desigualdades sociales y de justicia en el país por lo que impulsa la defensa de los derechos humanos de las mujeres migrantes, abogando por reformas legales y políticas que protejan a las migrantes de la explotación y la violencia. Reconociendo la naturaleza transnacional de la migración, la teología mujerista fomenta la solidaridad entre las mujeres en diferentes países, creando redes de apoyo y resistencia.

Se reconoce que la iglesia en vez de ser solo monolítica, debe ser un espacio diverso, que puede apoyar y ser soporte para las mujeres. La vivencia de las espiritualidades y de fe son clave para afrontar estos procesos migratorios. “Para las mujeres latinas, la fe no es una escapatoria de la realidad, sino una fuente de fortaleza y esperanza que les permite enfrentar y resistir la opresión” (Isasi-Díaz, 1996, p.126). Desde una reflexión mujerista se subraya cómo la espiritualidad mujerista es una fuente de esperanza y fortaleza. Las prácticas religiosas y espirituales ofrecen un refugio y una comunidad para las mujeres migrantes, ayudándolas a enfrentar la adversidad y a buscar justicia que reconozca y valore el trabajo de las mujeres migrantes y abogue por políticas que protejan sus derechos.

La teología mujerista de Ada María Isasi-Díaz ofrece un marco, una invitación para comprender y abordar las experiencias de las mujeres migrantes de Abya Yala. A través de su énfasis en la experiencia vivida, la interseccionalidad, la comunidad y la justicia, la teología mujerista no solo desafía las estructuras de opresión, sino que también ofrecen caminos de resistencia y esperanza.

Hasta el momento en que Isasi-Díaz hizo su labor teológica y aportó a la reflexión la mirada crítica de liberación, no considero hasta su partida, la teología descolonial como una herramienta para los acercamientos que hoy nos tocan vivir, y se asumía que los temas de clases sociales y sexo eran los limitantes para vivir en justicia, sin contar y visibilizar las crueles consecuencias del proceso

colonial vivido dentro de las comunidades, sobre todo de aquellas que llegaban desde las poblaciones originarias y las identidades de las mujeres nativas. De esta manera en los últimos años, por el esfuerzo continuo de teólogas feministas y mujeristas que aportan un trabajo descolonial, podemos mostrar como la decolonialidad enriquecen el senti-pensar teológico de las mujeres migrantes de Abya Yala, con identidad y memorias ancestrales sagradas. Ya Isasi-Díaz nos dejó, antes de su partida física estas palabras como tarea para seguir profundizando y de las que he tomado de manera personal como teóloga mujerista. Ella escribió "Para que la teología mujerista continúe siendo relevante, debe seguir evolucionando y ampliando su inclusión de las diversas experiencias de todas las mujeres latinas" (Isasi-Díaz, 1996, p. 179). Considero estas palabras como un llamado de seguir profundizando y aportando desde una teología mujerista descolonial que permita también llamar a las mujeres de Abya Yala desde sus identidades étnicas como derecho a la autoidentificación con sus pueblos originarios y de las experiencias que traemos de nuestras ancestas para enfrentarnos a una sociedad en movimiento.

En este contexto, la reflexión teológica mujerista se intersecta con el trabajo sociológico de Gloria Anzaldúa, la cual nos permite abordar las múltiples identidades que llevamos con nosotras al cruzar la frontera hacia los Estados Unidos.

## **6 Borderlands/La Frontera desde Gloria Anzaldúa**

Gloria Anzaldúa explora las complejidades de las identidades fronterizas en su obra seminal "Borderlands/La Frontera", introduciendo el concepto de mestizaje no solo como una mezcla racial, sino como una metáfora para la complejidad de las identidades fronterizas. Desde su experiencia en los márgenes, Anzaldúa describe cómo las mujeres nativas y migrantes negocian múltiples identidades impuestas por sistemas coloniales. Este enfoque revela cómo el ser "latina", "hispana" o "anglo" puede homogeneizar y ocultar sus raíces indígenas.

Anzaldúa escribe: "Una mestiza es producto de la transferencia de los valores culturales y espirituales de un grupo a otro. Siendo tricultural, monolingüe, bilingüe o multilingüe, hablando un patois

y en un estado de transición perpetua, la mestiza enfrenta el dilema del mestizaje: ¿a cuál colectividad escucha la hija de una madre de piel oscura?" (Anzaldúa, 1987, p. 100). Esta cita subraya la tensión inherente en las identidades fronterizas, arraigada en la historia colonial donde las mujeres fueron forzadas a abandonar sus idiomas ancestrales por el español, o por el inglés que perpetúan hasta ahora la lengua del colonizador como civilizatorias.

Anzaldúa propone que las identidades fronterizas son herramientas cruciales para entender cómo las mujeres nativas y migrantes enfrentan la opresión y la marginalización. Las fronteras geográficas entre México y Estados Unidos son también fronteras culturales, lingüísticas e identitarias. Anzaldúa describe a la mujer migrante como "doblemente desplazada", navegando múltiples culturas y sistemas de opresión interseccionales (Anzaldúa, 1987, p. 90).

La "nueva mestiza", según Anzaldúa, emerge de la negociación constante entre influencias mexicanas y estadounidenses, lo indígena y lo europeo, lo femenino y lo masculino. Esta identidad no es estática, sino fluida y consciente de las contradicciones de vivir en las fronteras. "La nueva mestiza afronta las contradicciones desarrollando una tolerancia hacia la ambigüedad. Aprende a ser india en la cultura mexicana, a ser mexicana desde el punto de vista anglo. Aprende a manejar las culturas" (Anzaldúa, 1987, p. 101).

Las mujeres migrantes, particularmente aquellas que huyen de la violencia y la persecución, enfrentan estereotipos racistas y patriarcales tanto en Estados Unidos como dentro de sus propias comunidades. Algo que también lo recalca Isasi-Díaz y que muestra esa doble marginación que sufren las mujeres y que resalta la importancia de desafiar las etiquetas coloniales que hasta ahora se siguen usando sin cuestionar los componentes coloniales que hacen simplemente tildar de "latina" o "hispana" a las mujeres, sin darles la oportunidad de recuperar o nombrarse desde identidades nativas y ancestrales pues esas serían una forma y acto de resistencia al legado colonial que aún seguimos sujetos.

Desde una perspectiva descolonial, es crucial cuestionar las narrativas impuestas que perpetúan la homogeneización y la

supresión de identidades étnicas diversas. Anzaldúa y otras teólogas descoloniales como Isasi-Díaz abrieron caminos para esta reflexión crítica, desafiando las estructuras coloniales y ofreciendo nuevas formas de pensar y vivir las identidades en las “borderlands” o fronteras.

Este enfoque teológico descolonial invita a reinterpretar las fronteras no como límites restrictivos, sino como espacios de convergencia y resistencia, donde las mujeres nativas pueden reclamar sus identidades, espiritualidades y culturas de manera integral y auténtica. Es una invitación a seguir explorando y profundizando, respondiendo a las necesidades contemporáneas de las mujeres migrantes en los Estados Unidos con empatía y acción transformadora.

Esta revisión intenta capturar la riqueza y la profundidad de las reflexiones de Anzaldúa y otros pensadores descoloniales, ofreciendo una perspectiva académica más enfocada y cohesiva sobre las complejidades de las identidades fronterizas y las resistencias feministas y descoloniales que emergen de ellas, como la flexibilidad de sus personalidades. Pues deben ser expertas en cambiar modos de comportamiento y lenguaje para adaptarse a los contextos culturales cambiantes (Anzaldúa, 1987, p. 42).

Los diálogos teológicos y las reflexiones sobre identidades descoloniales comenzaron hace décadas, como evidencian los trabajos teológicos de Isasi-Díaz y Anzaldúa. Aunque los Estados Unidos han cambiado desde los años 80s y 90s, las reflexiones de estas autoras nos dejan tareas pendientes de reflexión y profundización. Estas no deben ser limitaciones ni causar temor, sino más bien permitirnos continuar adentrándonos críticamente desde una perspectiva descolonial. Esto nos capacita para abordar las necesidades actuales de las mujeres migrantes en los Estados Unidos de manera informada y empoderada.

## **A modo de conclusión**

Asumir que las fronteras no son espacios limitantes sino confluyentes que nos permiten pensarnos desde las resistencias, las identidades y la fe donde podemos reinterpretar la frontera

desde una perspectiva teológica mujeristadescolonial. Un espacio donde las mujeres nativas puedan reclamar sus identidades y espiritualidades, sus idiomas, su cultura, su música, mostrando que día a día se vive plenamente resistiendo tanto la opresión colonial como las narrativas homogeneizadoras.

Desde una mirada crítica descolonial, tanto las estructuras coloniales españolas como las angloamericanas han funcionado como mecanismos de opresión para las mujeres nativas. Estas estructuras han perpetuado narrativas que benefician a los opresores y las ideológicas supremacistas, manteniendo a las mujeres nativas en desventaja económica, social, política y de derechos. Sin embargo, la reflexión de una teología descolonial desafía las narrativas monolíticas impuestas para visibilizar la diversidad que existen desde las comunidades forzosamente inmigrantes. Las narrativas de la “conquista, independencias y repúblicas” sobre las mujeres de Abya Yala deben ser cuestionadas.

La teología mujerista de Ada María Isasi-Díaz y la teoría de las identidades fronterizas de Gloria Anzaldúa ofrecen marcos poderosos para comprender y abordar las experiencias de las mujeres migrantes que hablan español. Identificar estas experiencias migratorias enriquecen las exploraciones de cómo las mujeres migrantes navegan las complejas intersecciones de sexo, género, económicas y de prácticas espirituales. Estas perspectivas no solo desafían las estructuras de opresión, sino que también ofrecen caminos de resistencia y esperanza. En un mundo marcado por la migración, las narrativas centradas en el poder masculino y blanco no contemplan la historia de las mujeres sobretodo las que tienen su identidad como parte de las poblaciones originarias de Abya Yala. Las contribuciones de Isasi-Díaz y Anzaldúa siguen siendo herramientas vitales para la liberación y la justicia de las mujeres migrantes.

Han sido las mujeres quienes han tomado un rol activo desde el inicio y han trabajado para visibilizar cómo las estructuras coloniales han exacerbado la opresión sobre las mujeres dentro y fuera de las comunidades a lo largo de Abya Yala. La imposición de un patriarcado colonial ha reforzado las jerarquías que marginan a las mujeres de los pueblos originarios y descendencia, así como

de las afrodescendientes y esto ha fomentado que las fronteras inventadas sigan siendo no solo objeto de estudio, pero de resistencia.

En este tejido descolonial desde las mujeres desafiamos los paradigmas fronterizos existentes a nivel histórico como teológico. Desde el quehacer teológico las mujeres hemos expuesto las inconsistencias entre las enseñanzas sociales y eclesiásticas sobre los roles de las mujeres y las realidades que nos toca vivir, en una sociedad que sigue viviendo los embates de fronteras coloniales existentes. A través de enfoques mujeristas y feministas, las teólogas están desafiando los sistemas opresivos actuales y abogando por la equidad y justicia no solo en instancias políticas, pero también religiosas.

### Referencias bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco, CA: AuntLuteBooks, 1987.

DELGADO, Yenny. **Mujeres de Abya Yala: Memoria ancestral y fe Pública**. Disponible en: <<https://publicatheology.org/2022/11/21/mujeres-de-abya-yala-memoria-ancestral-y-fe-publica>>, 2022.

GUILLAUME, Candela. Las mujeres indígenas en la conquista del Paraguay entre 1541 y 1575. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**. Colloques, 2014. DOI:<<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67133>>.

HARTY, Ellie. **'Feminism' vs. 'Womanism' vs. '?'**, 2022. Disponible en: <[https://www.womensordination.org/blog/2022/03/22/feminism-vs-womanism-vs/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR3MJqErEz3YI1dt4ppDjriGwsBicU5fKJdxInMjaCddaTsKPqLnG1HXSf4\\_aem\\_AbKTXgodvg\\_6U95L3Tys-QPmMRILMar1dd10lymJxP4mrXWOOCPZT2DxZuff1DUXko89cTSsfgByQLTvuqqvLRxf](https://www.womensordination.org/blog/2022/03/22/feminism-vs-womanism-vs/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR3MJqErEz3YI1dt4ppDjriGwsBicU5fKJdxInMjaCddaTsKPqLnG1HXSf4_aem_AbKTXgodvg_6U95L3Tys-QPmMRILMar1dd10lymJxP4mrXWOOCPZT2DxZuff1DUXko89cTSsfgByQLTvuqqvLRxf)>.

ISASI-DÍAZ, A. M. **Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century**. New York: Orbis Books.,1996.

ISASI- DIAZ, Ada Maria. **Mujeristas: A Name of Our Own**, 1989. Disponible en: <<https://www.openhorizons.org/ada-mariacutea-isasi-diacuteaz-mother-of-mujerista-theologies.html>>.

SMITH, Andrea. **Conquest: Sexual Violence and American IndianGenocide**. Germany: Duke University Press, 2015.

SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia**. Caba: Editorial Prometeo Libros, 2003.

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

# 8



## TEOLOGÍA FEMINISTA EN LA FRONTERA Migración, Vulnerabilidad y Esperanza

Yolanda Chavez

### Introducción

Hablar de migración no es sencillo. Hablamos de seres humanos movilizándose por el planeta, motivados por diversas circunstancias. A veces, en contra de su voluntad, deben abandonar la tierra donde nacieron. El tema puede abordarse desde diferentes perspectivas: económica, climática, social, cultural, política, legal, psicológica, histórica, geográfica, demográfica, entre otras.

Sin embargo, cuando se habla de migración desde una perspectiva teológica, el asunto se complica aún más, porque esto nos sitúa frente a seres humanos, rostros de personas amadas por Dios, cruzando fronteras en cuerpos que, por el hecho de ser cuerpos migrantes en circunstancias de muchas dificultades, son cuerpos vulnerables. Desde esta perspectiva, este ensayo explora la intersección entre la teología de la encarnación y las experiencias de migración, abordadas desde un enfoque comunitario y pastoral.

Partiendo de la experiencia como acompañante comunitaria en comunidades eclesiales en el Sur de California, propongo comprender cómo la encarnación de Jesucristo encarna también el viaje físico y espiritual de los migrantes. En particular, enfoco la

atención en la vulnerabilidad aguda que recae sobre los cuerpos de las mujeres, las personas con discapacidades y la comunidad LGTBTTIQ+, cuyas historias con frecuencia permanecen invisibilizadas incluso dentro de la Iglesia.

La migración se convierte así en un *locus theologicus*, un espacio sagrado donde las luchas, los anhelos y la resistencia de estos cuerpos revelan dimensiones profundas de la presencia y acción de Dios. Visto desde una lente teológica inclusiva, este fenómeno humano nos invita a reconocer la migración como expresión de la condición humana y oportunidad para la solidaridad y la transformación social.

Cuando se examina de cerca el tema de la migración desde la vulnerabilidad de estos cuerpos y desde una frontera con sus propias complejidades, como lo es el Sur de California, el tema adquiere un carácter incisivo y doloroso. Esto determina la manera en cómo se habla del tema, porque la mirada se agudiza, penetra la costra de la palabra “migrantes” y se descubre que bajo esa costra hay heridas vivas y palpitantes. Finalmente, este ensayo propone considerar las implicaciones éticas y pastorales de la teología de la encarnación en el acompañamiento y apoyo a los migrantes, e invita a las comunidades de fe a comprometerse activamente en la promoción de la justicia migratoria y la acogida compasiva.

## **1 Realidades de la migración: desafíos**

La frontera entre Estados Unidos y México es un punto crítico en la migración mundial (MigrationPolicyInstitute, 2023), con miles de personas intentándolo cada año en busca de seguridad y mejores oportunidades. Sin embargo, estos migrantes enfrentan peligros inmensos, desde condiciones climáticas extremas hasta la violencia de traficantes y la hostilidad de las políticas migratorias. Las condiciones climáticas en regiones desérticas pueden ser mortales, y los traficantes de personas a menudo explotan y abusan de los migrantes. Además, las políticas migratorias restrictivas, como la construcción de muros físicos y la separación de familias, crean un ambiente de miedo y desconfianza.

Más allá de los obstáculos físicos, los migrantes también se enfrentan a un “muro ideológico” erigido en la era Trump,<sup>1</sup> y que continua no solo vigente, sino efervescente caracterizado por un resurgimiento del fundamentalismo ideológico y el supremacismo blanco. Este muro ideológico se manifiesta en políticas y retóricas que deshumanizan a los migrantes, alimentan el miedo y la hostilidad hacia ellos, y justifican medidas restrictivas y punitivas. Este entorno se ha visto exacerbado por narrativas políticas que criminalizan la migración y fomentan la discriminación racial y étnica, creando barreras invisibles pero poderosas que dificultan la integración y el acceso a derechos básicos.

El fundamentalismo ideológico y el supremacismo blanco, al influir en la política migratoria, también impregnan las actitudes sociales y comunitarias, creando un ambiente de violencia y discriminación hacia los migrantes. Este clima hostil, alimentado por una retórica de odio y exclusión, fomenta la xenofobia, afectando profundamente tanto el tránsito como la llegada de los migrantes, quienes se enfrentan al rechazo y la hostilidad en los lugares donde buscan refugio y oportunidades.

Este ‘muro ideológico’ se convierte en un desafío adicional y significativo: no solo deben superar las barreras físicas de la frontera, sino también las barreras culturales y sociales que amenazan su dignidad y los deshumanizan en su nuevo entorno. Las mujeres, las personas de la comunidad LGBTTTIQ+ y aquellas con discapacidades suelen ser las más afectadas en este cruce de discriminación, enfrentando múltiples capas de exclusión y vulnerabilidad.

Para abordar estos desafíos, es crucial reconocer y dismantelar estas ideologías excluyentes, poniendo sobre la mesa teológica una profunda visión de inclusión que desafíe las narrativas patriarcales y heteronormativas que históricamente han excluido a tantas personas. Necesitamos una aproximación teológica honesta y

---

<sup>1</sup> Nativismo y Nacionalismo Blanco: Según el artículo de Daedalus publicado por MIT Press, en enero 4 del 2021, la era Trump significó un cambio en la política racial, pasando de un racismo supuestamente “ciego al color” a un resurgimiento del nacionalismo blanco. Este resurgimiento busca dismantelar los derechos ganados por minorías raciales, mujeres, comunidades LGBTQ+, inmigrantes y refugiados. Disponible en: <[https://doi.org/10.1162/daed\\_a\\_01852](https://doi.org/10.1162/daed_a_01852)>.

renovada, una que no solo se quede en la teorización abstracta, sino que penetre en la realidad concreta y tangible de la dignidad y justicia para los más vulnerabilizados de las comunidades migrantes. Esta teología debe ser capaz de tocar y transformar la carne herida de quienes han sido marginados, haciendo emerger en la consciencia colectiva el respeto y la valorización de las identidades que la misma teología tradicional ha traicionado, ignorado o reprimido. Como lo atestiguaba Ada María Isasi-Díaz, “la teología no es solo un discurso académico, sino una práctica vivida que emerge de las experiencias concretas de marginación y esperanza” (HispanicWomen: PropheticVoice in theChurch, p. 10).

## 2 La Intersección de Identidades y la migración contemporánea

Para entender la complejidad de las experiencias de las personas migrantes LGBTTTIQ+, mirémosla a través de la poesía de Gloria Anzaldúa. En su poema “ToLive in theBorderlands” donde explora las luchas internas y externas de vivir entre culturas, enfrentando discriminación y encontrando identidad en medio de estas tensiones: “Cuando vives en la frontera, la gente pasa a través de ti, el viento te roba la voz. Eres burra, buey, chivo expiatorio, precursora de una nueva raza, mitad y mitad — ambos mujer y hombre, o ninguno — un nuevo género”.<sup>2</sup>

El simbolismo de la frontera en Anzaldúa captura profundamente las experiencias de los migrantes actuales, quienes, en medio de entornos hostiles, luchan por preservar su identidad. La frontera se convierte así en un espacio de resistencia y afirmación de la diversidad, donde se desafían las estructuras de poder y se revela la resiliencia de quienes la habitan. Este simbolismo, tanto en su dimensión física como en su resonancia interna, refleja el esfuerzo constante de los migrantes por afirmarse y sobrevivir en un contexto de exclusión y sistemas de poder opresivos. Para las personas LGBTTTIQ+, este esfuerzo es aún más arduo: al afirmar

---

<sup>2</sup> To Live in the Borderlands. Disponible en: <<https://www.best-poems.net/gloria-e-anzald-a/to-live-in-the-borderlands.html>>.

su identidad en sociedades profundamente intolerantes, no solo son condenados y forzados a migrar, sino que encuentran una violencia agudizada en su tránsito, donde, además del rechazo por su identidad, deben enfrentar la hostilidad adicional por su condición de migrantes.

En El Salvador, Guatemala y Honduras, las personas LGBTTTIQ+ experimentan altos niveles de violencia que sus gobiernos no abordan adecuadamente. Los informes documentan abusos por parte de familiares, pandillas y autoridades. Por ejemplo, en Honduras, las pandillas atacan a las personas LGBTTTIQ+ con impunidad, mientras que, en Guatemala y El Salvador, las fuerzas del orden son frecuentemente cómplices de estos abusos (Human RightsWatch, 2020).

En México, las personas LGBTTTIQ+ migrantes continúan enfrentando serios abusos. Muchas veces son extorsionadas, maltratadas y discriminadas por agentes de inmigración y la policía. Además, en los albergues y centros de detención, estas personas no siempre reciben el apoyo necesario, y enfrentan barreras significativas para acceder a servicios médicos esenciales, especialmente aquellos con condiciones crónicas. Durante su tránsito hacia un nuevo país, los migrantes LGBTTTIQ+ enfrentan violencia sexual constante y muchos son víctimas de trata. La discriminación persiste en los centros de detención y albergues, donde pueden ser hostigados, agredidos sexualmente, aislados, o víctimas de “asesinato institucional” como en el caso de Roxana Hernández, la mujer transgénero que murió bajo custodia de las autoridades de Estados Unidos tras cruzar México con la caravana de refugiados el 2018.<sup>3</sup>

La falta de políticas específicas agrava estas situaciones, haciendo su viaje aún más peligroso y traumático. Al llegar a su destino, continúan enfrentando desafíos significativos como la discriminación en el acceso a servicios de salud, vivienda y empleo, lo que limita sus oportunidades de integración y bienestar. En lugares como Estados Unidos, la retórica anti- LGBTTTIQ+ y

---

<sup>3</sup> Para los activistas de las organizaciones que acompañaron la caravana de migrantes el 2018 durante todo el trayecto, la muerte de Roxana Hernández fue un “asesinato institucional”. Información disponible en: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-44311381>>.

las políticas discriminatorias en algunos estados crean un ambiente hostil para los migrantes que buscan asilo y protección.<sup>4</sup>

La complejidad de estas experiencias subraya la necesidad de no solo una reflexión teológica profunda, sino también de un acompañamiento pastoral específico que entienda y responda a las necesidades particulares de los migrantes LGBTTTIQ+. Teólogos como Marcella Althaus-Reid han argumentado que la teología debe considerar las experiencias sexuales y de género en su análisis y praxis, integrando una perspectiva que reconozca y celebre la diversidad de identidades humanas (Althaus, 2000). Es urgente la necesidad de apoyar y promover desde los contextos parroquiales una pastoral inclusiva que sea formada por una comprensión profunda de las realidades que enfrentan las personas LGBTTTIQ+ y abogar, desde sus propios contextos, por políticas que protejan sus derechos y trabajen contra esta deshumanización.

### 3 Mujeres migrantes

Actualmente, las mujeres representan el 50% (UN WOMEN, 2024), de las movilidades humanas y enfrentan riesgos particulares que las sitúan en una posición de extrema vulnerabilidad. Entre los desafíos más graves que enfrentan se encuentran la violencia sexual y la explotación, problemas que están profundamente arraigados en las dinámicas de poder y género presentes en casi todas las sociedades. La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) ha señalado que el 60% de las mujeres migrantes experimentan algún tipo de violencia durante su viaje, una estadística alarmante que subraya la urgencia de seguir abordando esta crisis humanitaria.

La violencia sexual no es el único peligro que enfrentan estas mujeres. La conversación con una catequista voluntaria, lo corrobora:

En el camino uno pasa muchas cosas, muchas situaciones, más que nada peligros que uno vive. La que más recuerdo es

---

<sup>4</sup> Medina, Caroline, y Lindsay Mahowald. 2023. *Discrimination and Barriers to Well-Being: The State of the LGBTQI+ Community in 2022*. Center for American Progress, January 12, 2023. Disponible en: <<https://www.americanprogress.org/>>.

cuando me dejaron tirada a mí y a otras tres personas unas cinco o seis horas en un monte... fue una de las cosas que me dio mucho miedo por mi vida... Las mujeres tenemos muchos riesgos en el camino, el principal es ser violadas. Muchas veces los coyotes<sup>5</sup> piden más dinero a la familia de uno acá solo por ser mujer. Gracias a Dios estoy viva porque hay muchas que no logramos sobrevivir y llegar acá.<sup>6</sup>

Muchas de las que logran llegar son víctimas de trata de personas, donde son explotadas laboralmente o forzadas a la prostitución. La falta de protección adecuada y la ausencia de redes de apoyo las dejan expuestas a estos abusos. Además, el miedo a ser deportadas o a sufrir represalias a menudo las disuade de denunciar estos crímenes, perpetuando un ciclo de violencia y explotación.

Las barreras adicionales que enfrentan las mujeres migrantes en términos de acceso a empleo y servicios básicos agravan su situación. La discriminación de género en el mercado laboral significa que a menudo son relegadas a trabajos informales y mal remunerados, sin acceso a beneficios laborales o seguridad social. Además, la falta de acceso a servicios de salud, educación y vivienda adecuada aumenta su vulnerabilidad, exponiéndolas a riesgos sanitarios y dificultando su integración en las comunidades de acogida. Estas barreras estructurales no solo limitan sus oportunidades de desarrollo personal y profesional, sino que también afectan negativamente a sus familias y comunidades.

## **4 Personas con discapacidades**

Las personas con discapacidades que migran enfrentan desafíos agudos que requieren atención y estrategias específicas. La migración, ya de por sí ardua, se agrava considerablemente por las barreras adicionales que estas personas enfrentan. Entre los

---

<sup>5</sup> Un 'coyote' o 'pollero' es un individuo que ayuda a los migrantes a cruzar la frontera de un país de forma irregular. Estos individuos cobran una fuerte cantidad de dinero a cambio de transportar a sus clientes hacia su destino. Piden un pago por adelantado y se ofrecen a llevarlos en un vehículo hasta EE. UU. mediante una ruta 'secreta'.

<sup>6</sup> Entrevista realizada a joven salvadoreña el 17 de febrero de 2022. Entrevista completa a Stefany Tovar. Disponible en: <[https://www.youtube.com/watch?v=A03AmCe8S7U&ab\\_channel=TraslashuellasdeSoph%C3%ADa](https://www.youtube.com/watch?v=A03AmCe8S7U&ab_channel=TraslashuellasdeSoph%C3%ADa)>.

obstáculos más significativos se encuentran la falta de accesibilidad en las rutas migratorias y la infraestructura inadecuada en los centros de detención, que carecen de rampas, baños accesibles y recursos necesarios para personas con discapacidades físicas. Esta falta de accesibilidad no solo limita su movilidad, sino que también pone en riesgo su salud y seguridad.

La situación se complica aún más por la falta de servicios médicos adecuados. Las personas con discapacidades a menudo requieren atención médica continua y especializada, la cual es escasa o inexistente en muchos puntos de tránsito y destino. La falta de medicamentos esenciales, equipos médicos y personal capacitado puede llevar a un deterioro significativo de su salud. Esto es especialmente crítico en los centros de detención, donde las condiciones suelen ser precarias y la atención médica insuficiente. Además, muchos migrantes sufren accidentes durante su travesía, resultando en mutilaciones y discapacidades permanentes, lo que añade una capa adicional de vulnerabilidad (ACNUR, 2019).

Nancy L. Eiesland, en su influyente libro *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability* (1994), propone una teología que desafía esas subrepresentaciones y a las nociones tradicionales de perfección física. Eiesland afirma:

‘La imagen del Cristo resucitado con sus cicatrices representa un “Dios discapacitado”, subvirtiendo las normas de perfección y destacando que la vulnerabilidad y la discapacidad son partes esenciales de la experiencia humana.’ Reimagina la divinidad a través de la experiencia de la discapacidad. Eiesland, quien escribió desde su propia experiencia con una discapacidad congénita, nos invita a ver en la vulnerabilidad y la discapacidad una visión más profunda de la justicia y la liberación (1994, p. 94).

El concepto del “Dios discapacitado” que Eiesland propone nos confronta porque reconce la perfección no como la ausencia de discapacidad, sino como la capacidad de sobrevivir y prosperar a pesar de ella. Ella sugiere que la experiencia de la discapacidad puede ofrecer una visión más profunda de la justicia y la liberación, invitando a las comunidades de fe a reconocer y celebrar la

diversidad corporal y a trabajar activamente para la inclusión y la igualdad de todas las personas, independientemente de sus capacidades físicas.

Para enfrentar estos desafíos, es esencial adoptar un enfoque inclusivo y basado en derechos humanos que garantice la plena participación de las personas con discapacidades en todos los aspectos de la vida migratoria. Esto incluye la implementación de políticas específicas de “personas primero”<sup>7</sup> que aseguren la accesibilidad en todos los puntos de la ruta migratoria y el fortalecimiento de los servicios médicos y de apoyo en los centros de detención y acogida.

## **5 La Encarnación: una perspectiva teológica**

La encarnación de Jesucristo es un pilar fundamental en la teología cristiana. Este misterio, en el que Dios se hizo humano compartiendo nuestra naturaleza y experiencias, es mucho más que un evento histórico. Como señala Daniel G. Groody, ‘la encarnación nos llama a reconocer la dignidad de cada persona, especialmente los más vulnerables y marginados, viéndolos como la imagen de Cristo’ (2022, p. 213-215). Este acto divino es una invitación continua a ver la presencia divina en cada ser humano. La encarnación nos enseña que Dios no es un ser lejano, sino que está profundamente involucrado en la vida humana, compartiendo tanto nuestras alegrías como nuestros sufrimientos.

Jesús y su familia fueron refugiados cuando huyeron a Egipto para escapar de la persecución de Herodes (Mat 2,13-15). Este evento subraya que, desde su infancia, Jesús compartió la experiencia de ser desplazado y vulnerable. En este sentido, cada migrante encarna la experiencia de Cristo. La narrativa del éxodo de Jesús a Egipto es una resonancia directa con las historias contemporáneas de millones de migrantes que buscan refugio y una vida mejor lejos de sus tierras natales.

---

<sup>7</sup> Personas Primero: Las personas con discapacidades son personas primero, y no deben ser definidas únicamente por su discapacidad. Este enfoque promueve una visión integral y respetuosa de la persona, reconociendo sus talentos, potencialidades y dignidad.

En el contexto de la frontera sur de California, la encarnación adquiere un significado especial. Los migrantes, en su travesía, experimentan un viaje físico y espiritual que puede ser visto como una encarnación del desplazamiento y la vulnerabilidad. Este viaje evidencia la encarnación y la eucaristía: Jesús habitando entre nosotros, compartiendo nuestras penurias y nuestros anhelos. Así, cada migrante refleja en su peregrinaje la experiencia de Cristo, quien también fue un migrante y refugiado.

## **6 La Encarnación como modelo de inclusión**

La teología de la encarnación nos llama a reconocer la dignidad y el valor de cada migrante, viendo en ellos la presencia de Cristo. Este reconocimiento se basa en que Dios se hizo carne y al hacerlo, no solo se identificó con la humanidad, sino que también asumió la condición de los más vulnerables y marginados. Este acto divino invita a los cristianos a ver a Cristo en los rostros de los migrantes, especialmente aquellos que enfrentan doble discriminación debido a su identidad como LGBTTTIQ+ mujeres o personas con discapacidades.

Daniel G. Groody, en su obra *A Theology of Migration: The Bodies of Refugees and the Body of Christ* argumenta que los migrantes encarnan el viaje de Cristo en su travesía física y espiritual. Groody reflexiona cómo la migración puede ser vista a través de una narrativa eucarística, en la cual los migrantes y refugiados reflejan el cuerpo de Cristo, tanto en su sufrimiento como en su esperanza de redención y justicia. En la experiencia de los migrantes está la encarnación de Cristo, quien también sufrió y fue marginado. Esta perspectiva nos desafía a ver en cada migrante la encarnación del Cristo sufriente y resucitado (Groody, 2022).

La encarnación nos exige derribar las barreras de la exclusión y construir puentes de solidaridad, afirmando la dignidad intrínseca de cada persona. Este entendimiento teológico demanda una respuesta activa y comprometida de la comunidad cristiana, promoviendo la justicia y la compasión en el trato con los migrantes. Al ver a cada migrante como un reflejo de Cristo, somos llamados a responder con amor y justicia a sus necesidades, promoviendo una sociedad más justa y compasiva.

## **7 Propuesta esperanzadora para el futuro**

La teología de la encarnación en la experiencia de la migración nos llama a reconocer la dignidad y el valor de cada persona migrante, viendo en ellos la presencia de Cristo. Esta perspectiva teológica es fundamental para desarrollar una teología de la inclusión y la justicia que abogue por la participación plena y equitativa de los migrantes en la vida comunitaria y religiosa. Al ver a Cristo en los migrantes, respondemos a sus necesidades con compasión y justicia, promoviendo políticas y prácticas que reflejen este compromiso. La teología de la inclusión no solo reconoce la presencia divina en cada individuo, sino que también aboga por una respuesta activa y comprometida a las injusticias que enfrentan los migrantes, promoviendo un cambio estructural y sistémico en nuestras sociedades.

Para lograr una inclusión efectiva, es necesario promover políticas y prácticas que aseguren la participación equitativa de los migrantes. Esto implica la implementación de leyes que protejan sus derechos humanos y sociales, así como programas que faciliten su integración cultural y económica. Las comunidades religiosas tienen un papel crucial en este proceso, ofreciendo apoyo espiritual y material y abogando por cambios legislativos que beneficien a los migrantes. La inclusión debe ser vista no solo como un objetivo moral, sino como un mandato teológico que refleja el amor de Dios por toda la humanidad.

## **8 Creación de comunidades de sororidad espiritual e inclusión**

En nuestra labor pastoral<sup>8</sup>, estamos desarrollando comunidades de sororidad espiritual e inclusión, diseñadas para apoyar a mujeres migrantes, personas LGTBTTIQ+ y personas con discapacidades. Estos espacios seguros y acogedores permiten a los participantes encontrar apoyo mutuo, compartir sus experiencias y nutrir su espiritualidad. La importancia de estos espacios radica en que fomentan la solidaridad, la empatía y la colaboración. Un estudio

---

<sup>8</sup> Ministerio de Espiritualidad Femenina. Disponible en: <<https://www.hsrcenter.com/>>.

de la Universidad de Georgetown (2019) ha demostrado que los grupos de apoyo comunitario son esenciales para el bienestar emocional y espiritual de los migrantes, proporcionando un sentido de pertenencia y comunidad vital en su proceso de adaptación y resiliencia.

Desde una perspectiva teológica, las comunidades con esta identidad reflejan el llamado cristiano a la solidaridad y al acompañamiento de los más vulnerables. La teología de la liberación, con su énfasis en la opción preferencial por los pobres y marginados, se hace carne en estas iniciativas que buscan dignificar y apoyar a los migrantes de todas las identidades y capacidades. En este sentido, las comunidades de sororidad espiritual e inclusión no solo proporcionan un alivio inmediato a las necesidades emocionales y espirituales, sino que también son un testimonio viviente de la compasión y justicia de Cristo. Estas comunidades se convierten en verdaderos centros de resistencia y esperanza, donde los miembros se empoderan mutuamente para superar los desafíos y construir vidas dignas y significativas, en línea con los principios del Evangelio y la enseñanza social de la Iglesia.

La creación de comunidades de sororidad espiritual no solo beneficia a las mujeres migrantes, sino que también fortalece el tejido social de las comunidades receptoras. Al fomentar la solidaridad y la empatía, pueden derribar las barreras de la discriminación y la exclusión, promoviendo una convivencia armoniosa y respetuosa. Además, estos espacios de sororidad están pensadas para que en un futuro puedan servir como plataformas para la advocación y la movilización comunitaria en defensa de los derechos de los migrantes.

Desarrollar metodologías participativas de acompañamiento espiritual que involucren activamente a los migrantes en el diseño e implementación de programas pastorales es esencial para asegurar que sus necesidades y perspectivas sean centralizadas en el proceso de acompañamiento. Este enfoque participativo permite que las personas migrantes sean no solo receptoras, sino también agentes activas en la creación de soluciones y estrategias que respondan a sus realidades y desafíos. El acompañamiento espiritual debe ser visto como un proceso dinámico y relacional, donde los migrantes

y los acompañantes se enriquecen mutuamente en su caminar espiritual y humano.

Las metodologías participativas no solo aseguran que las voces de los migrantes sean escuchadas, sino que también promueven su autonomía. Al explorar la migración como un “lugar teológico” desde la perspectiva de la Teología de la Liberación Interseccional y la Teología Feminista de la Migración, la encarnación de Jesucristo se destaca de manera orgánica y espontánea como el ser humano que encarna el viaje físico y espiritual de los migrantes, especialmente aquellos que pertenecen a grupos marginados y subrepresentados.

La encarnación de Jesucristo no solo revela el amor de Dios por la humanidad, sino que también establece un modelo para nuestra respuesta a las realidades contemporáneas de la migración. Nos invita a ver a cada migrante como un reflejo de Cristo, llamándonos a responder con amor y justicia a sus necesidades. Al reconocer la presencia divina en los marginados y excluidos, afirmamos la dignidad y el valor intrínseco de cada ser humano, promoviendo una sociedad más justa y compasiva. Este llamado a la justicia y la dignidad debe traducirse en acciones concretas y efectivas, que transformen nuestras comunidades y estructuras sociales en espacios de acogida y solidaridad.

## **Conclusión**

La razón por la que este trabajo partió de fibras sensibles antes que de estadísticas y números es porque es esencial recordar que cada migrante lleva consigo una historia de sacrificio, esperanza y resiliencia, reflejando la continua búsqueda de una vida con dignidad. Sin embargo, lo que diferencia a los migrantes del resto de las personas son las adversidades únicas que enfrentan debido a su estatus migratorio: la separación de sus familias, la incertidumbre legal, la discriminación y la vulnerabilidad extrema, especialmente en el caso de las mujeres, personas LGBTTTIQ+ y personas con discapacidades. Estas experiencias, a menudo invisibles para quienes no han migrado, requieren una respuesta compasiva y solidaria que reconozca en cada una de estas personas la presencia de Cristo. Ofrecer nuestros brazos, nuestras manos y

nuestro corazón a las personas migrantes es el propósito de nuestra vida, reafirmando nuestro compromiso con la justicia y la inclusión.

Actuar con compasión y justicia, soñando con una sociedad más justa y compasiva, significa ver en cada persona migrante la carne palpitante de Cristo. Este llamado se hace evidente en las vidas, hechos y palabras de líderes jóvenes como mi amiga inmigrante y líder en el ministerio LGBTTTIQ+ en la pastoral juvenil, quien compartió en una de nuestras conversaciones:

Decidí hacer algo dentro de la Iglesia después de que hablé abiertamente sobre mi identidad sexual, y fui deshumanizada, tirada a la basura, excluida de casi todos los espacios sociales y religiosos... entonces, entre el llanto y el enojo le pregunté a Dios: '¿Por qué me hiciste así?' y me respondió: 'Porque te amo.' (Entrevista realizada en Encino, California, en marzo de 2024, a Yunuen Trujillo mexicana de 35 años que emigró a Estados Unidos a los 16 años).<sup>9</sup>

### Referencias Bibliográficas

ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics**. London: Routledge, 2000.

ANZALDÚA, Gloria. "To Live in the Borderlands." **Best Poems**. Disponible en: <<https://www.best-poems.net/gloria-e-anzald-a/to-live-in-the-borderlands.html>> .

CANIZALES, Stephanie L., y Jody Agius Vallejo. "Latinos & Racism in the Trump Era." *Daedalus* 150, no. 2 (Spring 2021): 150–164. Disponible en: <[https://doi.org/10.1162/daed\\_a\\_01852](https://doi.org/10.1162/daed_a_01852)> .

EIESLAND, Nancy L. **The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability**. Nashville: Abingdon Press, 1994.

GROODY, Daniel G. **A Theology of Migration: The Bodies of Refugees and the Body of Christ**. New York: Orbis Books, 2022.

HUMAN RIGHTS WATCH. No Place for People Like You: Abuses against LGBT People in Central America. 07/10/2020. Disponible en: <<https://>

<sup>9</sup> Yunuen Trujillo es abogada de inmigración, organizadora comunitaria basada en la fe y ministra laica. Es coordinadora de formación religiosa en español del Ministerio Católico con Personas Lesbianas y Gays de la Arquidiócesis de Los Ángeles, y fundadora de la cuenta de Instagram @LGBTCatholics.

[www.hrw.org/news/2020/10/07/anti-lgbt-persecution-el-salvador-guatemala-honduras](http://www.hrw.org/news/2020/10/07/anti-lgbt-persecution-el-salvador-guatemala-honduras) > .

Instituto de Política Migratoria. Immigrant Women in the United States. 2020. Disponible en: <<https://www.migrationpolicy.org/mpi-en-espanol>> .

ISASI-DÍAZ, Ada María; TARANGO, Yolanda. **Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church**. 1st Fortress Press Edition, 1992.

Migration Policy Institute. "Shifting Patterns and Policies Reshape Migration at the U.S.-Mexico Border." **Migrationpolicy.org**. Disponible en: <<https://www.migrationpolicy.org/news/border-numbers-fy2023>> .

PEW RESEARCH CENTER. **Faith on the Move: The Religious Affiliation of International Migrants**. 2012. Disponible en: <<https://www.pewresearch.org/religion/2012/03/08/religious-migration-exec/>> .

ONU MUJERES. Mulheres Refugiadas e Migrantes. 2024. Disponible en: <https://www.unwomen.org/es>.

UN WOMEN. **Women Refugees and Migrants**, 2024. Disponible en: <<https://www.unwomen.org>> .

UNIVERSIDAD DE GEORGETOWN. **Community Support for Immigrant Health**, 2019. Disponible en: <<https://ghss.georgetown.edu/work/migrant-health/>> .

WILLIAMS INSTITUTE. **LGBT Adult Immigrants in the United States**, 2020. Disponible en: <<https://williamsinstitute.law.ucla.edu/visualization/lgbt-stats/?topic=LGBT#density>> .

ACNUR. **Persons with Disabilities among Refugees and Migrants**, 2020. Disponible en: <<https://www.unhcr.org/us/>> .

# 9



## **EL RETORNO MIGRANTE EN HONDURAS** **Territorio y cuerpo en disputa**

*Ana Rita Castro*  
*Alfredo J. Goncalves*  
*Rosiane Aparecida de Melo*  
*Víctor Manuel García Torres*

### **Introducción**

Las migraciones como lugar teológico nos remiten a varios desafíos teóricos, metodológicos y también de tipo prácticos-operativos. Es menester bajo ese marco, reflexionar sobre el territorio, como categoría analítica y epistémica, es decir, no solo como un lugar o espacio físico sino en el que se producen diferentes dinámicas sociales y relaciones de poder y también como un eje para producir conocimiento acerca de la migración y todos los procesos que conlleva. Es el territorio, principalmente, un lugar de significación, en el que se configuran las experiencias de quienes han sido retornados a sus países de origen. En ese sentido, reiteramos la idea que el territorio es más que un espacio geográfico, una categoría que permite analizar el cuerpo migrante como un espacio de saberes, resistencia, espiritualidad y transformación. Asimismo, la epistemología de los cuerpos migrantes como lugar teológico, nos lleva a considerarlos como cuerpos-territorios, que se convierten en territorios despojados y nos remite a una

idea última: la de no-territorio. Cabe destacar también que la categoría de territorio nos impone una serie de reflexiones a la luz de referencias bíblicas acerca del mismo, así como comprender la movilidad humana dentro del complejo entramado de las migraciones contemporáneas.

El presente capítulo tiene como objetivo reflexionar sobre y desde la categoría de territorio y a partir de la misma, sobre los cuerpos de las personas migrantes de Honduras, en sus trayectos de ida y vuelta, en cuanto su proceso de emigración a Estados Unidos. Es un acercamiento a la migración desde la experiencia encarnada de las personas migrantes “retornadas”, en la que la espiritualidad juega un papel muy importante.

## **1. Fundamentos conceptuales sobre territorio**

### ***1.1 Territorio como “lugar teológico”***

Lo importante radica en establecer pautas para el lugar teológico a partir de referencias bíblicas concretas que en este trabajo las consideramos pautas metodológicas para entender la migración en cualquier ámbito religioso.

El *lugar teológico* refiere a las cuestiones bíblicas del espacio, territorio, memoria, morada; sin embargo, ese lugar no constata al mundo de manera repentina, ni a una frontera específica, ya que son construcciones históricas y culturales de quienes en algún momento migraron, pero siguen a pie caminando día a día. Movieron sus cuerpos-territorios de un lugar a otro:

Varios textos del Nuevo Testamento (NT) e incluso del Antiguo Testamento (AT) podrían servir para orientar a la Pastoral de los Migrantes en sus distintas actividades, tanto desde el punto de vista pedagógico como desde una perspectiva espiritual, pastoral y teológica (Gonçalves, 2023, p. 4).

En los testimonios bíblicos, la migración es un asunto humano vinculado a Dios porque estos se trasladan, se mueven, como lo afirmó Augé (1998, p. 19) para los dioses en África, quienes van de un lugar a otro, con sus ceremonias y sus ritos, pero también con

sus individuos, igual que los humanos, se mueven; se trasladan; realizan la diáspora<sup>1</sup>. No se trata de hacer recuentos teóricos del territorio, sino de iniciar una visión prospectiva del territorio en pro de las migraciones a partir de una misión teológica.

A pesar de que la migración es una condición humana desde siempre y hasta ahora, las fronteras de las naciones se convierten en los muros indestructibles cada vez más visibilizados en los discursos de los políticos al convertirla en un sinónimo de votos en lugar de dar paso a la humanidad siempre en movimiento.

## ***1.2 Territorio y teología***

La promesa a Abraham de una tierra y de un pueblo numeroso, y su partida; la narración del Éxodo, junto con la caminata por el desierto; el llamado Juicio Final, en el capítulo 25 de Mateo; pero también la parábola del Buen Samaritano, en el capítulo 10 de Lucas; o incluso la Primera Carta de Pedro, escrita “a los que viven dispersos como extranjeros en Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia” (1Pe 1,1) - forman algunos casos ejemplares en el sentido de dar apoyo bíblico a la acción sociopastoral en el campo de la movilidad humana (Goncalves, 2023, p. 14).

En la migración, la nación se convierte no solo en el lugar que pasar, se convierte en un obstáculo que siempre y en todo momento se tiene que vencer, la barrera a romper por parte de la fe, de la creencia religiosa.

## ***1.3 Territorio, nación y etnia***

El territorio se puede leer de muchas formas. Anthony Smith recupera lo recupera desde su colocación nacional. Nos interesa visitar el concepto de territorio desde lo religioso más que de lo político y lo académico; aunque no negamos su articulación. Para Anthony Smith, la nación “es una concepción predominantemente espacial o territorial, según la cual las naciones deben poseer territorios compactos y bien definidos. El pueblo y el territorio

---

<sup>1</sup> Utilizo diáspora solo para poblaciones judaicas, no para la migración y saqueo de la población africana en la consolidación del capitalismo.

tienen, por así decirlo, que pertenecerse mutuamente, de una forma parecida" (Smith, 1997, p. 8). Al mismo tiempo, la nación exige derechos y obligaciones por parte de sus miembros. Así, la definición de nación propuesta por Smith, incluye diversos elementos: un gentilicio, un territorio histórico, mitos colectivos, una cultura de masas y deberes y derechos. De tal forma que su definición queda de la siguiente manera: la nación es "un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes legales e iguales para todos sus miembros" (Smith, 1997, p. 13). Los límites territoriales empezaron con los reinos y los feudos. Se oficializaron con las naciones. La vida viajando por el territorio, siempre ha estado allí, como la creencia en un Dios. La creencia rebasa fronteras, superficiales y concretas, como los muros, incluso los de las lamentaciones. Las etnias, los grupos, llámense como se llamen, se diluyen con la fe. El territorio es vehículo andante siempre, como lo muestran las experiencias encarnadas de las personas migrantes.

La etnia para Smith tiene elementos similares a los de la nación, pero hay otros que los hace totalmente diferentes. De tal forma que las características principales de la etnia son: posee un gentilicio, un mito de origen común, recuerdos históricos compartidos, uno o varios elementos de cultura colectiva de carácter diferenciador; además se considera una asociación con una práctica específica y posee un sentido de solidaridad hacia sectores significativos de población. Con estos elementos, el autor define la etnia como una "colectividad que hace hincapié en el papel de los mitos, del linaje, de los recuerdos históricos, y que es conocido por uno o varios rasgos culturales diferenciadores como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones" (Smith, 1997, p. 18). De tal suerte que la etnia tiene sus fundamentos en líneas de afinidad cultural encarnadas en mitos, recuerdos, símbolos y valores característicos conservados por una unidad cultural de población. De lo anterior se puede desprender, entonces, que para la etnia el territorio no es un elemento fundamental para su sobrevivencia, por lo cual el autor habla de que las etnias son desterritorializadas, como la sostiene también Gilberto Giménez (2001). Estados Unidos es una nación

impresa de muchos recuerdos históricos de todas estas personas que no nacieron allí, pero que viven y hacen territorio allí. Van con sus costumbres, creencias, cargan con los recuerdos de sus familias añoradas, abran el “sueño americano” como si fuera el “paraíso”, porque se construyen y se resignifican allí. La etnia deja a un lado la frontera superficial del territorio y se mueve, sea su vida, como en estos momentos en Haití y Honduras, los retornos obligados, las deportaciones de migrantes lejos de detenerlo incrementa su movilidad. Como se verá, se mueven con sus plegarias, sus peticiones a Dios, pero todo con la idea teológica, se entienda, así o se ignore, que la figura divina impele el movimiento.

De las etnias se pudieron conformar naciones; existen dos tipos de procesos que lo harían posible. Las primeras son comunidades étnicas laterales, las cuales están vinculadas con la aristocracia; las segundas son las comunidades étnicas verticales, son eminentemente populares y pertenecían a confederaciones urbanas, enclavadas en sectas y diásporas, que pudieron tener un carácter rural. Por otro lado, para el Gilberto Giménez (2001) existen dos tipos sobre los cuales se puede conceptuar la nación: el cívico-territorial y el étnico genealógico. Las migraciones contemporáneas desafían esas nociones teóricas de la nación.

La nación y la etnia, al igual que como lo entiende Smith, comparten un mismo contenido cultural, tienen una denominación de origen, mitos de origen, historia común, lengua adoptada o propia. En este caso, es Honduras. La misma lengua, familias fragmentadas, fiestas culturales, escapar de la violencia de ciertos grupos, procurar un mayor bienestar. Eso los une, y su fe inquebrantable, a pesar de todo lo que viven en sus trayectos de movilidad. No obstante, lo que hace distinto a una nación es que se trata de una colectividad identificada con un territorio, en la cual se presenta una fusión entre cultura y territorio en una apropiación simbólica-expresiva del espacio.<sup>2</sup> Sin embargo, el autor señala que no se debe confundir la apropiación simbólico-expresiva de la nación con el territorio estatal, el cual se encuentra regido por un marco legal.

---

<sup>2</sup> “...una nación no podría mantener su *ethos* cultural e incluso su identidad como comunidad imaginada sin la referencia a un territorio que le sirva como lugar de anclaje, espacio de inscripción y referente simbólico” (Giménez, 2001, p. 51).

La diferencia básica entre la etnia y la nación es el sentido que le otorgan al territorio, pues ambos contienen el rasgo simbólico sobre este. Mientras que para la nación el territorio es identificación y apropiación plena, para la etnia el territorio es más un elemento de reclamo, de disputa, de nostalgia y recuerdo.

Anthony Smith y Gilberto Giménez coinciden prácticamente en la conceptualización de la etnia y la nación, incluso es muy notoria la influencia que el primero tiene en el segundo. De tal forma, que el énfasis dado por los autores tratados radica en la distinción entre etnia como menos territorializada (Smith, 1997) o desterritorializada (Giménez, 2001), en la que uno no enfatizaría el elemento de territorio como distintivo y en el otro se presenta como objeto de reclamo, de disputa y de nostalgia. En cuanto a la nación, es básicamente la misma acepción considerada desde un enfoque antropológico que pone énfasis en el aspecto simbólico del territorio, pero en el que Smith visualiza también derechos y deberes por parte de los habitantes que ocupan dicho territorio. Las personas migrantes son portadoras de esos derechos y deberes, pero a veces son anuladas, invisibilizadas en este sentido que expone este autor.

Para Miguel Bartolomé (1997), la etnia como concepto ha sobrepasado ya la equiparación con el concepto de raza, tanto en el ámbito académico y político de la sociedad global. Esto a colación porque de este deviene lo étnico, que ha sido cargado de ideología, separándose de lo exclusivamente académico e instaurándose en coyunturas históricas y políticas.

#### ***1.4 Territorio como marcador identitario y de la memoria***

El territorio es un marcador identitario, es el lugar de origen, de distinción, incluso aludiendo a la formulación de Augé de la persona como centro de la alteridad que se distingue del viajero en el metro, mi geografía personal marca la distinción espacial y territorial.

Augé nos refiere al no lugar, como esa pauta meramente geográfica de la individuación que aleja a los otros, todo aquello que no está en tu persona, como la morada, lugar de residencia física; sin embargo, de un habitar múltiple de tu persona. El territorio es morada y memoria, como lo dice Rossana Cassigoli.

El libro de Rossana Cassigoli (2010) nos adentra en una postura que, lejos del localismo de las etnografías mexicanas y latinoamericanas del siglo pasado, propone una epistemología de los lugares de origen, que está unida a la epistemología de los cuerpos migrantes. De una residencia universal perteneciente a la condición humana: su morada (trátese de cuál se trate). En los procesos migratorios, la morada, el lugar de origen, está acompañada por la memoria: un recordar hecho praxis y a su vez poética, de una enunciación surgida de la catástrofe política, del exilio, de la migración actual, de aquellos que han sido desterrados de su lugar de origen.

El habitar humano es tan cotidiano que se nos olvida su capacidad interpretativa y reflexiva. La praxis que propone Cassigoli sobre ese habitar es la morada; es un viaje al origen que tanto le interesa a la antropología. La praxis sobre la morada sugerida por la autora la coloca en un eje central que atraviesa la cotidianidad humana, un espacio lleno de simbolismo y de capacidad interpretativa. Este acontecer permite establecer un hilo conductor para las bandas de cazadores recolectores o bien para los seres gregarios en las grandes urbes. Esta enunciación sobre la morada conlleva una postura política que subyace a la obra de la autora, aquellos humanos que por diversas razones son obligados a abandonar su lugar de origen; los exiliados (de cualquier época y lugar, españoles, judíos o chilenos después del golpe de 1973, haitianos, hondureños, mexicanos) añoran, rememoran una morada. Para hacer el análisis de la morada considera el origen, el útero materno, la casa, el hogar, el habitar, el domicilio, la calle, el pueblo, el territorio, todos conceptos dotados de fuertes simbolismos culturales que se vislumbran en la propuesta de Cassigoli. Estos a su vez de ser una propuesta teórica, se perfilan también como una metodología para la interpretación antropológica del espacio, mejor dicho, una poética del habitar humano, y que se entrelaza a la migración como lugar teológico y la epistemología de los cuerpos migrantes.

Cassigoli considera la memoria como un “sentimiento activo”, una ensoñación creativa; es una rebelión poética de los individuos por medio de lo que denomina “poética del habitar humano”; las personas son recuperadas a través del lenguaje y sus evocaciones

de la historia pasada, acompañada en este sentido de lo que De Certeau denomina historiografía de la vida cotidiana (2010, p. 30).

La memoria se transforma en praxis. Cassigoli se aleja de la fórmula marxista y la contempla desde una visión antropológica al dotarla de sentido (no de conciencia) sino como un acto significativo, “una acción significativa que simboliza la fuente del proceso creador” (2010, p. 23). La acción está dotada de un poderoso elemento que la despoja de toda banalidad, la ética recuperada de Hannah Arendt y Emmanuel Levinas. El sujeto se convierte en un perlocutor de su cultura; por lo tanto, se convierte en una fenomenología de la imaginación, pues los sujetos sociales crean y recrean en su memoria su pasado, el lugar de donde viene. Cassigoli conduce esa serie de argumentos a una fascinación por centrarnos en el origen, la morada que en ocasiones es expoliada y conduce a la pérdida de ese lugar primigenio; el camino para su recuperación es la memoria de los narradores, de quienes cuentan el pasado, esa historiografía de la vida cotidiana, historiografía de la cultura.

En la memoria hay varias acepciones que están en juego. La memoria encarna al individuo, le da forma, lo coloca en una posición y condición política: *quien soy*, este interpreta infinitamente. Aparece aquí la colocación de dos aspectos básicos: la memoria y el testimonio; no hay oposición entre historia vivida e historia narrada, y es lo que intenta recuperar este escrito a través de un acercamiento Scalabriniano, al unir memoria y testimonio en estas entrevistas a las personas migrantes retornadas a Honduras. Lo relevante es el completamiento que identifica al agente de la historia; la memoria es metonímica, dice la parte por el todo borrado. Sin embargo, memoria también es el olvido de lo cotidiano, aquello que solo mediante la narración, cuando se hace memoria de nuestra vida pasada, es visibilizado.

En el contexto actual, individuo, familia, comunidad, etnia, población y nacionalidad están en la encrucijada conceptual por la migración incesante en América Latina y más si se coloca el lugar teológico, incluidas las creencias denominadas protestantes, como el punto de partida o de recepción de la migración actual en México y América Latina. El territorio como lugar teológico

interpela a estas personas migrantes, y ellas a ese lugar. El cuerpo de la persona migrante también es un territorio sagrado, que carga con la memoria, heridas y la esperanza a partir de la espiritualidad en el trayecto.

## **2 El cuerpo migrante como cuerpo-territorio: otro referente conceptual**

Luego del recorrido sucinto acerca de la categoría explicativa de territorio, este trabajo en ese marco descrito, retoma la idea del cuerpo como territorio, como una herramienta que nos permite dar cuenta que el cuerpo no es solo físico, sino también un territorio político, cultural y profundamente espiritual. Es decir, el cuerpo es una unidad material y simbólica. Esta noción parte entonces de considerar territorio al cuerpo en que el ser está encarnado (Chapela, 2010).

Asimismo, el concepto de “cuerpo-territorio” nos remite “a una intersección dinámica y de retroalimentación entre cuerpos y espacios” (Cavalcanti de Alcântara, 2023, p. 3).

Este concepto permite hablar de la inscripción en los cuerpos, ya que estos son territorios, como un proceso que se refiere:

a las marcas, a las huellas, que suceden en el cuerpo y subjetividad del ser humano y en sus espacios materiales y simbólicos como producto de acciones humanas directas o indirectas en donde esas acciones, son prácticas en el mundo que reflejan la acción del poder sobre los individuos y los grupos sociales (Chapela, 2010, p. 101).

El concepto de cuerpo como territorio, ha sido trabajado desde diferentes perspectivas y estudios como feministas, decoloniales, antropológicos y también por quienes abordan el fenómeno migración. En este sentido, se puede mencionar a Rita Segato (2013) con “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado”; en cuya obra plantea que el cuerpo de las mujeres es el primer territorio de disputa dentro del patriarcado y cómo la inscripción del poder sobre los cuerpos y los procesos de violencia territorial

se refleja en los propios cuerpos de las personas. También a Lorena Cabnal, quien es una feminista comunitaria maya de Guatemala, que propone “mi cuerpo es mi primer territorio de defensa; en esa constatación podemos tener la claridad de cómo se han expresado las lógicas patriarcales y cómo nos ha cruzado y cómo hoy, para nosotras, las formas de colonización se juntan y se crean acuerdos, pactos y mandatos patriarcales” (Cabnal, 2023). Otro en la línea que estamos mencionando es Nicholas de Genova que plantea la idea del espectáculo fronterizo, el que no hay inmigrantes “ilegales” sino migrantes “ilegalizados”, acompañados por la deportabilidad, que es “la posibilidad de ser desplazados por la fuerza del espacio del Estado” (De Genova, 2018, p. 30). En esta portabilidad, el cuerpo migrante es un territorio de control, exclusión y también de resistencia.

### 3 Metodología

Se siguió una investigación cualitativa, porque este tipo de investigación permite “desgranar cómo las personas construyen el mundo a su alrededor, lo que hacen o lo que les sucede en términos que sean significativos y que ofrezcan una comprensión llena de riqueza” (Flick, 2015, p. 10). La técnica de recogida de datos fue la entrevista semiestructurada, basada en un Guion de entrevista que constó de cuatro dimensiones. La primera dimensión fue la *socioeconómica*, que constó de 17 preguntas, para caracterizar a las personas entrevistadas, desde nombre completo, edad, sexo, lugar de nacimiento, ocupación de la madre y padre, estado civil, si tiene hijos, entre otras.

La segunda dimensión fue la de *trayectoria del viaje*, con ocho preguntas, para indagar precisamente sobre el trayecto, las personas acompañantes y las veces que intentó emigrar. La tercera dimensión fue la *religión/espiritualidad*, también comprendió ocho preguntas, sobre qué tipo de religión tenía y el significado de Dios en su vida y en el o los trayectos emprendidos por la persona migrante. Por último, la dimensión de la *trayectoria de la persona retornada*, con diez preguntas, haciendo énfasis en cómo fue el proceso de retorno a su país de origen, Honduras, las emociones y la visión de futuro; si es que esta existía. Es preciso señalar que

contamos con preguntas cerradas, aunque la mayoría era preguntas de tipo abiertas, para que la persona migrante lograra compartir el máximo de sus experiencias y vivencias en esta condición de ser persona retornada.

El muestreo fue a conveniencia, ya que fue un tipo de muestreo no probabilístico en el que las personas participantes fueron seleccionadas, porque son de fácil acceso bajo unas condiciones dadas (Flick, 2015). No se eligen al azar ni de manera representativa, sino en función de la accesibilidad, disponibilidad o interés para la persona que investiga. En este caso, la condición constaba de ser una persona retornada, que significa que ha sido deportada de diversos lugares de detención de Estados Unidos al Aeropuerto Internacional Ramón Villeda Morales, de San Pedro Sula, Honduras.

Todas las entrevistas fueron realizadas por Rosiane Melo, misionera Scalabriniana, que se encontraba de misión en el Centro de Atención al Migrante Retornado (CAMR), ubicado en San Pedro Sula. Con todas se contó con el Consentimiento Informado y se informó el objetivo de la misma. En total se realizaron nueve entrevistas, pero para fines de este trabajo, solo retomamos cuatro. Fueron realizadas durante los meses de marzo y abril del año 2024, grabadas con el celular de la persona misionera. Se transcribieron en Word, respetando de forma íntegra lo que las personas migrantes relataron acerca de sus experiencias de retornar. A continuación, un cuadro sobre un perfil básico de las cuatro personas migrantes entrevistadas, que en este trabajo se retoman.

**Cuadro 1.** Perfil básico de las personas migrantes retornadas entrevistadas.

N	Persona entrevistada	Sexo	Edad	Escolaridad	Religión	Profesión u Oficio	Hijos vivos
1	Cesia	M	28	Técnico	Cristiana	Enfermera	Dos
2	Julio	H	---		-----	-----	---
3	Carlos	H	42	Primaria incompleta	Bautista internac.	Campeño	Tres
4	Eliberto	H	57	Primaria incompleta	Católico	Campeño	Tres

(Elaboración propia, 2025).

## 4 Resultados

A partir de las entrevistas realizadas, hemos categorizado de la siguiente manera.

### ***Categoría 1***

#### ***De cuerpos-territorios a cuerpos-no territorios: el despojo***

Ahora bien, el concepto de cuerpo como territorio y las huellas inscritas a fuerza, impuestas por el poder de diversos grados de autoridades (desde un sheriff hasta un juez, todos ubicados en Estados Unidos) marcaron los cuerpos de las personas migrantes protagonistas de este escrito.

Cesia nos relató:

Estábamos pintando una gasolinera, mi esposo trabaja de eso ahí en San Diego, de pintar gasolineras. Y lastimosamente nos topamos con alguien racista, un sheriff. Y solo nos vio, por el simple hecho de nuestro físico y todo, y él desechó que éramos inmigrantes y nos pidió nuestros papeles. Y pues, no teníamos papeles estadounidenses, éramos inmigrantes. Entonces, nos amedrentó y nos quitó nuestros pasaportes y nos llevó a la cárcel. Estuvimos en el calabozo dos días, dos noches, sin derecho a una llamada, ni a un abogado, ni nada.

Ya cuando íbamos a cumplir 48 horas, él nos entregó a Migración. Entonces, llegó Migración, nos procesó y todo. A mi esposo lo soltaron, pero a mí y a mi cuñado no. A nosotros nos fueron a dejar a un centro donde estuvimos dos meses, sin poder ver la luz del día, sin saber si era de noche, si era de día, sin saber qué hora era (Entrevista a Cesia, abril de 2024).

En la voz de Cesia, quien vivió en Estados Unidos durante cuatro años. Sus palabras nos revelan cómo su cuerpo físico, fue motivo para ejercer un poder desmedido de una figura local de poder. Anulando su dignidad, y los años vividos, sin derecho a réplica.

Según el diccionario de la Real Academia Española, despojar es “privar a alguien de lo que goza y tiene, desposeerlo de ello con

violencia". Cesia, comenzaba un proceso de despojo de su cuerpo, de su humanidad.

El ejemplo de Cesia, nos recuerda lo vivido por la propia persona de Jesús de Nazaret, cuando es llevado a la fuerza, para empezar su "despojo". Pero, sin lograrlo, porque su cuerpo-territorio pertenecía a otro plano, al más sagrado.

*Julio*, también hondureño, a diferencia de Cesia, quien emigró como muchas personas "por buscar un mejor futuro", ya que, a raíz de la pandemia, se había quedado sin empleo; él lo hizo por la forma en que lo trataba su mamá. Se fue desde muy niño, cuando tenía 12 años. Fue retornado, aunque en sus propias palabras él dice, que fue

deportado porque no tenía mi visa. [...] Andaba enojado, sin dinero. [...] Estaba, así como en la calle, pues no me puse serio, pero es que también no me gustó cuando andaba trabajando. Todo el tiempo no me gustaba cuando tuve que moverme de una casa. Porque ya no éramos tres, sino que éramos seis ahora. Y todos estábamos juntos, viviendo juntos (Entrevista a Julio, abril, de 2024).

Es cierto que el relato de Julio no enfatiza el trato de Migración, sino las huellas inscritas que le dejó el trato de su madre, quien era la que persona que detentaba el poder. "Porque la forma en la que me trató fue muy duro, fue muy complicado, o sea, ella sabe en la forma que me trató". Su historia de retornar a su país versaba sobre el perdón a su mamá y ver a sus hermanos, que había dejado de muy niño; esto le impedía fijarse en que por andar en la calle, "cantando", fue sin más retornado a su país de origen, Honduras (Entrevista a Julio, abril de 2024).

*Carlos*, comienza diciendo: "sembrando granos", para referirse a su oficio. Ha intentado emigrar tres veces. La primera vez fue cuando tenía 17 años, buscando "siempre por tener un bienestar de vida, recurso económico. [...] Entre a Estados Unidos y Migración pues me agarró y luego me deportaron para Honduras en el mismo 2016" (Entrevista a Carlos, abril de 2024). "La segunda vez yo lo hice hasta la frontera de México, me agarraron en Piedras Negras, Coahuila, y me deportaron de nuevo para Honduras. Pues,

la otra vez fue en el 2019, cuando me encontré con el accidente” (Entrevista a Carlos, abril de 2024).

En este caso, a Carlos, la huella en su cuerpo como territorio, fue todavía impresa de forma más dramática. Él, en el trayecto de retorno, sufrió un accidente, lo que le ocasionó una parálisis de la parte inferior de su cuerpo; quedando parapléjico para el resto de su vida. “Se sufre bastante en el camino, se sufre cansancio, desvelos, sed, hambre, enfermedades, porque muchas veces con cosas en el camino”(Entrevista a Carlos, abril de 2024). Este trayecto de dolor, sufrimiento, nos recuerda inexorablemente el camino hacia la cruz de Jesús de Nazaret, y este camino también se resignifica y forma parte de los cinco pasos de la Pedagogía de la práctica de Jesús, que propone el Pe. Alfredo J. Goncalves en “Evangelho” da Pastoral dos Migrantes. Recordando el pasaje de los discípulos de Emaús, nos dice:

pues es en ese camino, que ambos discípulos se encuentran en el camino, que va de Jerusalén a Emaús. El miedo, el fracaso, la desilusión, el engaño y la frustración son sus acompañantes. Acaban de presenciar una tragedia y la fuga se hace necesaria: Jesús de Nazaret fue condenado y ajusticiado en el madero de la cruz, la muerte reservada a los peores malhechores. Era considerada la más ignominiosa ejecución del Imperio Romano. Si eso ocurrió con el Maestro, ¿qué no será lo que pueda ocurrir con sus discípulos? No es difícil imaginar el dolor y el tono de la conversación entre ellos. Siguen cabizbajos, perplejos, impotentes (Goncalves, 2024).<sup>3</sup>

Carlos relata algo más:

Al momento de mi retorno, no me encontraba muy bien, pues la cirugía hace poco que me la habían hecho y estaba en un periodo de recuperación, pues cuando yo viaje a Estado Unidos yo pesaba como 72 kilos y cuando regrese a Honduras sólo pesaba 36 kilos, lo que significaba que había bajado bastante, no había fuerzas en mí, venía tan debilitado, hasta ese momento mis emociones no estaban tan bien,

---

<sup>3</sup> Traducción del original en portugués de Rosiane Aparecida de Melo.

pero siempre tenía esa fe, esa confianza, esa convicción, esa certeza de que Dios me iba a levantar (Entrevista a Carlos, abril de 2024).

Por su parte, *Eliberto*, quien también emigró por problemas económicos para sustentar a su familia, vivió en Estados Unidos durante cuatro años y dos meses, trabajando en el sector de la construcción. “Lo primero que se necesita para emigrar es decisión, fue una decisión muy difícil, dejar atrás a tu familia, los hijos eran pequeños y la niña todavía no nacía, sino fuera por el tema económico no me hubiera ido” (Entrevista a Eliberto, abril de 2024).

Al referirnos del trayecto, nos cuenta:

En la ruta hay gente buena, más en el tren es una trayectoria difícil. [...] Hay gente que avienta comida para los migrantes, vi accidentes y cómo muere mucha gente en el trayecto, ahí donde también me accidenté, al subir al tren, uno se tiene que amarrar, en esa ocasión no lo hice y en una vuelta que dio el tren me caí a un terreno en donde no había casas y de noche. Llegó un señor por la mañana que pasaba por su caballo de ir a recoger leña, el señor me preguntó que de dónde era a lo que le comenté que era originario de Honduras, a lo cual el señor con mucha amabilidad me comentó que tenía buenas referencias de la gente de por allá y me ofreció su ayuda. El señor me decía que tenía una casa humilde junto a su esposa, ahí fue donde me pude comunicar con mi hermana y comentarle lo sucedido. El señor me brindó su ayuda durante seis días hasta que me recuperé y fue cuando regresé nuevamente a Honduras; mi hermana le mandaba dinero al señor, para ayudar con los gastos (Entrevista a Eliberto, abril de 2024).

En su propia voz, Eliberto nos cuenta cómo ese camino, ese trayecto es difícil y cómo sin duda alguna deja sus huellas, sus marcas en los cuerpos de las personas migrantes, cargada de miedos y sueños, con la esperanza de alcanzar el llamado “sueño americano”. Ese tren nos lleva al camino una vez más, y a “amarrarnos” bien de la fe, de la confianza en Dios. En ese camino, en las trayectorias que emprenden los migrantes, en los espacios

fronterizos, como productores de un espacio que es secuestrado, donde la dignidad y la humanidad se toman de la mano y no quieren soltar, pero el poder en sus múltiples rostros y formas es ejercido en la mayoría de las veces de forma autoritaria, y son despojados no solo de sus sueños sino literalmente de partes de ese nuestro primer territorio, nuestro cuerpo.

Eliberto recuperado de aquel trágico accidente, lo volvió a intentar y también fue retornado. Una vez más, “rezando a Dios en las mañanas y también en las noches”, nos comentó:

Pasé por la frontera de Reynosa y caminé durante dos días por el desierto, los mismos coyotes se reparten el trabajo, tanto los que están del lado de México como los que están del lado de Estados Unidos para que las personas puedan llegar a su lugar de destino.

Mi retorno a Honduras fue algo difícil, en Estados Unidos ya no estaba bien de mi mente, no me sentía una persona estable, mi hermana me insistía que fuera fuerte, pero ya no quería estar ahí. En un retén me agarró la policía de Estados Unidos. Para mí, fue difícil regresar a mi lugar de origen, me preguntaba dónde iba a vivir, porque mi hogar ya no era el mismo, al saber que mi ex-esposa ya estaba con alguien más, y yo le pedí que se saliera de la casa con su pareja. Cuando llegué no había ningún mueble, y mis hijos tampoco estaban (Entrevista a Eliberto, abril de 2024).

En estas cuatro voces, sus historias, aunque pueden diferir unas de otras, comparten el o los trayectos de emigrar y sus “retornos”, como un único proceso que asumimos aquí como un continuo. Trayectos de caminos difíciles, llenos de emociones, de miedos, de incertidumbre, a cada uno de ellos les pesa haber dejado a sus familias. Aquí, la analogía que hemos empleado de sus cuerpos como territorios son como “tierra de nadie”, nadie los defiende, nadie lucha por ellos, ni ellos mismos, porque están cansados, se entregan a un orden divino, confían. Por el contrario, son despojados, hasta, en muchas ocasiones, hasta convertirlos en no-territorios. Despojados hasta de su dignidad, de su humanidad.

Como dice el Papa Francisco en la Carta Encíclica “Sobre la fraternidad y la amistad social”:

los migrantes no son considerados suficientemente dignos para participar en la vida social como cualquier otro, y se olvida que tienen la misma dignidad, intrínseca, de cualquier persona. [...] Nunca se dirán que no son humanos, pero, en la práctica, con las decisiones y el modo de tratarlos, se expresa que se les considera menos valiosos, menos importantes, menos humanos” (FT 29).

Los cuerpos de Cesia, Julio, Carlos y Eliberto asemejan el cuerpo de Jesús de Nazaret: sediento, dolido, torturado, violentado, que le avientan cosas, insultos, burlas. Confiamos en que esos sus cuerpos, sus territorios, son lugares teológicos. Estas son algunas de las cuestiones que pretendemos abonar a la construcción de una epistemología de los cuerpos migrantes.

## ***Categoría 2***

### ***La espiritualidad como motor y como horizonte***

Estas cuatro historias, solo pudieron vivir lo que implicó ese trayecto de emigrar-(ser)retornado, por su fe y por la espiritualidad, así lo expresaron en las entrevistas realizadas por una de las autoras de este capítulo, quien es Scalabriniana, que se encontraba de misión en el Centro de Atención al Migrante Retornado (CAMR), ubicado en San Pedro Sula, Honduras.<sup>4</sup>

Es importante señalar que el CAMR fue creado por la Pastoral de la Movilidad Humana (PMH), coordinada en su momento por una Hermana Scalabriniana, en Tegucigalpa en 1997.<sup>5</sup> Este tipo de

---

<sup>4</sup> Con un acercamiento cauteloso, respetuoso, realizó el Consentimiento Informado de cada persona entrevistada. Las personas que habían sido retornadas se sentían importantes, y agradecieron mucho la oportunidad de contar sus historias, llenas de tantas vivencias y emociones, recuperándose su memoria y testimonio, como ya hemos expresado.

<sup>5</sup> Tras un notorio aumento de migrantes retornados en marzo de 1999, la PMH, en coordinación con el gobierno Caritas de Honduras y el apoyo de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), dependencia de la Dirección General de Protección al Hondureño Migrante (DGPHM). El CAMR, fue trasladado para San Pedro Sula en el 2016 y en el 2020, fue reinaugurado, después de los huracanes Eta y Iota, que lo dejó completamente inhabilitado. Es administrado y gestionado por parte de la Asociación de las Hermanas Scalabrinianas (AHS) y cuenta con un equipo técnico para apoyar los servicios que se brindan, alimentación, transporte, atención médica, psicológica y psicosocial.

centros, se convierten en dispositivos más que necesarios, para dar respuestas temporales pero inmediatas a las personas migrantes hondureñas adultas, que son retornadas desde Estados Unidos y México, por vía aérea. Son dispositivos de acompañamiento con una lógica de servicio pastoral del migrante, cuyo mayor desafío sería construir en lo cotidiano la Pedagogía de Jesús de Nazaret en sus cinco pasos: camino, diálogo, invitación, casa, mesa y por último, la misión. Esta pedagogía “ilumina bien de cerca la acción evangélica de la Pastoral de los Migrantes” (Goncalves, 2023).

Consideramos que esta pedagogía no está peleada ni con la religión ni con la espiritualidad que puedan profesar las personas migrantes. Retomamos la siguiente definición de espiritualidad:

Aquellos aspectos de la vida humana que tienen que ver con experiencias que trascienden los fenómenos sensoriales. No es lo mismo que religioso, aunque para muchas personas la dimensión espiritual de sus vidas incluye un componente religioso. El aspecto espiritual de la vida humana puede ser visto como un componente integrado junto con los componentes físicos, psicológicos y sociales. A menudo se percibe como vinculado con el significado y el propósito y, para los que están cercanos al final de la vida, se asocia comúnmente con la necesidad de perdón, reconciliación y afirmación de los valores (WHO, 1990).

En varias de las entrevistas, las personas migrantes, protagonistas de este escrito, hicieron la distinción entre lo espiritual y lo religioso, sin embargo, no es menester de este trabajo desarrollar las diferencias al respecto. Lo que sí pretendemos destacar en este punto, es como Dios fue motor en el trayecto y en cada situación vivida de despojo, de retiro de la dignidad, de vulneración de prácticamente todos los derechos humanos.

***Cesia: “Dios mío me has abandonado”***

Cesia, quien vivió meses en un centro de detención, nos comentó:

Pues a mí, Dios me dio la fortaleza, [...] porque cuando yo me sentía angustiada, que yo sentía que no podía más, que me sentía ahogada, yo lo que hacía era apostarme, orar y

pedirle a Dios que me diera fuerza, porque lo único que le da fuerza es en ese lugar Dios, que ahí nadie más, que ahí nadie por usted. O sea, a ellos, nos les interesa si usted está bien, si usted está mal.

Gracias Dios mío, porque nos sacaste de ahí, gracias porque podemos ver la luz del día, podemos ver los muros. O sea, además haz de cuenta que yo tenía, apenas ayer vi una noche, tenía dos meses de no ver la noche, tenía dos meses de no ver el día, apenas, hoy pude ver un amanecer. O sea, te privan de todo, como que tú eres una delincuente y como que tú estás pagando algo grave que tú hiciste. Y el único error, pues fue cruzar la frontera. Dios mío, ¿qué pasa con la gente que no tiene la capacidad mental para soportar estos procesos? Muchas mujeres, a mí ni me crean, pero según se cree en el centro donde yo estuve, se han suicidado dos personas. Yo vivo agradecida con Dios porque ya llegué a mi país, retorné sana y salva, cosa que a mucha gente no le pasa, no vuelve a su país sana y salva, mueren en el camino, las violan. A mí no, Dios me guardó en todo sentido” (Entrevista a Cesia, abril de 2024).

Cesia expresó en todo momento que se le vulneraron todos sus derechos: hasta desde el más mínimo, como cepillarse los dientes, tener cierta privacidad en el uso del baño, bañarse diariamente, dormir en al menos un colchón, el cambio de ropa interior, ver la luz del día, recibir una comida digna, beber agua, el uso de toallas sanitarias cuando venía la menstruación, hasta el de profesar su fe, “yo me postraba a orar y las guardias me levantaban y me decían que no podía hacer eso, que me levantara, que no tenía derecho a orar, a profesar mi fe” (Entrevista a Cesia, abril de 2024).

Comenta que, a pesar del daño psicológico, el sufrimiento, el racismo que sintió por ser latina, por su color de piel, solo su fe la sostuvo. Pero, cuando le dijeron que no era apta para permanecer en los Estados Unidos, “sentí que Dios me había dejado sola. [...] Que te digan que te van a retornar a tu país así, sin nada, sin darte la oportunidad de ir tan siquiera por tus cosas a tu casa. Pero tenía mis cosas, tenía mi ropa, mis pertenencias, y me negaron la oportunidad de ir por ellas. Dios mío, me has abandonado. Pero, sin embargo, me di cuenta días después de que Dios no me había abandonado” (Entrevista a Cesia, abril de 2024).

**Carlos: “El norte es Dios, está dentro de nosotros”**

Por su parte, Carlos, tiene una representación de Dios, de compañía y que es bueno, con una preponderancia centrada en la persona de Jesucristo, quien aceptó hace más de 15 años como “salvador de mi vida”, nos comentó. La experiencia del accidente que sufrió, lo ha llevado a experimentar más de cerca su vida con Dios. “Hay una voz muy importante y es la voz de Dios, a veces nosotros cuando no escuchamos la voz de Dios, que nos dejamos llevar por nuestras propias ideas, por nuestro propio pensamiento y por nuestras propias emociones. Por eso, nos encontramos muchas veces en conflicto” (Entrevista a Carlos, abril de 2024).

Carlos, además de lo que le sucedió a él, quiere contar su historia. Considera que “yo creo que sí sería muy importante, para poder contar y que las personas, pues tenga conciencia de lo que se pueden hacer en un camino” (Entrevista a Carlos, abril de 2024).

Carlos, en su resignificación de retornar y del accidente sufrido, a partir de su relación cercana con Dios, emprendió en su país de origen un servicio de apostolado, por lo que su concepción de espiritualidad es activa. Nos señala:

Yo comparto con las personas necesitadas y por eso tomé la decisión de viajar a Estados Unidos, una para sacar adelante a mis hijos y otra para poder ayudar a las personas necesitadas. [...] Dios sabe por qué pasan las cosas y no se le tiene que reclamar nada a Dios, porque en su soberanía él es perfecto y sabe lo que hace (Entrevista a Carlos, abril de 2024).

Eso nos remite a las palabras del Papa Francisco, haciendo alusión a Francisco de Asís:

Él no hacía la guerra dialéctica imponiendo doctrinas, sino que comunicaba el amor de Dios [...] De ese modo fue un padre fecundo que despertó el sueño de una sociedad fraterna, porque ‘solo el hombre que acepta acercarse a otros seres en su movimiento propio, no para retenerlos en el suyo, sino para ayudarles a ser más de ellos mismos, se hace realmente padre’ (Leclerc, 1987, p. 205; FT 5).

Al respecto de la idea acerca de la espiritualidad y la religión, Carlos, de forma fehaciente, nos comenta:

La religión no causa ningún impacto en mi vida, a mí lo que me hace sentirme bien es la presencia de Dios en mí y yo en la obediencia hacia Él. De repente, la religión es para mí, común y corriente independientemente de cuál sea la religión, pero lo importante para mí es la consagración y la obediencia hacia Dios, porque de mí depende que yo sea una iglesia y que todos ellos que buscamos y que tenemos la convivencia de la palabra de Dios, eso nos hace garantizarnos de que Dios es más que la religión. El norte es Dios, está dentro de nosotros (Entrevista a Carlos, abril de 2024).

### **Eliberto: Dios y la Virgen**

Eliberto, como ya hemos mencionado, es católico. Devoto de la Virgen María. Su espiritualidad la vive a través del rezo, de mañana y de noche. Es algo que le enseñaron sus padres, tener a Dios en su vida, en las buenas y en las malas.

Para él, Dios es lo mejor y lo es todo y comenta que sin él no existiríamos. Recalca que “hay que darle las gracias tanto en las buenas como en las malas”.

En su entrevista comentó: “No me siento abandonado por Dios a pesar de la situación, Dios mismo fue quien me ayudó a salir adelante, de igual manera estuve acompañado de un pastor en Honduras y otro en Estados Unidos, el cual me dijo “la vida sigue” (Entrevista a Eliberto, abril de 2024). Esto a propósito de que su esposa lo dejó por otra persona.

En varias ocasiones, su familia le comentó que regresara a Estados Unidos, pero él expresó que ya no quiso, porque para él “haber ido para allá tras el sueño americano, solo me hizo perder mi familia y el crecimiento de mis hijos”, y enfatiza “aún más el de mi hija”. Sigue relatando: “aun en la pobreza era feliz y en la actualidad no soy del todo feliz, pero tengo vida, trabajo y a Dios”. Finaliza diciendo “Dios siempre tiene un propósito en la vida, solo que a veces no sabemos reaccionar ante las situaciones que pasan en nuestro día a día” (Entrevista a Eliberto, abril de 2024).

En este punto, cabe igualmente traer las palabras del Papa Francisco en la misma encíclica *Fratelli Tutti*: “Los que emigran ‘tienen que separarse de su propio contexto de origen y con frecuencia viven un desarraigo cultural y religioso. La fractura también concierne a las comunidades de origen, que pierden a los más elementos más vigorosos y emprendedores, y a las familias, en particular cuando emigra uno de los padres o ambos, dejando a los hijos en el país de origen’ (FT 28).

Reafirma el Papa Francisco, el derecho a no emigrar, refiriéndose a que las comunidades de origen, los países propicien y tengan las mejores condiciones para sus habitantes, de tal manera que puedan permanecer en la propia tierra.

## **A manera de cierre**

En este trabajo, hemos partido de la categoría de territorio para comprenderla más allá de las fronteras, del espacio físico, sino más bien como un lugar teológico, que es espiritual, pero también político, social, económico y cultural, que moldea las experiencias de las personas migrantes y las encarna en cuerpos que también son territorios, pero que son, como un no lugar-nuevo lugar, de esa de forma dialéctica, como la nombra el Pe. Alfredo nos lleva a que el espacio fronterizo también sea considerado como un lugar epistémico, donde los cuerpos deberían ser reconocidos y pensados como sujetos, sí, “sujetados” por su fe y espiritualidad, humanidad y dignidad.

Las migraciones son un entramado complejo, que hoy más que nunca ante las crisis que existen en todos los órdenes (ambiental, económica, política, cultural, espiritual) ponen en jaque a los sistemas políticos y a las democracias de los países de origen. Pero no es la movilidad humana en sí misma un problema, adquiere ese tinte, por las crisis existentes que mencionamos y por el poder desmedido en cuanto a los imaginarios que se tienen acerca de las personas migrantes. Los diferentes tipos de autoridades político-administrativas deben comenzar por un proceso de sensibilización acerca del tema de la migración desde una mirada de derechos humanos.

Como expresa Pe. Goncalves: “La verdadera espiritualidad es necesariamente centrífuga. A partir del misterio central, irradia su resplandor en todas las direcciones, en una red espiral que se amplía en la medida exacta en que crea y recrea nuevos núcleos, listos a su vez para difundir indefinidamente la luminosidad original” (Gonçalves, 2023).

Este trabajo es apenas un insumo más para contribuir al debate de la migración como lugar teológico, a través de estos dos elementos analíticos que hemos considerado a lo largo del escrito -el territorio y el cuerpo como territorio- para reafirmar un compromiso, que debería ser intersectorial (de la academia, la iglesia, la policía, el Estado en general, las organizaciones de la sociedad civil, entre otras) para pensar, proponer, debatir y defender la idea que los cuerpos de las personas migrantes no son territorios en disputa, que pueden ser desechados, despojados, anular sus derechos; sino que se necesita hoy más que nunca una sociedad que esté fundada en la fraternidad y solidaridad social.

### **Referencias bibliográficas**

AUGÉ, Marc. **Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras.** México: Gedisa, Serie Antropología, 1998.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México.** México: Instituto Nacional Indigenista-Siglo XXI, 1997.

CABNAL, Lorena (25.01.2023). **Lorena Cabnal, sanadora maya: “La sanación es un proceso personal que se hace comunal”.** Entrevistada por María Ángeles Fernández. Disponible en: <<https://agenciapresentes.org/2023/01/25/entrevista-a-la-sanadora-maya-lorena-cabnal-la-sanacion-es-un-proceso-personal-que-se-hace-comunal/>> .

CASSIGOLI, Rossana. **Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano.** México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Editorial Gadisa, 2010.

CAVALCANTI DE ALCÂNTARA, Rafaela. El concepto de “cuerpo-territorio” como herramienta para analizar el impacto de la vigilancia biométrica en el espacio urbano: una propuesta epistemológica. **Revista Latinoamericana de Economía y Sociedad Digital**, v. 4, 2023.

CHAPELA, Ma. Consuelo; Rebeca Consejo. Cuerpo-Territorio. In: **Promoción de la salud y poder: Reformulaciones desde el cuerpo-territorio y la exigibilidad de derechos**, n. 94, UAM-X, 2010.

DE GENOVA, Nicholas. El espectáculo fronterizo de la victimización” del migrante. **Horizontes Decoloniales**, número 4, pp. 23-28, 2018.

FLICK, Uwe. **El diseño de Investigación Cualitativa**. Ediciones Morata, Madrid, 2015.

FRANCISCO. **Exhortación apostólica postsinodal ChristusVivit**, 2019.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**, 2020.

GIMÉNEZ, Gilberto. Identidades étnicas: estado de la cuestión. In: REYNA, Leticia (Coord.). **Los retos de la etnicidad en el siglo XXI**. México: Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 45-74.

GONÇALVES, Alfredo J. **“Evangelio” de la Pastoral de los Migrantes**, 2023. Disponible en: <[https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2025/02/GONCALVES\\_EVANGELIO-de-la-PMH\\_2023.pdf](https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2025/02/GONCALVES_EVANGELIO-de-la-PMH_2023.pdf)>.

GONÇALVES, Alfredo J. Espiritualidade (também) em saída, 2023. Disponible en: <[https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2025/02/GONCALVES\\_Espiritualidade-em-saida\\_2023.pdf](https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2025/02/GONCALVES_Espiritualidade-em-saida_2023.pdf)>.

GONÇALVES, Alfredo J. **Éxodo, Exilio, Diáspora**, 2024. Disponible en: <[https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2025/02/GONCALVES\\_Exodo\\_exilio\\_diaspora\\_2024.pdf](https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2025/02/GONCALVES_Exodo_exilio_diaspora_2024.pdf)>.

LECLERC, Eloi. **Exilio y ternura**. Madrid: Marova, 1987.

SEGATO, Rita Laura. **La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado**. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2013.

SMITH, Anthony D. **La identidad nacional**. Madrid: Trama Editorial, 1997.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Expert Committee on Cancer Pain Relief and Active Supportive Care**, 1990.

# 10



## **“¡MADRE, DAME TU PAN!”, UN CLAMOR QUE FUE ESCUCHADO** **Un clamor que transformó**

*Luz Elena Arozqueta Villeda*

### **1 La movilidad humana a través de territorio mexicano**

La movilidad humana es un fenómeno que se ha venido repitiendo constantemente durante la historia de la humanidad. Migrar, emigrar, desplazarse de un lugar a otro, cambiar de residencia, transitar, sea cual sea el nombre con el que nos refiramos<sup>1</sup>, es una práctica que se lleva a cabo bajo circunstancias mayoritariamente ajenas a la voluntad, que empujan a salir en búsqueda de condiciones de vida más favorables.

Las razones de la migración evidentemente cambian con el paso del tiempo de acuerdo con las circunstancias, aunque podemos observar que generalmente giran en torno a problemas económicos, políticos, sociales, ambientales o personales; es por ello, por lo que el tema migratorio reviste una vital importancia, ya que intervienen factores que vinculan constantemente a la persona

---

<sup>1</sup> Los términos y las categorías con los que se habla de la movilidad humana varían dependiendo del enfoque, sentido y la disciplina desde la cual se analiza. Por ello, aquí solamente menciono algunas de las palabras utilizadas de manera común y cotidiana, sin entrar a especificar si se trata de salida, entrada, temporal o permanente.

migrante en relación con el mundo, pero no necesariamente se hace la vinculación en el sentido inverso. Es este punto el que hace percatarse de que hoy en día el fenómeno mundial de la movilidad humana se tiende a obviar, ignorando no solo una realidad sino igualmente a la persona que es parte de ella.

En la actualidad, se vive en la inmediatez, en la practicidad y en el desapego conviviendo más con uno mismo que con quien nos rodea. Todo aquello que pueda sacar de la zona de confort o vivir situaciones de conflicto que suponga involucrarse, se evita. Por consiguiente, hay una falta de implicación y de comprensión hacia lo que acontece en el mundo y en esto, la compleja situación de la persona migrante se desvanece.

La salida de un país es una realidad complicada, es dejar atrás una vida, lo conocido, lo que es propio para embarcarse en una aventura que no se vislumbra fácil. Quien migra<sup>2</sup> tiene el propósito de establecerse temporal o incluso permanentemente en un territorio diferente al suyo; sabe lo que conlleva; no es ajeno a los riesgos y obstáculos que tendrá que encarar; empero, tiene la esperanza de que en el lugar de destino podrá tener las herramientas y posibilidades para conseguir una mejora substancial en sus condiciones de vida actuales.

Al hablar de movilidad humana se debe considerar también la dinámica en la que se lleva a cabo. En el caso de México, por ejemplo, esto comporta tener presente que, además de ser el corredor migratorio más transitado a nivel mundial, es una nación en la que se dan diversas dimensiones migratorias, presentándose como emisor, expulsor o de origen (lugar desde donde se parte hacia otro territorio); de tránsito (el paso temporal hacia destino); de destino (hacia donde se dirige quien migra y casi siempre es con idea de estancia temporal); de permanencia (no necesariamente se da por intención inicial e igualmente se produce al tramitar la solicitud oficial de estadía); de retorno (tornar voluntaria o

---

<sup>2</sup> Si bien son términos por más conocidos, creo oportuno señalar las diferencias entre las tres palabras que se refieren al desplazamiento. Migrar supone el movimiento de una persona o personas (se incluye los animales en este concepto) de un lugar a otro, ya sea país o región, de manera temporal o permanente. Emigrar es el movimiento de salida de personas de un país para vivir en otro e inmigrar se refiere a la entrada de personas en un país extranjero con el propósito de establecerse. En estos dos últimos hay una intención de permanencia.

forzadamente como es el caso de la deportación); y, en los últimos años deportador (expulsión del país).

Continuando con México y centrándonos en él como país de tránsito que es en la categoría en la que sitúo este artículo, se debe de tener en cuenta que la mayoría de las personas que ingresan y se desplazan por territorio nacional busca llegar a Estados Unidos. Hasta hace poco el contingente de entrada provenía de países de Centroamérica; no obstante, esto ha ido cambiando en los últimos años, dando paso a la recepción de personas de América del Sur, Europa, África. Es importante destacar en este punto que contabilizar la entrada de personas en situación migratoria irregular no es un tema sencillo y menos aun incorporando este incremento actual en los flujos migratorios, lo que ocasiona que varíen constantemente los datos y no se pueda hablar de un movimiento o circulación de origen establecido, ni tampoco de una cuantía regular, dificultando el poder disponer de información veraz y contrastable; aunque, también cabe mencionar que actualmente está siendo de gran ayuda el soporte de tecnologías avanzadas que intervienen en el monitoreo de redes sociales y plataformas digitales, así como en la utilización de drones, sensores y cámaras de vigilancia en las rutas migratorias y en puntos de vigilancia fronteriza.

En México se obtienen datos aproximados a través de las instituciones de la administración pública; de las agencias gubernamentales y fuerzas de seguridad en operativos de control y patrullaje; de los albergues; de los puntos de asistencia médica o legal; de asociaciones civiles o eclesiales de ayuda y de acompañamiento. Parahacernos una idea, de acuerdo con fuentes oficiales, el panorama de entrada migratoria irregular en 2023 fue el siguiente:

Según la Secretaría de Gobernación de México (SEGOB), aproximadamente 686.732 personas en situación migratoria irregular se presentaron ante las autoridades mexicanas al ingresar al país entre enero y noviembre de 2023.

De estas, tres de cada diez provenían de Centroamérica, una proporción similar a la representada únicamente por los venezolanos. En este período, también se observó un notable aumento en el número de migrantes ecuatorianos,

muchos de los cuales buscaban refugio ante la creciente ola de violencia que afecta a su país desde hace meses. A pesar de la diversidad de orígenes, el destino final de gran parte de los participantes en las denominadas caravanas de migrantes es Estados Unidos.

En total, la SEGOB registró alrededor de 178.000 llegadas de inmigrantes hondureños y guatemaltecos a México durante los primeros once meses de 2023. Casi un cuarto de ellos, unos 44.242 ciudadanos, fueron deportados o recibieron asistencia para retornar a sus países de origen (Chevalier, 2023).

Por otro lado, los datos de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) señalan que en 2023 la cifra de personas en situación migratoria irregular fue de 782,176 personas, lo que implica la mayor alza hasta ahora registrada, superando en un 77% lo registrado en 2022:

En el caso del número de migrantes en situación irregular que salen, llegan, transitan y permanecen en México (ya sea temporal o permanentemente) se alcanzaron niveles nunca antes vistos en 2023, después de lo que ya fueron años récord en 2021 y 2022. Entre estos flujos se encuentran un gran número de mujeres (incluidas mujeres embarazadas y lactantes), niños/as (incluidos niños no acompañados y separados), miembros de pueblos indígenas, personas que viven con discapacidades y enfermedades crónicas, personas LGBTQ+ y otras poblaciones en situaciones complejas de vulnerabilidad (OIM, 2023, p. 2).

Además de estos datos, en el tránsito migratorio por México debe de analizarse las características específicas que presenta, como es el de las rutas migratorias que van de la frontera sur hacia la frontera norte del país, encontrándose entre ellas el corredor del Golfo (Veracruz, Tamaulipas), la ruta del Pacífico (Oaxaca, Guerrero, Michoacán, Jalisco) o la ruta del Centro (Ciudad de México, Querétaro, San Luis Potosí). Así también, atender al modo en el que se lleva a cabo el desplazamiento siendo que se tiende a combinar trayectos a pie con la utilización de trenes de carga, de automóviles y de autobuses. Es entonces, que al tener

varios elementos de análisis se conoce todo aquello que afronta quien tiene que cruzar por territorio mexicano, reconociéndose, lamentablemente, como una vivencia por demás deshumanizante y dolorosa. Se sabe que no importa la ruta que se elija ni el medio bajo el cual se desplazará la persona que migra, que siempre estará en un permanente estado de indefensión y vulnerabilidad. Tendrá que resistir ante las condiciones climáticas de los lugares por los que pase; a la falta de alimento y bebida; a condiciones higiénicas inexistentes o deplorables; y, sobre todo, a la soledad, miedo e incertidumbre consciente de que se topará con engaños, robos, extorsión, secuestro, violencia sexual, trata, como algunos de los ejemplos, que son prácticas controladas y ejecutadas con total impunidad y apoyo de autoridades corruptas, por parte del sicariato, crimen organizado, carteles, bandas delictivas, autoridades, polleros o coyotes.

Por si esto no fuera poco, la persona migrante se verá inmersa en una narrativa que le presenta como un riesgo para la economía, la cultura y la seguridad del país por donde transita y al que pretende llegar, y que es reforzada por los medios de comunicación y discursos políticos excluyentes, xenófobos y discriminatorios. Esto le impactará en una política de fronteras represiva e indigna que marca claramente una tendencia arbitraria y prejuiciosa. Todo esto le atrapa en un círculo sin salida, fronteras que no solamente son físicas sino también simbólicas que le señalan y le recuerdan constantemente la narrativa social de rechazo y no pertenencia en la que se le ha encasillado, aunado a las adversidades y sufrimiento con lo que tiene que lidiar.

Sin embargo, a pesar de todas las vicisitudes y trato degradante al que se enfrenta la persona que migra, mantiene la esperanza de obtener en algún momento y en algún lugar el reconocimiento de sus derechos y que éstos sean respetados comenzando con la recuperación de su dignidad. Así, cuando asoma una cara amable en la ruta, la desolación se ve compensada por el encuentro con ese buen samaritano<sup>3</sup>, que sin conocerle le hace ver que tal vez se sienta solo pero no lo está, que tiene valor y es digno de atención:

---

<sup>3</sup> Haciendo eco a la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37).

[...] nuestra sociedad, nuestras comunidades y relaciones no están permanentemente rotas. Podemos restaurarlas. Y todo puede comenzar con llegar al otro, quienquiera que sea, en cualquier estado en que se encuentre. Podemos decidir que no dejaremos que nadie, ni ninguna circunstancia, disminuyan nuestra humanidad o la de otra persona (Hanvey, 2020).

Sí, la persona migrante en tránsito por México antes incluso de iniciar el viaje ya está herida por todas aquellas circunstancias que le han llevado a marchar, carga con mucho y lo transporta consigo, pero, la parábola del buen samaritano en el mundo contemporáneo se hace evidente ante quien pasa por la ruta de Veracruz, ya que coincidirá con quien se detuvo un día para atender al hermano y a la hermana en el camino, levantarle, curar sus heridas, alimentarle, acogerle. Ese buen samaritano se materializa en un grupo de mujeres mexicanas, originarias de la localidad de Guadalupe (La Patrona), ubicada en el municipio de Amatlán de los Reyes, en el estado de Veracruz, que son conocidas con el sobrenombre de Las Patronas y que hace reflexionar profundamente acerca del sentido y significado real de acoger al prójimo<sup>4</sup>.

## 2 Las Patronas miran y escuchan

En el análisis de la movilidad humana se llega a apreciar varios elementos que confluyen y dan sobre ella una visión más amplia y que pueden llegar a aportar una perspectiva esperanzadora. Por ejemplo, hay personas que, sin desplazarse, acompañan y forman parte de las mismas vivencias de exclusión y de invisibilización a que se somete a quien migra. Entre ellas, se encuentran justamente Las Patronas, esas mujeres que en febrero de 2025 celebrarán 30 años de llevar a cabo lo que ellas, de una manera orgullosa y sencilla, denominan su labor humanitaria, brindando comida, agua, refugio y ropa a las personas que con el anhelo de alcanzar el “sueño americano”, pasan por su población rumbo a Estados

---

<sup>4</sup> En *Fratelli tutti* el papa Francisco se sirve de la parábola del Buen Samaritano para invitarnos a reflexionar sobre cuál es el sentido del prójimo, reconociendo la intrínseca dignidad del hermano caído, lastimado, ignorado y abandonado en el camino, y el papel del prójimo dispuesto a sanar sus heridas.

Unidos. Son ellas, ese rostro de aliento que no únicamente expone el crudo escenario de la migración en tránsito por México, sino también la realidad en la que viven las mujeres de comunidades rurales, donde se enfrentan a condiciones de desigualdad y de marginación. En la población donde viven Las Patronas, el acceso a servicios médicos de calidad, a la educación, a oportunidades laborales, a vivienda digna y adecuada, es poco más o menos que una quimera; y, aunado a esto, se convive con la presencia de un ambiente machista y patriarcal; por lo que, no es extraño que las mujeres que han nacido o que viven en este entorno sean educadas y pensadas para casarse, procrear, atender a la familia y trabajar para ella. Esto, trae como consecuencia que la deserción escolar de niñas y jóvenes sea muy alta, ya que son condenadas a servir en las “tareas del hogar” desde muy temprana edad. Las oportunidades para poder salir de esta situación son casi nulas; así que, el saber y tener que cocinar, no es una opción voluntaria, sino que es parte irremediable de esa programación e identificación social y cultural de género a la que están sometidas. No obstante, es precisamente esa tarea, la de cocinar, la que sirvió a Las Patronas como una herramienta para dar la vuelta al sistema sociocultural establecido que las relega y que pretende acallarlas.

Haciendo un poco de contexto para entender la cocina como ese factor clave en la transición de la vida de Las Patronas, las situó en el 14 de febrero de 1995 cuando, sin proponérselo, se toparon por primera vez con la imagen de la migración. Ese día, dos muy jóvenes patronas fueron enviadas por su madre, Doña Nila, a comprar leche y pan para el desayuno y de vuelta a casa caminando al lado de las vías del tren, se oyó el grito que demandaba ayuda por parte de las personas que iban trepadas encima del tren de carga apodado *La Bestia*<sup>5</sup>. “¡Madre, dame tu pan!” fue la frase que las hizo prestar atención. En estas palabras había la petición de

---

<sup>5</sup> *La Bestia* es el nombre que popularmente se ha dado a los trenes de carga en México. Esos trenes no están diseñados ni adecuados para el transporte de personas; sin embargo, como van uniendo rutas que cruzan el país desde el sur hasta el norte, han sido utilizados como un vehículo de transporte por las personas migrantes cuya intención es llegar a Estados Unidos, principalmente de origen centroamericano. El viaje se lleva a cabo en la parte superior de los vagones o entre ellos, lo que hace que se considere un trayecto de alta peligrosidad.

algo concreto, pero también supieron percibir tal vez el dolor, el desconsuelo, la incertidumbre, la desesperanza, entremezclado con el anhelo y el deseo de un futuro mejor. Esta llamada caló en ellas, las hizo detenerse y en cuestión de segundos hicieron suyo ese clamor. Atendieron, sin dudar y sin pensarlo demasiado, al reclamo, dando lo que traían de alimento y se dirigieron a su casa para contar lo acaecido, satisfechas, aunque al mismo tiempo temerosas de ser reprendidas, ya que regresaban con las manos vacías y no es que vivieran con holgura. Sin embargo, Doña Nila, alabó su acción y decidió que, si alguien tenía hambre, ellas, sin saber cómo, iban a socorrerle.

Doña Nila, esa mujer callada que ha trabajado desde niña en el campo y en la casa, es la que, sin ser consciente en ese momento de lo que desencadenaría su disposición a ayudar, dio inicio a una gran historia de fraternidad, de amor, de solidaridad. Ejemplificó lo que es verdaderamente comprometerse a tender la mano y mirar hacia el prójimo; además de que con ella los rostros de muchas mujeres más surgieron de la penumbra entre los fogones hacia los rieles, hacia el mundo. Se organizaron para conseguir alimentos que cocinar y así poder ir hacia las vías del tren para esperar que pasará *La Bestia* y darles lo que habían preparado de comer y de beber a las personas migrantes. A partir de entonces captaron una realidad que les era ajena. No sabían lo que era la migración, qué era una persona migrante, por qué migraban, hacia dónde iban y para qué. Poco a poco fueron conociendo la problemática existente en los países de origen de quienes pasaban por su comunidad y entendieron las razones que tenían para salir y aventurarse en ese viaje, comprobando también el peligro que comportaba y a lo que se exponían continuamente.

Enfrentarse a esa realidad no fue fácil y menos aún porque en su comunidad, en su familia y en su círculo de amistades no fue bien recibida su iniciativa, ya que se consideraba que estaban desatendiendo como mujeres sus obligaciones familiares aparte de que la percepción de la persona migrante comenzó a tornarse negativa y las acusaban de realizar una acción contraria a la ley al ayudar a “criminales”. Así, durante los primeros años tuvieron que lidiar con ello además de con los sectores eclesial, político y de gobierno. Pero, no desfallecieron y siguieron con más ahínco y

entrega mientras el flujo de migrantes que cruzaban por su poblado Guadalupe La Patrona iba en aumento. Ese incremento, hizo que trabajaran más y no se conformaran con lo poco que tenían. Vieron la forma de obtener más recursos para que nadie se quedara sin alimentos, consiguiendo apoyo primero de personas y de grupos cercanos y mientras más se iba conociendo su labor también de pequeños y grandes comercios, mercados, universidades, etc... Tuvieron que reorganizarse y coordinarse para no descuidar a sus familias<sup>6</sup> y estar a tiempo en la cocina para cocinar y preparar las bolsas de alimentos destinadas a las personas migrantes y entregarlas en cuanto *La Bestia* pasara por su población.

Al principio utilizaban la pequeña cocina de su casa y posteriormente habilitaron un área más amplia junto a la cual más tarde se instaló un comedor y años después construyeron el albergue con capacidad para 30 personas. Y es que el trasfondo de las cuatro palabras “¡Madre, dame tu pan!”, se quedó en ellas; ese clamor que dicho y captado desde la fragilidad produjo fortaleza, resistencia, tenacidad, determinación y mucho amor. Esa frase las interpeló y las sensibilizó ante el sufrimiento, acompañándolas por siempre en todo el proceso que realizan para alimentar y asistir a las personas migrantes, atendiendo a la invitación a servir, a la compasión, a amar como Jesús amó, reconociendo el rostro de Cristo en cada persona migrante dando sentido al pasaje neotestamentario, “Tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis” (Mt 25,35).

Ellas atienden al llamado del papa Francisco que pide asistir a quien migra entorno a cuatro verbos: acoger, proteger, promover e integrar, diciendo que:

Cada forastero que llama a nuestra puerta es una ocasión de encuentro con Jesucristo, que se identifica con el extranjero acogido o rechazado en cualquier época de la historia (cf. Mt 25,35.43). A cada ser humano que se ve obligado a dejar su patria en busca de un futuro mejor, el Señor lo confía al amor maternal de la Iglesia. Esta solicitud ha de concretarse

---

<sup>6</sup> Sabían que si querían continuar atendiendo a los migrantes debían de conciliar la actividad elegida libremente con la que les venía impuesta. De lo contrario provocarían una situación de conflicto que les impediría seguir su labor humanitaria.

en cada etapa de la experiencia migratoria: desde la salida y a lo largo del viaje, desde la llegada hasta el regreso. Es una gran responsabilidad que la Iglesia quiere compartir con todos los creyentes y con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, que están llamados a responder con generosidad, diligencia, sabiduría y amplitud de miras — cada uno según sus posibilidades— a los numerosos desafíos planteados por las migraciones contemporáneas (Francisco, 2018).

Las Patronas hacen vivos estos cuatro verbos desde el instante en que se detuvieron frente a *La Bestia*, desencadenando un actuar valiente a través de una mirada y escucha amorosa que se replica en el espacio físico donde se reúnen para cocinar. Ya que, desde ahí, es el lugar desde donde se responsabilizan y solidarizan con las personas migrantes; ahí donde son ellas, donde hablan de todo lo que les acontece, de sus preocupaciones y de sus logros; es ahí, entre confidencias y fogones, que ríen, bailan, cantan, cocinan. Y, también es desde ahí, donde siempre han tenido claro que no se puede pasar de largo ante el sufrimiento; por ello, siguen actuando en la recomposición de un mundo malherido por la indiferencia, gracias a un clamor que, al escucharse, transformó vidas, percepciones e historias.

### **3 Un clamor que transformó**

La tarea que realizan Las Patronas les permitió conocer de cerca un escenario diferente al que estaban acostumbradas, la migración comprendida desde las circunstancias y las condiciones de quien se ve forzado a migrar. Y, es ahí donde al percatarse de la negación de los derechos de la persona migrante, del trato indigno e inhumano a que es sometida, de la violencia, los peligros y amenazas a los que se enfrenta antes, durante y después de migrar, que descubrieron que ellas, como mujeres en su comunidad también eran parte de un colectivo socialmente olvidado y violentado. Ellas, que luchaban para que la y el migrante no fuera marginado y sus derechos fueran reconocidos, ellas que veían el rostro sufriente de la migración, no veían el de ellas ni se daban cuenta de que sus derechos y su propia valía no era reconocida. Es entonces cuando advirtieron que, a

pesar de ser atacadas, incomprendidas, forzadas a elegir entre lo que querían hacer y lo que supuestamente “debían de hacer”, no habían cedido, resistieron y siguieron adelante con su proyecto, rompiendo con los moldes sociales y culturales que pretendían invalidarlas. Mujeres sororas que se hermanan en la doloridad<sup>7</sup>, ya que el dolor identifica, une, se comparte, y sin duda, transforma:

[...] Doloridad acarrea, en su significado, el Dolor provocado por el Machismo en todas las Mujeres, destaqué que cuando se trata de Nosotras, Mujeres prietas, hay un agravante en ese Dolor, agravante provocado por el Racismo. Racismo que viene de la creación Blanca para el mantenimiento del Poder... Y el Machismo es Racista. Ahí entra la Raza. Y entra el Género. Entra la Clase. Sale la Sororidad y entra la Doloridad (Piedade, 2021, p. 55-56).

Esta es la manera en que el acto de cocinar subvirtió el sistema de dominio masculino y mirada patriarcal al que se encuentran sujetas las mujeres en su población (y fuera de ella) al oponerse a las normas tradicionales que las relega a la cocina como parte de las labores domésticas y de cuidado familiar que “les corresponden”. Esa tarea de subordinación femenina las hizo tomar el control en y desde la cocina, empoderarse y apoyarse entre ellas en esa sororidad que evidenciaron suya. Luchar por ganar su lugar, del mismo modo que salen a las vías del tren a repartir bolsas con alimento, atender a los migrantes, brindarles un techo y un plato de comida, enfrentarse con autoridades de gobierno y eclesiales o con la sociedad, que ha intentado frenarlas. Todo esto las llevo a trasgredir los patrones impuestos, los roles de género restrictivos y discriminatorios y las actitudes xenófobas, hasta llegar a ser portadoras de un cambio en las creencias y comportamientos, durante mucho tiempo enraizados y anquilosados.

La cocina se convirtió en una herramienta para la resistencia y las liberó. Consiguieron redefinir el papel de mujeres a las que les limita su origen, su entorno geográfico, su contexto. Hicieron

---

<sup>7</sup> El término y concepto de Doloridad nace con la filósofa brasileña Vilma Piedade, que al definirlo dice que no debe entenderse como un opuesto a la Sororidad, sino como un complemento crítico a ésta.

suyo su espacio cuando miraron al migrante y cuando se miraron a ellas mismas. Cuando se percibieron y se comprendieron mejor en el dolor:

Que doloridad pueda definir lugar de afecto y razón, de emoción y reflexión y señalar lo que podemos darnos unas a otras (incluyo aquí a toda la humanidad en una nueva y más completa idea de comunidad) en el escenario de la miseria espiritual y material que pende sobre todos nosotros hoy, es lo que esperamos (Piedade, 2021a, p. 8).

Repararon en que más allá de su corporalidad, estaba su corporeidad, es decir, no ser parte del constructo social ni de la cosificación establecida, sino ser ellas construyendo su propia identidad. Su cuerpo, como el de las personas migrantes hablaban desde su experiencia revelando el rechazo y el desapruebo para descubrirse fuertes, valientes, libres, sanadas. Al encontrarse con el hermano y con la hermana, se encontraron con ellas. Corporeidades segregadas que convergen y se tornan reconocibles entre ellas ante la acción solidaria y fraterna:

La construcción del cuerpo de hombres y mujeres y la construcción del poder es distinta en una sociedad solidaria y equitativa que en una sociedad dominadora, desigual y patriarcal. El cuerpo es el eje nuclear de todo lo que pensamos, de todo lo que hacemos y es el espacio vital (Rojas, 2017, 16:43 min.).

Las Patronas se conmovieron ante la realidad de la migración y “tocaron” la fragilidad de esos cuerpos, que en ese acto les hizo presenciar la suya:

[...] el cuerpo revela también lo más íntimo de nosotros: nuestra vulnerabilidad, las heridas de nuestra carne. Al mismo tiempo, a través del cuerpo se revela también nuestra trascendencia, la imagen de lo divino en nosotros. Por ello, el cuerpo entero necesita entrar en contacto con el otro. Ese cuerpo que no es nuestro, revela una identidad otra, y al mismo tiempo, nos ayuda a descubrir lo que no hemos

podido apreciar en nuestro propio 'yo'. Las manos del otro pueden curar nuestras heridas, nuestras manos, pueden curar las suyas. Estos cuerpos que se encuentran no sólo se ven, también se tocan, y en el acto de tocarse trascienden (Meléndez, 2016, p. 385).

Esos cuerpos que se encontraron uniéndose en la vulnerabilidad, se asemejaron suscitando cercanía, entendimiento, entrega y amor. Cuerpos todos:

que se desplazan, cuerpos que son agredidos, cuerpos que son despreciados, cuerpos doloridos, cansados y esperanzados, cuerpos que tienen identidad y cuerpos que la pierden, cuerpos que dan la mano, que cocinan, que bailan, que escuchan y miran, que subvierten las prácticas hegemónicas como una forma de resistencia y liberación (Arozqueta, 2022, p. 162).

Esto es lo que ellas comprendieron al desafiar un sistema opresor, machista, patriarcal y excluyente, retando a un cambio de narrativa en la que se establece que ellas tienen poco o nada que decir, a una -narrativa- de igualdad, visibilización y de justicia liberadora. Sí, las personas que migran tienen derecho a tener derecho y ellas como mujeres, también. Por esta razón en lo ordinario de su vida, en la cocina, en el albergue, en los rieles por donde pasa *La Bestia*, rechazan los estereotipos y las injusticias, reivindicando los derechos humanos de quien migra, al tiempo de los derechos con rostro de mujer.

Así, yendo en contra de los estereotipos que pretenden marginarlas, al involucrarse y comprometerse en su lucha como mujeres y en apoyo a la compleja realidad de la movilidad humana en México, transmiten en los alimentos destinados a cuerpos que como los de ellas también importan<sup>8</sup>, no únicamente un ejemplo vivo de servicio fraterno, sino de empoderamiento y de sororidad. Un sentir, un actuar donde se perfila un *lugar de encuentro*.

---

<sup>8</sup> Judith Butler al referirse a cuerpos que importan dice que no todos los cuerpos son reconocidos como tales en el contexto social, es decir, que no todos los cuerpos importan ya que su importancia/reconocimiento está supeditado a las normas de género y de poder.

## 4 Lugar de encuentro

Partiendo desde el presupuesto de que la teología requiere estar continuamente en comunicación con otras disciplinas, con otros ámbitos del saber y lo que es más importante, que es preciso que se muestre acorde a las realidades, a las vicisitudes y a los desafíos constantes de los acontecimientos y de las circunstancias contemporáneas; es, como podemos reconocer la movilidad humana en todas sus variantes y características, como una de esas realidades complejas que impulsa y provoca a la teología a reflexionar y actuar. De ahí que, el abrazar la experiencia, la historia y la realidad de la migración desde la visión de la teología migrante, permita dar respuesta desde principios como justicia social, solidaridad, hospitalidad, teniendo como premisa principal el respeto a la dignidad humana. Desde este enfoque, la teología migrante, en tanto conocimiento y acción, demanda comprometerse y enfrentarse al mismo tiempo que acompañar, ya que dar respuesta significa no solamente interpretar, sino proporcionar las herramientas que contribuyan a dignificar a la persona migrante. Por ende, responder a las necesidades de las personas migrantes, requiere de “esos” lugares donde se dé la experiencia viva, ese “encuentro”, es decir, lugares donde se hace presente Dios, lugares que revelen los Signos de los tiempos... Signos que en América Latina piden justicia y derechos ante una realidad de injusticia social, violencia estructural y deshumanización endémica.

Es aquí donde Las Patronas irrumpen transformando y dejándose transformar. Al mismo tiempo que plantan cara a los constructos sociales y culturales dominantes, se esfuerzan en brindar ayuda a las personas que transitan por territorio mexicano, aunque sea en un pequeño tramo de su camino, mostrando a través de los alimentos ese *lugar de encuentro*. Ese lugar donde la corporalidad femenina y la cocina se revelan como lugar de resistencia y de solidaridad, reconociendo presupuestos teológicos que propician justamente una reflexión teológica relevante para un mundo actual en torno a las mujeres y a la migración. Ya que es a través del alimento que se da cuenta de la solidaridad, de la comunión, de la corporeidad, de la sororidad, de la fraternidad, de la compasión, de la opción por los pobres, de un nosotros.

Las Patronas comparten, parten y reparten con amor y gratitud en un espacio en el que cabe todo mundo, sin diferencias, sin discriminaciones, ese lugar en el que el otro, el que es acogido, alimentado, cuidado, se convierte en uno mismo, evocando la bondad y generosidad divina. Pues, la conexión profunda entre la cotidianidad de comer, dar y compartir alimentos como nutrimento fraterno y la experiencia sacramental es un acto de comunión que permite experimentar y celebrar la presencia de Dios:

Alimentar implica ir más allá de uno mismo para responder al hambre del otro, y en este acto crear un espacio de verdadero *convivium* que revela nuevas capas de significado de uno mismo en tanto constituido por el otro. La palabra *convivium*—en español, *convivir*— es la doble noción de vivir con. Significa crear un espacio colectivo común, inaugurado por un gesto de hospitalidad que le ofrece nutrimento al otro. Al crear un espacio de convivencia, la alimentación escenifica una dinámica de intercambio de dones: consistente en dar, recibir y devolver el don en señal de gratitud, amistad y reciprocación. Si la alimentación hace que todo esto sea posible, con más razón el compartir eucarístico que revela el Ser como intrínsecamente relacional. Se cree en la Eucaristía como *sacrum convivium*: Dios ofrenda hospitalidad transformándose en alimento y coexistiendo con el otro. Esta acción eucarística divina-humana abre un tiempo y un espacio de discipulado en donde ya no haya hambre física ni espiritual (Méndez, 2022, p. 170).

Es, por tanto, en esa acción de compartir los alimentos de Las Patronas que se hace tangible la manifestación de Dios emergiendo la imagen de la comensalidad (Boff, 2007), ese concepto que describe a modo general el acto que significa comer y beber juntos, pero que apunta más allá, a la referencia directa de la familiaridad y de la hospitalidad. Ahí, se visualiza ese *lugar de encuentro*, ese *locus theologicus*, ya que, esa experiencia humana es la que permite reflexionar teológicamente la presencia del Cristo migrante. Porque, es ahí desde ese contexto, que Dios se hace presente; en el quehacer amoroso de Las Patronas; en el cómo hacen frente y viven el reto de la migración; en el estar junto a los migrantes

conviviendo con su cruz y su dolor; en el tratar de encontrar y dar sentido a los desafíos actuales; y, no nos olvidemos, en el atisbar un destello de consuelo, pues desde antes de cocinar ya tienen dispuesta la mesa y el corazón. Una mesa que ya piensan abierta, incluyente, en la que se pretende dar un sentido de comunidad y de pertenencia haciendo prevalecer la afirmación de la dignidad de la persona, aunque esa mesa no siempre está en un sentido literal<sup>9</sup>. Y es que, cuando cocinan convidan a la mesa compartida que trasciende la acción de comer juntos, ya que la mesa se prepara para hacerla visible con esa mirada y escucha fraterna y compasiva, ya sea en el albergue como en los rieles donde se materializará para quienes van encima de *La Bestia*.

En definitiva, la mesa, tangible o no, con o sin comensales sentados alrededor, es la expresión de la hospitalidad, de la acogida y de la inclusión en la que se entrevé la esperanza para la construcción de “otro mundo posible”<sup>10</sup> en el que las concepciones sociales y culturales degradantes y absurdas llegarán a ser eclipsadas a favor de condiciones más justas y equitativas, de conformidad con los principios evangélicos hacia quienes, como algunas (muchas) veces ellas, están en las periferias e ignoradas bajo el peso de estructuras deshumanizantes.

A estas mujeres, les bastó un instante para mirar y escuchar al migrante, al hermano, abriendo sus corazones y desde ese momento continúan dejándose empapar de la experiencia migrante, recibiendo de primera mano lecciones de fortaleza, de coraje, de amor y de compasión, que ellas a su vez, no han dejado de transmitir.

## Conclusión

Estamos ante un mundo en el que se convive con una marcada indiferencia hacia las preocupaciones y las necesidades de quien

---

<sup>9</sup> Aquí, cabe recordar que acogen, dan alimento y bebida en su albergue, aún y cuando el inicio de su labor humanitaria se dio en las vías del tren y de ahí se fue a la cocina para regresar una y otra vez a ese lugar donde ellas miraron, escucharon y atendieron.

<sup>10</sup> La idea de “otro mundo es posible” resuena con las ideas de teólogos de la liberación como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Jon Sobrino, quienes enfatizan en la necesidad de transformar las estructuras injustas de la sociedad, trabajando por un mundo más justo y equitativo, en línea con los principios del Reino de Dios.

nos rodea, siendo la movilidad humana justamente una de aquellas cuestiones que la sociedad en general tiende a rechazar o a ignorar. Las causas y las consecuencias del desplazamiento parecieran no tener un espacio digno dentro de la agenda pública y social; y, las narrativas que se han construido alrededor, y que son las que van tomando cada vez más lugar en la sociedad, son aquellas que instalan social y culturalmente, temor, racismo y xenofobia. Por ende, los prejuicios y estereotipos negativos no permiten acercarse a entender lo que impulsa a las personas a dejar su país ni tener en cuenta que la migración en un contexto latinoamericano no es nada fácil.

Empero, es esencial detenerse a reflexionar que la persona migrante se enfrenta a grandes retos y desafíos desde su país de origen, situación que se acrecentará durante su travesía; y, que la decisión de emigrar viene condicionada y obligada por razones económicas, políticas, sociales o ambientales que vive en su país. La realidad del tránsito migratorio por México es que es una experiencia cargada de peligros y dificultades donde las políticas migratorias, la violencia, el control del crimen organizado, la impasibilidad social, y las actitudes hostiles, fomentan un escenario inhumano y deshumanizante.

No obstante, migrar se concibe en muchos casos como una oportunidad esperanzadora para quienes viven atrapados en un sistema de exclusión cuya realidad es la pobreza, el hambre, el miedo, las guerras o la falta de libertades y de derechos. Por ello, el migrar puede llegar a ser para algunas personas, una acción “liberadora” ya que representa el anhelo de alcanzar una forma de vivir más digna y humana, a pesar de que esa acción de liberación lleve a transitar por un camino (en sentido literal y también figurado) demasiado complicado y cruel desde antes de llegar a emprenderlo.

Pero, la solidaridad también constituye parte del trayecto y su presencia se materializa como una tregua en un pequeño y apartado lugar del temible trayecto migratorio mexicano, a través de Las Patronas, esas mujeres fuertes y sororas que al lado de los rieles y entre los fogones, permiten vislumbrar un mundo más abierto, justo, equitativo e incluyente, aunque su entorno próximo, así como la opinión social intente descalificar y detener su actividad.

La labor humanitaria de Las Patronas muestra la grandeza de actuar con amor, amor que se comparte; siendo ahí que se refleja la transformación que ellas han tenido y que han provocado gracias a haberse detenido un día ante el clamor que apelaba su atención. El mirar y escuchar les permitió experimentar una conexión con el rostro del dolor y del desaliento y ese rostro les hizo mostrar compasión y fraternidad, al mismo tiempo que las hizo reconocerse en la fragilidad y en el padecimiento resultado de una cultura machista y patriarcal dominante, subvirtiendo la manera en que sus cuerpos como los cuerpos de los y las migrantes, son comprendidos y valorados.

Este reconocimiento transformador es propicio para llevar a cabo una reflexión teológica desde la movilidad humana como ese medio que permite visualizar y hacer palpables *lugares de encuentro*, en los que se revela un Dios presente y activo. Por ello, he querido mostrar como la relación de Las Patronas con las personas migrantes y con ellas, se da a través de los alimentos como *lugar de encuentro*, en esa mesa compartida, en la comensalidad que hace patente el modo en el que ellas acompañan y viven el reto de la migración, presenciando lo que las llevó a una mayor comprensión de sí mismas y de su vida, enseñando que no se debe juzgar jamás la necesidad de sobrevivir y que hay que luchar por una transformación en la mirada y en la escucha hacia los demás. Su actuar, que dio comienzo entre la cocina y los rieles para esperar a las personas migrantes y brindarles alimentos, permite dirigir la atención no únicamente hacia el contexto, las perspectivas, el impacto y los desafíos del fenómeno migratorio, sino también hacia la exclusión y el olvido en que la vida de mujeres, en este caso de poblaciones rurales, se desarrolla.

Que este encuentro, por tanto, permita ver y ser la cara esperanzadora para todos y todas las personas que se encuentran en situación de vulnerabilidad, siendo capaces -y valientes- de detenernos, mirar y escuchar, ante el grito de “¡Madre, dame tu pan!”.

## Referencias bibliográficas

AROZQUETA, Luz Elena. **Bocados de amor y de esperanza: Una lectura teológica del documental “La cocina de Las Patronas”**. Tesis de Maestría. Universidad Iberoamericana, México, 2022.

BOFF, Leonardo. **Virtudes para otro mundo posible III**. Comer y beber juntos, y vivir en paz. Santander: Sal Terrae, 2007.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan: Sobre los límites discursivos del “sexo”**. Argentina: Paidós, 2002.

CHEVALIER, Stéphanie. **Migración irregular**. 2023: aumento de llegadas de migrantes a México en ruta hacia EE. UU. Statista. 26 de enero de 2024. Disponible en: <<https://es.statista.com/grafico/16470/migrantes-registrados-y-devueltos-en-mexico/>>.

Francisco. **Acoger, proteger, promover e integrar a los emigrantes y refugiados**. Mensaje para la jornada mundial del migrante y del refugiado. Roma, 2018.

HANVEY, James, SJ. **El buen samaritano: la vida con diferentes viajeros**. Una reflexión sobre Fratelli tutti. Jesuits Global. 27 de octubre de 2020. Disponible en: <<https://www.jesuits.global/es/2020/10/27/el-buen-samaritano-la-vida-con-diferentes-viajeros/>>.

MELÉNDEZ, Luis Gustavo. **Octavio Paz: el poema y sus epifanías. De camino a una teopoética**. Tesis de doctorado. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2016.

MÉNDEZ, Ángel F. **Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria**. México: Alios Ventos, 2022.

OIM. **Estadísticas Migratorias para México. Boletín Anual 2023**. Organización Internacional para las Migraciones. Disponible en: <<https://mexico.iom.int/sites/g/files/tmzbdl1686/files/documents/2024-03/estadisticas-migratorias-2023.pdf>>.

PIEIDADE, Vilma. **Doloridad**. São Paulo: Mandacaru, 2021.

ROJAS, Marilú. La construcción del cuerpo en Antropología y teología del cuerpo de las mujeres. I Congreso Continental de Teología Feminista. YouTube. 01.03.2017. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=ILbwLmQBMFc>>.

# 11



## **LA CENTRALIDAD DE LO MARGINAL** **Las espiritualidades de la resistencia,** **vividas desde las marginalidades**

*Conrado Zepeda Miramontes*

### **Introducción**

En las lógicas humanas, lo central en las sociedades capitalistas actuales son los valores de éxito, prestigio y eficiencia, entre otros, como normas que ayudan a vivir una vida en plenitud. Conseguir esto, en ocasiones, nos lleva a dinámicas de autodestrucción, enfermedad y a la pérdida de las experiencias que nos redimen como seres humanos. Por el contrario, en la lógica de Dios, los parámetros son distintos, donde lo marginal al mundo es central en los caminos divinos.

Existen numerosos grupos en estas marginalidades-centrales: los pobres, las comunidades negras e indígenas, las diversidades sexo-genéricas, las viudas y los huérfanos, los enfermos y las migraciones forzadas y en situación de vulnerabilidad, entre otros muchos grupos. Dentro de las migraciones forzadas, que de por sí es un grupo en gran vulnerabilidad, existe otro subgrupo: los migrantes desaparecidos en su ruta y sus familias que sufren su pérdida. La desaparición de migrantes es una realidad marginal poco visibilizada y es, indudablemente, un lugar teológico donde Dios nos clama y reclama.

El fenómeno de las desapariciones de personas en situación de migración en México es un lastre colectivo que lacera la vida de miles de familias de diversas partes del mundo. La desaparición es abrupta y el dolor intenso, genera condiciones infrahumanas en sus familias y amigos. Desde esta preocupante realidad, han surgido varios grupos de madres, esposas, mujeres y algunos hombres, todos ellos marginales, que se han conformado como colectivo para buscar a los migrantes desaparecidos. Hay varios colectivos de madres centroamericanas en búsqueda de sus desaparecidos, que hacen caravanas de indagación a México, para encontrar algún indicio que los lleve a su localización. Entre ellos están el Comité de Familiares de Migrantes Fallecidos y Desaparecidos (COFAMIDE) de El Salvador y el Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos de El Progreso (COFAMIPRO) de Honduras, entre otras.

Estas madres en búsqueda, para poder resistir el horror que implica la noticia de la desaparición forzada y enfrentarse a interminables trabas gubernamentales, visados inalcanzables, y en muchos casos, a la falta de recursos económicos para sufragar los gastos de la búsqueda, también soportan algunos rechazos eclesiales y el estigma social.

Pero todo esto genera una manera de resiliencia develadora, una inteligencia espiritual que las ayuda a vivir en la resistencia, desde la espiritualidad, desde las marginalidades, poniendo al centro lo realmente importante: a sus seres queridos. Necesitamos tratar de entender de fondo, que en lo marginal se encuentra la centralidad de Dios, siempre como una subversión de lo impuesto. Los migrantes forzados desaparecidos, que pocos buscan, están en el centro del corazón de Dios y deberían ser una de las prioridades de la Iglesia Universal.

Las madres buscadoras, a pesar de las adversidades, siguen buscando, tocando puertas, alzando su voz, organizándose; resisten, con audacia, a quedarse en la conformidad de la calamidad, y mucho de su tenacidad y entereza se debe al tipo de espiritualidad que han desarrollado para no darse por vencidas. Han desarrollado una espiritualidad de la resistencia desde las marginalidades humanas. Desde la inteligencia espiritual desarrollada, ponen en el centro a las víctimas sistémicas (Mendoza, 2016).

El objetivo de este artículo es constatar que las víctimas sistémicas están en la predilección de Dios y son fuente de vida para todos. Acercarse a ellas transforma nuestra vida y espiritualidad.

## **1 ¿De dónde partimos?**

Partimos desde la certeza de que en lo divino está lo marginal humano. Todo aquello que está segregado, desplazado, desaparecido y descartado, contiene una inteligencia espiritual que nos conduce al corazón de Dios. Lo marginal se convierte, en los hombres y mujeres de fe, lo que es central para Dios.

Para encontrar eso central en Dios, partimos del dolor, del horror y de la esperanza de la gente común: hombres y mujeres, pero mayoritariamente mujeres, que nos han precedido en un nuevo camino de fe y justicia. Hombres y mujeres migrantes que caminan como los “*anawim*” por diversos caminos en el mundo, donde su desaparición forzada le duele al corazón de Dios.

Partimos de un senti-pensar doloroso-esperanzado, que se genera del vacío en la desaparición de personas en la ruta migratoria y en la búsqueda de una justicia muy limitada en las estructuras socio-políticas. Espiritualidades y resistencias que cruzan muchas barreras humanas y que los profesionales, e incluso las iglesias, no sabemos cómo acompañar. Partimos desde una realidad que se impone y se presenta ante nosotros de una manera contundente y que nos invita a: “hacernos cargo, cargar y encargarse de la realidad” (Ellacuría, 1991), de los migrantes desaparecidos y las luchas de sus madres buscadoras.

También partimos desde el acompañamiento colectivo-personal a diversas colectivas en diversos momentos de sus luchas y su constante reclamo de que en sus parroquias no son atendidas con respeto y cuidado. No pretendo hacer un artículo exhaustivo o erudito. No pretendo presentarme como un profesional de las espiritualidades y la búsqueda de personas migrantes desaparecidas. Afirmo que, si no ayuda a los procesos de búsqueda de nuestros migrantes desaparecidos, de nada sirve lo que pueda yo decir. Me sitúo entonces desde mi reflexión-acción como un académico desprofesionalizado que trata de entender la subversión

del Evangelio de Jesús al volcar su corazón en los enfermos, en los segregados, en los sufrientes y en todos los marginalizados de la historia.

## **2 Epistemologías del sur global, de los marginales, de los pobres, de los migrantes**

También partimos de la necesidad de generar narrativas desde otras epistemologías que nos ayuden a entender, desde la acción, la centralidad de lo marginal, como pueden ser las epistemologías de los pobres de Robert y Rahnama: “las que representan el conjunto de conocimientos y prácticas implementadas por un grupo social en una época dada para comprender la realidad y actuar sobre ella” (González, 2022, p. 409). Entonces, es de suma importancia no solo comprender la realidad de las migraciones forzadas y desaparecidas, sino actuar para poder cambiar esa realidad.

Partiendo de que toda la realidad está relacionada con toda la vida de todos los pueblos, reconocemos que las culturas indígenas y orientales viven estas otras maneras epistémicas no dominantes de abordar la realidad (Zepeda, 2021, p. 98). No podemos ver la vida de una manera diseccionada, dividida, dicotómica, dualista. Hay un ser “nosótrico” (Lenkersdorf, 2002) que está presente en la realidad diaria, somos siempre un nosotros interactuando con otros nosotros permanentemente; el papa Francisco nos dice: “el grito de la madre naturaleza es el mismo grito de los pobres” (LS, 2015), no hay una separación de la realidad, sino que somos una parte de un mismo todo.

Por lo tanto, no somos meras personas o sujetos, como nos han enseñado en nuestra formación académica. Somos colectividades (comunalidades) intersubjetivas (Zepeda, 2021), como lo constaté al vivir y convivir por más de 10 años en medio de comunidades indígenas mayenses en Chiapas y Guatemala. Somos intersubjetividades colectivas interrelacionadas por lo económico, lo político, lo espiritual, lo humano, lo social, lo marginal, etc. Todo está relacionado con todo. Somos un nosotros, en plural, porque somos muchas posibilidades y realidades. Todo está relacionado con todo, como nos dicen algunas culturas

indígenas y otras orientales. La realidad de las marginalidades nos afecta directamente al conocerla y Dios nos invita a “visibilizarla” y actuar siendo solidarios con esas marginalidades. La realidad de la desaparición en los flujos migratorios es también nuestra responsabilidad porque todos estamos conectados con todo.

Partimos de que estamos constituidos como seres colectivos y de una manera sinérgica participamos desde nuestras propias intersubjetividades: somos intersubjetividades colectivas. No somos individuos aislados, todo lo que sucede en el planeta nos afecta y más si tomamos conciencia de esa realidad. Al ser parte de esa realidad no nos es ajena la realidad de los migrantes desaparecidos. Desde aquí podemos decir que las resistencias y la búsqueda de migrantes desaparecidos se alimentan de la espiritualidad, la resistencia y la lucha que los colectivos, siendo que somos todos intersubjetividades colectivas, a todos nos atañe el dolor de los marginados.

Por lo tanto, al ser intersubjetividades colectivas, ponemos nuestra mirada en aquello que nos atañe como humanos, el dolor de otros es nuestro dolor, sobre todo el que se sufre en las marginalidades. Los márgenes tienen sus tiempos y sabidurías, tienen la fuerza de la esperanza y de sacar impulso de donde no existe. Como intersubjetividades colectivas, se lucha y se pone al centro lo marginal.

### **3 Las espiritualidades de la liberación, de los marginales, nos recuerdan lo esencial del Evangelio**

Clama a voz en cuello y que nadie te detenga. Alza la voz como trompeta. Denuncia a mi pueblo sus delitos, a la casa de Jacob sus pecados (Is 58,1-9).

Las madres buscadoras de sus migrantes desaparecidos nos preceden en la resistencia y la esperanza. Abren nuevos caminos desde su quehacer *kenótico*, vaciándose de sí mismas para hacer la voluntad de Dios, que clama por sus hijos desaparecidos. La mayoría son mujeres pobres, sin recursos y con pocos estudios. Son mujeres que, ante su dolor, caminan por nuevos caminos frente a la indiferencia de algunas autoridades civiles o religiosas. Sin

embargo, ¿qué espiritualidades y religiones fortalecen el corazón de estas mujeres pobres pero llenas de fe?

Es importante establecer diferencias entre religiones y espiritualidades, y resaltar lo que nos ayude a resistir y generar esperanza, poniendo lo marginal en el centro, como Dios nos clama e invita. No todas las religiones son espiritual y socialmente pertinentes; algunas incluso son contrarias a todo aquello que suene a novedad y subversión de lo establecido.

Las religiones pueden ser vida o muerte para las personas. Cuando las religiones han sido muerte, Karl Marx pudo captar esa realidad al decir que: “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, y el alma de unas condiciones sin alma. La religión es el opio del pueblo” (Marx, 1970. p 101). El marxismo-leninismo sostiene que la religión es el opio del pueblo, en el sentido de promover la aceptación pasiva del sufrimiento en la tierra con la esperanza de la recompensa eterna, te imposibilita las luchas del aquí y ahora y pone todas las energías en el más allá. Pero hay otras perspectivas más positivas de las religiones. Durkheim, por ejemplo, dice: “No hay pues, en el fondo, religiones falsas. A su manera, todas son verdaderas, todas responden, si bien de modos diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana” (Durkheim, 2012, p. 90).

En la historia, las religiones han sido para algunos, muerte, para otros, vida. Cuando las religiones han sido muerte, algunos santos de Dios nos han recordado regresar de nuevo a lo marginal como punto de partida, de encuentro, de renovación. Esto nos recordó el pobre de Asís, ante una Iglesia poderosa, la pobreza evangélica vivida por él nos encaminaba a vivir en simplicidad, cuidando de los más vulnerables. O en el caso de los primeros jesuitas, que después de disertar en el concilio de Trento, iban a enseñar catecismo con los más sencillos. Nunca olvidar la inteligencia espiritual que tienen los sencillos y desposeídos para acercarnos al corazón de Dios.

Algunas religiones han logrado superar el miedo y el castigo eterno para enfocarse en las realidades actuales que atañen a todas las personas. Las religiones liberadas, han sido capaces de vincularse más a las liberaciones de los pueblos y promover el vivir luchando

en el aquí y ahora, y no en las promesas efímeras de aguantar la realidad presente y prometer una recompensa solamente recibida en el más allá. Todas estas religiones liberadas del miedo al castigo, nos hablan de las marginalidades como punto de encuentro, de liberación, de vida, de volver a lo esencial del Evangelio.

Las espiritualidades, por su parte, aunque pueden ser enajenación y desvinculación con las realidades circundantes, centradas en el poder y el control, dando muerte a sus feligreses, otras espiritualidades también han sido vida, sobre todo algunas espiritualidades cristianas vinculadas a las teologías políticas que empoderan a los marginados: “una crítica al poder, que ha dado a los desposeídos de poder, dan fuerzas y coraje para oponerse a quienes abusan de él”, nos dice Antonia Wozna (*Apud Gonzalez, 2022, p. 42*). Las espiritualidades de la liberación nos empoderan desde los sin poder.

Otro tema esencial en la vida actual es la violencia. Las religiones que viven del control y la represión son religiones violentas. René Girard, un destacado filósofo y antropólogo francés, desarrolló una teoría que nos da mucha claridad para entender la procedencia de la violencia en la sociedad y con ello también de las religiones.

Girard nos dice que la violencia es un componente fundamental de la civilización humana y está intrínsecamente ligada al deseo mimético. El deseo mimético está presente en todos los seres humanos y con ello se imitan los deseos de los otros, deseando lo que tiene el otro para mí, y cuando no lo puedo alcanzar, nos lleva a la competencia, al descrédito y en algunos (o muchos) casos a la violencia, no deseamos cosas por su valor intrínseco, sino porque otros las desean y las quiero para mí (Girard, 1985).

La teoría mimética de René Girard, en su libro “La violencia y lo sagrado”, nos dice que la función de las religiones era contener, controlar y reprimir las violencias. Al dejar de hacer su función, las religiones han permitido que las violencias se incrementen exponencialmente en el mundo. ¿Queremos volver al control, la represión, la contención? No, no queremos, porque las religiones violentas, han querido controlar nuestras conciencias, nuestras sexualidades y toda nuestra vida. Las religiones violentas,

controladoras y represoras, se unen al poder para subsistir. Los sin poder, los marginados nos regresan de nuevo a lo esencial y esto tiene un poder de liberación que irrumpe en todos los ámbitos de la vida (Girard, 1983).

Para evitar una escalada de más violencia, pero a la vez sin una religión que controle, necesitamos acrecentar nuestras espiritualidades de la liberación desde lo marginal, que nos posibiliten vivir liberados de las cargas, luchando en contra de las violencias presentes en el mundo y donde las marginalidades tienen una gran luz para la vida de los seres humanos. Cuando nos acercamos a esas marginalidades, tenemos posibilidades de encontrar lo central en la vida, y sobre todo lo central en la vida de Dios.

Aquellas religiones que nos ayudan a acrecentar nuestras espiritualidades para la resistencia y la búsqueda de nuestros desaparecidos son aquellas que nos ayudan a ser nosotros mismos, a potenciar lo mucho de bueno que tenemos, a tomar conciencia de nuestras limitaciones, las que fortalecen nuestras luchas propias, las que nos hermanan con otros y otras en un objetivo común del cuidado de la madre tierra, de nuestros seres queridos, de la búsqueda de nuestros migrantes desaparecidos, las que nos posibilitan el desarrollo de la justicia, el amor, la esperanza, la vida misma de todos y todas.

Necesitamos más espiritualidades liberadoras desde lo marginal y menos religiones controladoras desde el poder. Las marginalidades pueden develar nuestras propias violencias. Todas las religiones o espiritualidades que no fortalecen nuestras luchas diarias carecen de propósito. Necesitamos religiones y espiritualidades que nos ayuden a resistir y luchar. Nos acogemos a toda religión que nos abra la puerta y amplifique nuestro grito al buscar a nuestros migrantes desaparecidos.

La inclusión de nuestras luchas en los espacios gubernamentales, sociales y religiosos debe estar alineada con la conquista de nuestros derechos humanos, tanto colectivos como intersubjetivos, defendiendo las marginalidades del olvido humano.

Todo lo que suene a control y represión y que nos aleje de las luchas de los y las marginales, no es del buen Espíritu. Todo lo que

te proponga desmovilizarte, que te diga que así te tocó vivir, todo lo que vaya en contra de nuestros derechos humanos, no es de Dios, aunque sea promulgado desde la Iglesia, el gobierno o cualquier organización. Necesitamos menos religiones controladoras y más espiritualidades liberadoras.

Las verdaderas espiritualidades están llenas de libertad, crecimiento personal, alta conciencia de la vulnerabilidad, renovación de nuestra necesidad de seguir luchando de manera colectiva, fortalecimiento de nuestras convicciones de ser mejores personas, aportando siempre a la construcción de la comunidad y, sobre todo, reconocimiento de lo mucho de Dios que tienen las luchas humanas, como la de migrantes desaparecidos, para la propia salvación. Sin el acompañamiento de las marginalidades no tendremos oportunidad de una salvación prometida por Dios.

#### **4 La importancia de las espiritualidades de la resistencia, desde las marginalidades**

Cambiar las estructuras sociales sin proponernos transformar en conjunto nuestros corazones no tiene viabilidad; necesitamos una transformación integral. “La clásica práctica religiosa de culpar a los pecadores de a pie, a la moral sexual actual (laxa) y al materialismo imperante, pierde de vista el mal estructural” (González, 2022, p. 409). Por eso es fundamental el diálogo con madres buscadoras de migrantes desaparecidos que nos ayuden a regresar, una y otra vez, a lo fundamental, ellas nos muestran el mal estructural y nos invitan a movilizarnos desde la fe.

Son las “Madres Buscadoras en búsqueda de sus hijos desaparecidos, de migrantes desaparecidos” son las maestras de la esperanza, la lucha, la resistencia. Ellas abren caminos de fe, de justicia, de amor, desde las adversidades, desde la resistencia. Al no quedarse calladas, nos enseñan el camino de retorno a Dios. ¿Por qué no claudican las madres buscadoras? Nos dicen ellas: ‘No claudicamos porque queremos encontrar tesoros que nos digan dónde están nuestros hijos e hijas, nuestros esposos. Sin Dios no sabríamos cómo trabajar ante tanto dolor, ante tanto llanto, ante tanto trabajo por hacer. Dios nos da la fuerza para seguir adelante, en Dios todo lo podemos’.

A veces creemos que nosotros acompañamos a las madres buscadoras, pero creo que es al revés, ellas nos acompañan a volver al corazón de Dios. Hay una subversión evangélica en ellas: somos sensibilizados desde los dolores de las Madres Buscadoras, esposas buscadoras; somos partícipes de un regalo, una gracia, al acercarnos a estas mujeres llenas de lucha, búsqueda, espiritualidad y esperanza. Desde los márgenes de las madres buscadoras surgen nuevos brillos de esperanza y nos resitúan en la vida.

## **5 Colectivizando, esperanzando, renovando, luchando, resistiendo; desde las marginalidades. A manera de conclusión**

«Esperanza es la fe confiada en la bondad de la vida. Deseo en una persona de la que aguardamos un regalo», nos dice Iván Illich. «La esperanza implica una nueva apertura a la realidad». (Cita de Iván Illich, tomada del libro de Gonzalez, 2022); Renovada creatividad permanente, agrega Elías González. El esperar-despertar implica el factor sorpresa. Despertar de una somnolencia interna y despertar para la vida en abundancia (Gonzalez, 2022).

Las espiritualidades de la liberación posibilitan la organización y transformación social. La esperanza como fuerza social es una amenaza para los sistemas controladores. La esperanza moviliza a las personas a actuar en la confianza de que lo que se hace tiene sentido aquí y ahora.

Las Madres Buscadoras de migrantes desaparecidos son las expertas de la resistencia y la búsqueda de verdad y vida. Buscan tesoros, restos de sus hijos, hijas, esposos, esposas, gente que se lleva en el corazón. ¿Cómo? Colectivizando: es decir, transformando la propia pena en colectivo. Esperanzando: provocando esperanza de que nuestras luchas son justas y de que se puede transformar la realidad. Renovando: nuestras propias luchas con una visión de cambio, pero siendo integrales y justos. Luchando: desde todos los ámbitos de la vida. Resistiendo para abrir nuevos caminos de esperanza como las propias luchas de las marginalidades.

Confío en que es posible fortalecer nuestras espiritualidades de la liberación desde las marginalidades, ya que ellas nos recuerdan

lo esencial en la vida. Cuanto más fuertes somos espiritualmente, partiendo desde las marginalidades, más capacidad de resistencia tenemos.

Nosotros, los acompañantes: iglesias, gobiernos, académicos, necesitamos readecuarnos a las necesidades de los colectivos marginales, no al revés. Construyamos un futuro con esperanza y lucha desde espiritualidades maduras y fuertes, parados desde el reverso de la historia y dejemos acompañarnos desde las luchas de muchos y muchas que nos anteceden, abriendo caminos de esperanza, solidaridad, búsqueda de verdad y justicia, desde espiritualidades que resitúan a las religiones en su quehacer. Fortalezcamos nuestras espiritualidades de la resistencia desde lo marginal y seamos testigos de la vida verdadera en Dios, que es vida y vida en abundancia para todos y todas, especialmente para aquellos que han vivido en el dolor por no encontrar a sus migrantes desaparecidos.

### **Referencias Bibliográficas**

CASTRO ROCHA, João Cezar de. **Teoría mimética y América Latina; la violencia y sus orígenes**. México: Universidad Iberoamericana, 2014.

DURKHEIM, Émile. **Las formas elementales de la vida religiosa**. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

ELLACURÍA, Ignacio. **Filosofía de la realidad histórica**, volumen 7, de Colección Estructuras y procesos: Serie Filosofía.

FRANCISCO. **Laudato Si**, 2015.

GIRARD, René. **Mentira Romántica y verdad novelesca**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1985.

GIRARD, René. **La violencia y lo sagrado**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1983.

GONZÁLEZ, Elías. **Religarnos: Más allá del monopolio de la religión**. Barcelona: Editorial Kairós, 2022.

LENKERSDORF, Carlos. **Filosofía en clave Tojolabal**. México: Porrúa, 2002.

MAGAZINE, Roger. **El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México.** México: Universidad Iberoamericana, 2015.

MARX, Karl, **Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.** Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970.

MENDOZA, Carlos. La teología de la liberación en contexto posmoderno en América Latina y el Caribe. **Perspectiva Teológica**, v. 48, n. 2, pp. 269-288, 2016.

ZEPEDA, Conrado. "Haciendo uno solo nuestros corazones: la komonaletik. Unidad en la colectividad". In: SOLANO, Xochitl Leyva; CUBELLS, Lola; TRIGUERO DE LIMA, Júnia M. (Coord.). **Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo tseltal de Chilón y Sitalá,** Editorial Clacso, Cooperativa Editorial Retos, CEDIAC, ITESO, Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C, 2021, p. 97-108.

# 12



## LA HOSPITALIDAD ANTE EL DESAFÍO DE LA MOVILIDAD HUMANA

*Jennifer Gómez Torres*

“Aquí está el Evangelio que estamos llamado  
A vivir: acoger, y encender hogueras  
De temura cuando el frío de la vida  
Se cierna sobre los que sufren”.  
Papa Francisco

### Introducción

La realidad de la movilidad humana no pasa desapercibida, es casi imposible soslayarla. En nuestro día a día no es extraño encontrarnos con algún titular que haga referencia a la migración, al refugio, a los migrantes “ilegales” y/o “indocumentados”, a la frontera, etc., y para dar cuenta, diversos son los vocablos que se utilizan en medios de comunicación y redes sociales para referirse a esa concreta realidad. Una realidad que no deja a nadie indiferente, una realidad que se cuenta de diferentes formas y que tiende a ser distorsionada, una realidad que dice más de nosotros que de los otros.

Ante esta realidad, que merece toda nuestra atención, este artículo pretende ofrecer una reflexión de mirada amplia y de enfoque teológico sobre el fenómeno de las migraciones (movilidad humana) en la tipología de migraciones forzadas. Esta elección no es

baladí. Consideramos que es adecuado centrar el foco en este tipo concreto de migración porque evidencia de manera más concreta la realidad de una gran mayoría de personas que se ven abocadas a salir de sus lugares de origen a causa de diferentes injusticias y situaciones que reflejan el fracaso del sistema socioeconómico que hemos diseñado. Pero, además consideramos que la reflexión sobre la movilidad humana, en la concreción de migraciones forzadas, es un asunto altamente relevante para el saber teológico, porque, la opción preferencial por los pobres es vocacional a la teología, pero además, la teología está llamada a ser “teología en salida”, capaz de llevar sus ámbitos de reflexión a la frontera, a la periferia, asumiendo así su vocación fundamentalmente contextual, como bien indica el papa Francisco:

una teología capaz de interpretar el Evangelio en las condiciones en que viven diariamente los hombres y mujeres [...] teniendo como arquetipo la encarnación del Logos eterno [...] dirigiéndose misericordiosamente a las heridas abiertas de la humanidad, de la creación y dentro de los pliegues de la historia humana (Francisco, 2023).

Así entonces, las migraciones se nos presentan como un gran desafío mundial que debería involucrar a todos los Estados y a la sociedad civil en general. Este desafío requiere, entre otras cosas, voluntad política para ofrecer respuestas adecuadas y duraderas que favorezcan procesos seguros y legales para las personas que se mueven en extrema vulnerabilidad y que son obligadas a salir de sus lugares de origen. La humanidad enfrenta un gran reto, sabernos hermanos y hermanas sin distinción.

## **1 El desafío del fenómeno de las migraciones: una realidad que obliga a la teología**

La movilidad humana, es un proceso que ha acompañado a la humanidad desde sus orígenes, esto significa, que no es un acontecimiento puntual en el tiempo, ni mucho menos novedoso. El fenómeno de las migraciones, tan antiguo como la humanidad misma, abre nuevos horizontes de cara a la reflexión sobre nuestro

ideal como humanidad, pero al mismo tiempo impulsa debates sobre la comprensión que tenemos de conceptos como identidad, nación, sociedad, cultura y nos interpela sobre lo diferente, lo extraño, en definitiva, sobre la pregunta acerca del “otro”. En ese sentido, el abordaje académico de la movilidad humana debe tener en cuenta diferentes mediaciones que pasan naturalmente por la interdisciplinariedad, esto significa que no es un tema que debe enfocarse exclusivamente desde un saber, por el contrario, es imperativo contar con enfoques, miradas, y epistemes diversas. A partir de estas constataciones consideramos que esta reflexión cobra gran valor, porque pretende ofrecer al lector una mirada más sobre este asunto, en nuestro caso, desde un enfoque teológico de mirada transversal y contextual.

Ya se ha afirmado que la movilidad humana es tan antigua como la humanidad. De hecho, sin los primeros movimientos migratorios, no existiríamos, fueron aquellos primeros movimientos los que permitieron la supervivencia de los primeros seres humanos en la tierra. Aquellos desplazamientos de personas, fueron impulsados, con mucha probabilidad, por el cambio climático, por la necesidad de buscar alimento, cobijo y mejores espacios para que la vida siguiera su curso. Por otro lado, es posible que desde África<sup>1</sup> se emprendieran los primeros viajes para explorar nuevas partes de Eurasia y otros territorios. La historia de estos movimientos migratorios abarca períodos de tiempo y áreas geográficas muy grandes, tanto que, no es del todo posible ofrecer una sola explicación sobre cómo se dieron aquellos desplazamientos de grupos de cazadores- recolectores, por eso es necesario insistir en que los motivos fueron diversos: adversidades climáticas, búsqueda de alimento, evitar peligros, hostilidades, o sencillamente el impulso de salir de ese lugar en busca de otro mejor. Millones de años después, estos movimientos se siguen repitiendo en las miles de personas que en la actualidad huyen de sus lugares de origen a raíz de las sequías y de los desastres naturales ocasionados por

---

<sup>1</sup> Es interesante revisar los últimos estudios científicos sobre el origen de la humanidad y los primeros movimientos migratorios. Estos estudios, apoyados en análisis de ADN revelan nuevos datos y ponen en cuestión teorías ya asumidas en el pasado. Se recomienda al lector ahondar en estudios e investigaciones relevantes como pueden ser los liderados por Vanessa Hayes, Andy Moore, o Jessica Tierney.

el cambio climático, a estas personas se les denomina “migrantes climáticos” o “migrantes por motivos ambientales”<sup>2</sup>; pero también, millones de personas en el mundo se desplazan al interior de sus propios países huyendo del hambre, de la violencia, de los conflictos bélicos internos, de la pobreza, etc., a estas personas se les denomina “desplazados internos”<sup>3</sup>; pero además, a causa de la inestabilidad política, social y económica que atraviesa el mundo, algunos países entran en guerra, destruyendo la vida de muchas personas que se ven obligadas a buscar refugio en otro país... y podríamos continuar enumerando razones, consecuencias y motivos por los que hoy como al inicio de la vida en el planeta, las personas se movieron y se mueven.

En definitiva, la migración siempre ha estado presente, fue necesaria y lo seguirá siendo. En todo caso, si esto es así, ¿por qué en la actualidad percibimos la migración como una amenaza? Intentaremos a lo largo del artículo ofrecer algunas pistas que nos lleven a dar respuesta a este asunto, o al menos dilucidar la relevancia e importancia del mismo.

Nos enfrentemos a un desafío de proporciones globales. Esto significa que la respuesta y las soluciones, deben estar a la altura de las necesidades. Ya no basta con “poner parches” o con dar respuestas cortoplacistas, es urgente asumir la responsabilidad política y social que un tema como el que nos ocupa requiere. La situación que viven miles y miles de personas migradas y refugiadas, solicita, entre otras cosas, una mirada técnica, administrativa, económica, pero también una mirada teológica que centre la atención en la persona y le devuelva la dignidad perdida.

---

<sup>2</sup> Según el Glosario sobre Migraciones de la OIM los migrantes por motivos ambientales son aquellas personas que, debido principalmente a cambios repentinos o graduales en el medio ambiente que inciden negativamente en su vida o en sus condiciones de vida, se ve obligada a abandonar su lugar de residencia habitual. Disponible en: <https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml-34-glossary-es.pdf>

<sup>3</sup> Según el Glosario sobre Migraciones de la OIM, los desplazados internos son personas o grupos de personas que se han visto forzadas u obligadas a escapar o huir de su hogar o de su lugar de residencia habitual, en particular como resultado de los efectos de un conflicto armado, de situaciones de violencia generalizada, de violaciones de los derechos humanos o de catástrofes naturales o provocadas por el ser humano, o bien para evitar dichos efectos, y que no han cruzado una frontera estatal internacionalmente reconocida. Disponible en: <https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml-34-glossary-es.pdf>

Al mismo tiempo, debería impulsar a la teología a repensar sobre su propio quehacer nutriendo al mismo tiempo, la episteme de las migraciones, ofreciendo nuevas ideas y posturas sobre conceptos como el otro, la frontera, la hospitalidad, lo interreligioso, lo comunitario, etc., haciendo preguntas pertinentes, incómodas y de sentido dentro del ámbito eclesial pero también civil.

Así entonces, la teología, en nuestro caso, la teología de la Movilidad Humana, más conocida como teología de las migraciones<sup>4</sup>, debe ser una teología que se sabe teología en la frontera, esto significa, que quien hace teología se ubica existencial y espiritualmente en las fronteras. La reflexión teológica debe superar el “despacho”, el “salón de clase” y salir al mundo, especialmente al de la periferia, de tal manera que su reflexión se geste en las fronteras de la vida siendo partícipe de la historia y no mera espectadora la de ella. La teología de la movilidad humana, es una teología que se sabe crucificada porque camina con los crucificados del mundo, y caminar con los crucificados le obliga a salir de los muros de su propia seguridad para adentrarse en la historia descubriendo nuevos lugares teológicos donde contemplar la presencia del Dios vivo.

La teología de la movilidad humana, de la que reconocemos necesita mayor profundización y sistematización en el ámbito académico teológico (más allá de los esfuerzos que se han hecho desde las últimas décadas), debe reconocer que su vocación está inspirada en las Sagradas Escrituras y en la Tradición Magisterial, al tiempo que reconoce que tiene una repercusión relevante en el ámbito pastoral y un impacto en la vida de las personas. En ese sentido, asumimos que la teología de la movilidad humana o migraciones, asume su compromiso con la historia y **se hace cargo**

---

<sup>4</sup> Se propone profundizar en los estudios que se han adelantado sobre la posible sistematización de una teología de las migraciones. De manera especial, es interesante ahondar en los diferentes estudios de Gioacchino Campese que propone un método para esta teología apoyado en los postulados filosóficos y teológicos del jesuita vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría, esta propuesta puede leerse en el libro *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Métodos y desafíos*. Al mismo tiempo, se recomienda la tesis doctoral *La teología histórica de Ignacio Ellacuría como clave de interpretación de la idea de hospitalidad en el SJM* que hace una relectura de la hospitalidad a partir del pensamiento teológico de Ellacuría.

**de la realidad**<sup>5</sup> de las migraciones ahondando en el conocimiento académico de la misma, comprendiendo lo que sucede y acontece en esa realidad, acercándose a la vida de las personas que migran en condiciones de vulnerabilidad, a aquellas a las que no se les reconocen sus derechos, a las que desaparecen o mueren en los trayectos migratorios; pero también, **carga con la realidad** de las migraciones en tanto que asume un compromiso ético y se hace responsable de la misma realidad, así entonces, la teología de la movilidad humana, no mira hacia otro lado, por el contrario, asume esa responsabilidad poniendo al servicio de quien más sufre todo su saber y hacer; este ejercicio permitirá dar un tercer paso, la teología **se encarga de la realidad** de las migraciones, es decir, da un paso firme y decidido hacia la transformación de esa realidad concreta, y lo hace a imagen de Jesús, consciente de que el seguimiento de Cristo implica cercanía y movimiento<sup>6</sup>, cercanía a él y a las víctimas y movimiento para salir de las zonas de confort que ocasiones impiden asumir los compromisos históricos que le corresponden.

Finalmente, la teología de la movilidad humana **se deja cargar por la realidad**, esto significa, que reconoce que ese lugar teológico que le es tan propio es también lugar teológico en el que encontrar a Dios, contemplarlo y llenarse de su Gracia.

Entendida así la teología de la movilidad humana no existe manera de que soslaye la realidad. Una realidad que grita con fuerza, con dolor y con voz propia. En el mundo existe aproximadamente 281 millones de migrantes internacionales, según los últimos datos ofrecidos por la Organización Internacional de las migraciones<sup>7</sup> (OIM) de los cuales 135 millones son mujeres; 146 son hombres y

---

<sup>5</sup> La propuesta del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, heredado de su gran amigo y maestro, el filósofo vasco Xabier Zubiri, apuesta por ofrecer un método al sistema teológico latinoamericano y lo hace teniendo en cuenta la estructura formal de la inteligencia y su función, que no es otra que la de aprehender la realidad y de enfrentarse con ella a partir de la triple dimensión: hacerse cargo de la realidad; cargar con la realidad y encargarse de la realidad. Esta propuesta puede leerse en Ellacuría (2000). Posteriormente, el teólogo Jon Sobrino, compañero de Ignacio Ellacuría, introduce una cuarta dimensión, dejarse cargar por la realidad (Sobrino, 1995).

<sup>6</sup> Se recomienda profundizar en este tema a través de la lectura del texto El seguimiento de Jesús (2005) del teólogo ya fallecido José María Castillo.

<sup>7</sup> Puede consultarse el informe sobre las Migraciones en el Mundo 2024 en el siguiente enlace: <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2024>

28 son niños y niñas. Por otro lado, los datos recogidos indican que aprox. 117 millones de personas han sido forzadas a abandonar sus hogares y cerca de 43 millones son personas refugiadas. Además, se encienden las alarmas, al conocer los datos de personas migrantes desaparecidas y/o muertas en los trayectos migratorios. Según The Missing Migrants Project<sup>8</sup>, desde el año 2014 han muerto 67,951 personas en los trayectos y cruces de fronteras alrededor del mundo, aunque indican que estas cifras no se ajustan completamente a la realidad, esto significa, que el número de personas muertas o desaparecidas es mucho mayor a las registradas.

La realidad del fenómeno de las migraciones representa hoy un gran desafío para el mundo político, social y académico, pero también y con mayor razón para la teología y para quienes nos hacemos llamar teólogos y teólogas. Las migraciones son sin duda *locus theologicus* y lugar teológico, lugar en el que conocer y contemplar, lugar en el que transformar. Pero, ¿qué significa que las migraciones contemporáneas sean lugar teológico? Como bien explica C. Lussi las migraciones son lugar teológico porque en ese lugar especial se elabora reflexión teológica y es al mismo tiempo fuente inspiradora del hacer teológico (Lussi, 2008). Adentrémonos en el asunto. El primer paso que daremos para responder a tan relevante pregunta, será retomar el asunto de “signo de los tiempos”, y para ello, tomaremos como referencia las reflexiones que hizo en su momento Ignacio Ellacuría. El jesuita vasco-salvadorense, escribió en el año 1980 un artículo titulado “Discernir el signo de los tiempos” publicado por la Revista Vida Nueva en 1981. No fue este el único artículo en el que Ellacuría expuso sus ideas en torno al asunto del “signo de los tiempos”, como tampoco ha sido Ellacuría el único autor que ha reflexionado sobre el tema. El asunto de signo de los tiempos ya está recogido en el evangelio y puesto en boca de Jesús “las señales de los tiempos” (Mt 16, 1-3), pero es que, además, este asunto ha valido como análisis teológico, magisterial, catequético, homilético, etc. a lo largo de muchos años. La instrucción pastoral *Erga Migrantes Caritas Christi*, habla del fenómeno como “las migraciones signo de los tiempos y

---

<sup>8</sup> Los datos y los informes por países y regiones pueden consultarse en: <https://missingmigrants.iom.int/>

solicitud de la iglesia”, pero ya la constitución pastoral *Gaudium et spes* también incluía el asunto de las migraciones en una lista de signos de una época en cambio. No es empresa de este artículo profundizar exhaustivamente en este tema, nos basta con ofrecer un acercamiento a la herencia de Ellacuría y algunos teólogos que siguieron su estela.

Ahora bien, según el jesuita “nuestro tiempo está lleno de signo a través de los cuales se hace presente el Dios que salva la historia” (Ellacuría, 1980, p. 57) la dificultad del asunto radica en saber discernirlos, en lograr saber qué es aquello que Dios quiere decirnos y cómo debemos responder los hombres y mujeres a esos signos. Para Ellacuría, los signos de los tiempos son signos visibles, históricos, y a través de ellos el Dios histórico se hace presente, porque las cosas acontecen es en la historia y no fuera de ella. Advierte Ellacuría, que entre tantos signos que se dan, “hay en cada tiempo uno que es el principal, a cuya luz deben discernirse a interpretarse todos los demás. Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado” (Ellacuría, 1980, p. 58). Siguiendo a Ellacuría, y a la luz de lo dicho en *Gaudium et Spes*, el teólogo J. Sobrino apunta a que los “signos de los tiempos” son aquellos acontecimientos y fenómenos característicos de una época histórica que la Iglesia debe conocer a profundidad, pero, además, y siguiendo también las indicaciones de GS, afirma Sobrino que en esos acontecimientos y fenómenos se hace Dios presente y revela su proyecto para la humanidad. Será en esta categoría teológica que la realidad y la historia adquieran estatus de “Lugar” lugar donde Dios se hace visible, se manifiesta en medio de las sombras y ambigüedades humanas. En ese sentido, las migraciones son signo privilegiado de nuestro tiempo, pero cabe preguntarnos: ¿estamos sabiendo discernir este signo histórico?

La Biblia se nos presenta, como afirma X. Pikaza, como un libro de migraciones, que nos relata los movimientos migratorios del nómada pueblo de Dios, nos cuenta a través de cada personaje que tenemos una herencia migrante, Dios mismo se muestra como el que acompaña en la tienda, una tienda itinerante, de movilidad. Al mismo tiempo, el nuevo testamento se presenta también con una hoja de ruta clara sobre este asunto, Jesús mismo se identifica como extranjero, su familia vivió un exilio ad portas de su nacimiento, no fueron bien recibidos, nadie les ofreció hospitalidad. La Iglesia,

se entiende ella misma como peregrina, y la humanidad peregrina hacia el Reino de Dios. No podemos taladrar más profundamente en este tema, aun así, entendemos que la movilidad humana se nos presenta hoy como signo de los tiempos y al mismo tiempo como lugar teológico en el que de manera especial y concreta Dios se revela, se revela creativamente y como afirma Campese (2017), de forma provocativa.

Quienes hacemos teología tenemos una gran responsabilidad, entre ellas, la identificación de esos signos y lugares a los que debemos, “utópica y esperanzadamente intentar junto con los pobres revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección” (Ellacuría, 1989, p. 1078).

## **2 La hospitalidad en el ámbito de las migraciones: un camino adecuado y necesario**

En este apartado, intentaremos ofrecer algunas generalidades sobre un concepto que se ha puesto muy de moda, pero que es tan antiguo como la humanidad misma. Al mismo tiempo, intentaremos ofrecer al lector claves que permitan abrir un camino que lleve a una adecuada profundización y comprensión sobre la hospitalidad y cómo esta es elemento cohesionador en el complejo fenómeno de las migraciones. Para lograr este cometido, se recurrirá al mundo bíblico y se ofrecerán de manera general, indicaciones filosóficas que permitan identificar mejor los elementos esenciales de la hospitalidad.

### **2.1 La hospitalidad como caricia de Dios**

Las últimas décadas se han visto marcadas por los innumerables desplazamientos de personas dentro y fuera de las fronteras de sus países de origen. Las imágenes que nos dejan las migraciones pueden ser vistas en cada rincón del mundo, las historias de las personas migradas y refugiadas ya no nos son ajenas, aunque algunas de esas historias no llegan a ser narradas ni escuchadas y otras son abusivamente tergiversadas. El continente europeo concretamente ve cómo las migraciones se van abriendo paso por el mar Mediterráneo, conocido como una de las grandes

fosas comunes de los últimos tiempos, miles y miles de muertes y desapariciones acontecen en sus aguas; por tierra, cientos de desplazamientos se dan a pie en la Europa Oriental retratando así la crueldad de las fronteras, y la vulnerabilidad de las personas que se exponen a las mafias, la desprotección, la incertidumbre, la violencia, la muerte. Los cuerpos de las personas migrantes se convierten en víctimas de un sistema fallido, de leyes que no dan respuestas adecuadas pero que sí les criminaliza, esos cuerpos migrantes llevan tatuado en la piel el dolor ocasionado por tener que huir del hogar, la estigmatización de la diferencia, el rechazo, el odio, la muerte. La caricia sobre esos cuerpos tiene nombre, hospitalidad.

Será este escenario social en la concreción de las migraciones, el que avive el debate -necesario- sobre la hospitalidad. Hoy más que nunca, es menester repensar la hospitalidad en términos prácticos, pero también como un horizonte de pensamiento que reclama un lugar adecuado en la realidad.

En ese sentido, lo primero es intentar esclarecer, ¿qué es hospitalidad? La hospitalidad, en términos generales, es la acogida al extranjero/extraño. En la antigüedad, fue entendida como un signo de civilidad para las sociedades. Su práctica era muy común y estaba bastante bien extendida entre las gentes. En el contexto cultural del Próximo oriente medio, como explica Navarro (2021, p. 107-108) la hospitalidad era al mismo tiempo una necesidad, una obligación y un valor. Se entiende que era una necesidad especialmente para las gentes que habitaban el desierto, bien porque eran nómadas o bien porque vivían en poblados y ciudades. Era una obligación regulada a través de leyes entre el anfitrión y el huésped. Era una virtud de carácter moral y religioso vivida desde la naturalidad y considerada como manifestación de Dios.

La hospitalidad, como indica Hobbs (2001) era un medio de protección del hogar y de la comunidad moral inmediata. También como expone Malina (1986), la hospitalidad puede entenderse como el proceso mediante el cual el status del forastero cambia de extranjero a huésped.

Por otro lado, es importante indicar que la hospitalidad, dadas sus características, remite generalmente a la casa, al hogar, ese

será su espacio privilegiado, de tal manera que, como indica Rivas (2008) la hospitalidad permite que se genere un lazo de solidaridad entre el anfitrión y el huésped, hasta el punto de que la persona acogida se convierte en “familia”.

Gracias a los textos antiguos donde se incluyen también textos bíblicos, Arterbury (2005, p. 132) define la hospitalidad en el antiguo mundo mediterráneo como aquella convención social que se empleaba cuando una persona decide ayudar a un viajero que se hallaba lejos de país/región de origen y proporcionaba a esta persona de víveres y protección.

Para la tradición cristiana, la hospitalidad tiene un valor inconmensurable, ella se ha practicado sin dificultad alguna y ha sido considerada una manifestación de la presencia y del amor de Dios en medio de la comunidad.

Ya en el antiguo testamento contamos con una diversidad de relatos que son una muestra de cómo el pueblo vivía y practicaba la hospitalidad. Abraham, es uno de los representantes más relevantes de esta práctica en el mundo bíblico antiguo. Basta recordar el relato de Mambré, en el que tres hombres (ángeles) visitan la casa de Abraham y Sara y estos responden ofreciendo hospitalidad a los viajeros, recordemos que sobre este acontecimiento dirá la carta a los hebreos “No os olvidéis de la hospitalidad, porque por ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles” (Hb 13,1).

La hospitalidad era una necesidad, recordemos que en aquellos tiempos no había hoteles en el desierto, y el viaje podía ser peligroso porque los viajeros se exponían a posibles ataques de ladrones o tribus hostiles.

Ahora bien, los estudios bíblicos indican que para el antiguo testamento existen diversos términos para designar al forastero-extranjero, nos referimos por ejemplo a términos hebreos como: *ger- gerim*, *nokrí*, *ben nekar*, *zar*, *toshab.*, cada uno de estos términos tiene un significado particular. No podemos adentrarnos en cada uno de ellos, pero presentaremos algunos más comunes, siguiendo la propuesta de Varo Pineda (2020, p. 25-45). Como indica este autor, probablemente, en el Código de la Alianza se designa a los *gerim* (raíz *ger*) como una persona de origen israelita o judaíta que se encontraba desarraigado de su hogar y en una

situación de grave necesidad. Hasta el día de hoy, existe debate sobre el estatuto concreto de *ger-gerim*, pero es posible que este gozara de mayor agrado en comparación a un *nokrí*. En lo que se refiere al término *nokrí*, mencionado una sola vez en el Código de la Alianza (Ex 21,8) es posible que al *nokrí* se le viera con recelo. Probablemente se trataría de personas autosuficientes, con estatus económico, quizás obreros especializados que llegaban a Judá gracias a las obras emprendidas por Ezequías (Varó Pineda 2020, p. 28-29), pero que se mantenían al margen de la comunidad religiosa y cultural de Judá. Así entonces, a un *ger* se le hospeda, se le da hospitalidad, es considerado como un hermano, a tal punto que las leyes deuterónicas reconocen en los *gerim* los mismos derechos que a los israelitas pobres; por el contrario, a un *nokrí* se le puede negar y será sometido a evaluación para que la comunidad examine si es o no candidato para la hospitalidad en tanto que puede representar una amenaza. El *nokrí* convive en Israel, pero no se le considera plenamente integrado.

En todo caso, con el paso del tiempo y gracias a la propia evolución del pueblo, las ideas sobre el extranjero se van transformando, la contribución de la imagen de Abraham es significativa y relevante, a la vez que cobra más sentido en tanto que “padre de numerosos pueblos”. Los textos más tardíos dan cuenta de este lento proceso y van evidenciando cómo se fue gestando y haciendo posible la integración de los extranjeros en la sociedad de Judá, que mantenía viva la enseñanza “al extranjero no maltratarás ni oprimirás, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto” (Ex 22,21).

Se puede afirmar que la hospitalidad, era una práctica social muy valorada en el antiguo testamento, pero también en el nuevo testamento. A la hospitalidad se le otorgaba una doble perspectiva, según indica Rivas (2008, p. 376), la primera como el deber de acoger al extranjero (dimensión ética) y la segunda, considerada como presencia de Dios en el necesitado, así como la bendición-recompensa de la persona que acoge (dimensión teológica). Estas dos perspectivas estaban completamente unidas. Así entonces, los relatos bíblicos, como indica Ares (2020) son evidencia de que la realidad migratoria es una realidad común y representa también un elemento clave en la historia de la salvación.

Figuras representativas como la de Abraham son clave para esta comprensión, pero también otros personajes son altamente significativos, como el caso de Moisés que fue acogido por Reuel (Ex 2,15-22), también la actitud hospitalaria de Jezabel con los falsos profetas (1R 18,19), así como el constante mensaje que recordaba a Israel su vocación de pueblo errante y peregrino: “Mi padre era un arameo errante” (Dt 26,5).

En el nuevo testamento, la hospitalidad es también un elemento central. Ares (2020, p. 21-23) reflexiona especialmente sobre la figura representativa de Jesús como clave de comprensión para la hospitalidad. El relato del nacimiento de Jesús (Lc 2,1-20) es una muestra de diversas imágenes relacionadas con la migración, por ejemplo: la huida, el camino, el buscar posada, el rechazo, la intemperie del pesebre, la hostilidad de los habitantes de aquel lugar, la llegada de unos humildes pastores que ofrecen hospitalidad a la familia de Nazareth. Todas estas claves nos llevan a afirmar que Dios se encarna en una realidad muy concreta.

Jesús fue capaz de poner la hospitalidad en el centro de su misión, a tal punto que, según el relato de Mt 25,31-46 se equipara a un forastero (migrante): “fui forasteros y me acogisteis”. Jesús fue capaz de sentar a la mesa a muchos, incluso aquellos que no tenían buena reputación. Practicaba la hospitalidad de diferentes maneras: alimentando a una gran multitud (Mt 15,32-38); convirtiéndose en huésped en casa de Marta y María (Lc 18,38-42); autoinvitándose a la casa de un pecador, Zaqueo, haciéndose él mismo destinatario de la hospitalidad (Lc 19,5-10). El relato de Emaús (Lc 24,29-32), es un claro ejemplo de hospitalidad, los discípulos le invitan a quedarse y compartir la mesa, y será precisamente en el acto de la fracción del pan (en la comida, en el compartir) donde se les abren los ojos y reconocen al maestro.

Más adelante, ya en la conformación de las comunidades cristianas, la hospitalidad jugará un papel fundamental. La mayoría de las cartas neotestamentarias son una clara invitación a la práctica hospitalaria (1P 4,9; Hch 13,3; Rm 12,13; 2 Jn; 3Jn)

En definitiva, diversos relatos bíblicos sobre la hospitalidad son una clara manifestación de la caricia de Dios a los más vulnerables a través de la práctica de la acogida.

## 2.2 Breves generalidades filosóficas de la hospitalidad: el pensamiento de E. Lévinas y J. Derrida

El andamiaje epistémico sobre el concepto “hospitalidad” se ha ido construyendo gracias al aporte de diferentes pensadores: filósofos/as, teólogos/as, sociólogos/as, antropólogos/as, artistas, etc. Pero quizás, entre ellos y ellas, dos destacan de manera particular, nos referimos al filósofo lituano Lévinas y su discípulo y amigo el filósofo argelino-francés Derrida. Advertimos al lector, que no podremos sumergirnos en las profundidades de sus propuestas, pero ofreceremos claves relevantes que ayuden a comprender un poco más las entrañas y aristas de la hospitalidad.

Emmanuel Lévinas expone en sus obras el fracaso de la filosofía occidental por verse ella centrada en el “sí mismo”, desplazando así la reflexión y la relación con “el otro”. Denuncia Lévinas que la filosofía ha caído en una egología que la hace ponerse a sí misma como fundamento de lo último, esto significa que si el *ser* es quien tiene la primera y última palabra no existe posibilidad para la existencia del *otro* (Gómez, 2024, p. 67). Esta posición que realza la relevancia del yo puede derivar en injusta, poco ética y abocar a la reductibilidad del otro, es decir, la muerte misma. En definitiva, Lévinas critica que la filosofía occidental ha ido apuntando al olvido de la noción del “otro”, de ahí las fuertes críticas a la filosofía de Heidegger.

En ese sentido, la obra filosófica del pensador lituano centra su atención en el “otro” y en la consideración de la ética como filosofía primera, en la que el “otro” está primero que el “yo”. La ética como filosofía primera se presenta como una alternativa al pensamiento que ha impregnado a toda la filosofía, en tanto que centrada en el “yo”, así entonces, esta ética debe entenderse como “una relación de responsabilidad infinita hacia los demás” (Fleisner, 2010, p. 79). En esta línea, ya había expresado Lévinas (2002) en *Totalidad e Infinito* que la condición de posibilidad de la ética es el *rostro* del otro, y la relación con ese “otro” me cuestiona, me vacía de mí mismo y no deja de vaciarme descubriéndome siempre recursos nuevos (Fleisner, 2010, p. 80). En resumen, el *rostro* es la llamada ética que me interpela. Esto hace que la ética levinasiana deba entenderse como la relación de responsabilidad infinita hacia los demás (Critchley, 2005, p. 12).

A partir de estas breves consideraciones es como se comprenderá el sustento de lo que Lévinas entiende por “acogida” (hospitalidad). Según el filósofo lituano, para que la acogida pueda darse de manera real y veraz, el sujeto debe salir de sí mismo, ir al encuentro del otro reconociendo su presencia real. El encuentro es entonces, la responsabilidad absoluta por la otredad, y será el fundamento, la piedra angular de la acogida (hospitalidad). Al mismo tiempo, es menester comprender que el “rostro” es desnudez, es el desnudamiento “del pobre, de la viuda, del extranjero” (Lévinas, 2002, p. 9). El rostro, es vulnerable, me exige justicia, me habla, pero no debo tematizarlo, encapsularlo, apresarlo, porque cuando se apresa el rostro, se lo tematiza, se rompe la hospitalidad. El *otro-el rostro*, es la evidencia de una relación asimétrica, de ahí que el otro cuente más que el yo, y será esa asimetría lo que otorgue el acceso a la santidad. Afirma Lévinas (2002, p. 211) que “la expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder”.

El pensamiento de Lévinas se presenta no solo novedoso sino como absolutamente necesario en la llamada “era de las migraciones”. Es la capacidad de Lévinas por situar a la alteridad en el primer plano de su proyecto filosófico, lo que debe hoy iluminar la reflexión y alentar el necesario debate sobre la hospitalidad y las migraciones, poniendo a las personas en el centro y no situándolas al margen o utilizándolas como chivos expiatorios para justificar “males” que encuentran su raíz en otro lugar que no en el de la movilidad humana. La acogida (hospitalidad) a partir del pensamiento levinasiano tiene como fundamento el encuentro con el otro, la no tematización del rostro, y exige responsabilidad ante el otro, una responsabilidad insoslayable. La hospitalidad se presenta como el siempre *sí* al otro.

Ahora bien, esta reflexión quedaría incompleta si no se presenta, también de manera general, los aportes de Derrida en torno a la hospitalidad. Jacques Derrida, filósofo argelino-francés es uno de los mayores representantes de la reflexión filosófica en torno al concepto de hospitalidad, mucho más quizá que su amigo y maestro Lévinas. Derrida es, además, uno de los pensadores de mayor influencia en la época contemporánea y en el ámbito filosófico francés de la segunda mitad del s. XX. Con el fallecimiento

de Derrida se cerró el círculo de pensadores franceses que lideraron una producción en el pensamiento filosófico que buscaba superar las metodologías interpretativas tradicionales de la hermenéutica (Gómez, 2024, p. 75).

Derrida piensa el asunto de la hospitalidad como un modo de relación que pone, necesariamente en contacto culturas diferentes (Benítez, Fusco, 2021, p. 21), la cultura del invitado y la del hospedador, es decir, pone en relación lo extranjero frente a lo conocido, lo ya asimilado. En este sentido, hablamos nuevamente de la relación con el otro.

El filósofo argelino plantea que la hospitalidad descansa sobre una aporía: la de la hospitalidad incondicional, también llamada “Ley de Hospitalidad” y la hospitalidad condicional, también llamada “leyes de hospitalidad”. Una de las aportaciones más significativas de este pensador tiene que ver con afirmar que en todo ser humano existe un deber incondicionado de hospitalidad, de ahí que toda política de hospitalidad debe fundarse en dicha convicción ética.

Debe decirse que la hospitalidad incondicional es según Derrida, la única posición ética aceptable, indicando que cualquier condicionalidad deviene en cierta violencia. Veamos más detalladamente de qué se trata este asunto. La hospitalidad incondicional, como bien lo indica la palabra, es ilimitada, se dona completamente, obliga a la acogida sin importar el nombre y el apellido, la lengua, el lugar de origen, o la situación que se tenga. Esta ley incondicional está en profunda relación con lo que Derrida define como “la visitación”, es decir, la sorpresa de la llegada, la no anunciación de la visita. Por otro lado, la hospitalidad condicional, como bien lo indica la palabra, tiene que ver con aquellas normas que se emplean para la acogida, es decir, el establecimiento de leyes, derechos, deberes y obligaciones que pueden ser de tipo jurídico, político o ético. Esta condicionalidad está en profunda relación con lo que Derrida define como “la invitación”, es decir, quien recibe está ya preparado, ha lanzado la propuesta de invitación, no existe la sorpresa del visitante inesperado, del acontecimiento. En el ejercicio de la ley condicionada existe una perversión sobre la hospitalidad incondicional, pero esa perversión es absolutamente necesaria para garantizar la hospitalidad. En palabras de Derrida:

[...] La ley incondicional de la hospitalidad necesita de las leyes, las requiere. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no debiera devenir efectiva, concreta, determinada, si ese no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria [...] Para ser lo que es, la ley necesita así de las leyes que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan [...] Recíprocamente, las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen guiadas, inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional [...] estos dos regímenes de ley, de la ley y de las leyes, son, pues, a la vez contradictorios, antinómicos e inseparables. Se implican y se excluyen (2000, p. 83).

Así entonces, para que la hospitalidad incondicional pueda ser real, factible y verificable en el tiempo y en el espacio, deberá asumir esa aporía, esa perversidad. Solo asumiendo dicha contradicción, la hospitalidad podrá acontecer en la realidad y generar espacios de transformación, eso sí, siempre iluminada por las premisas de la hospitalidad incondicional que son faro ético para las leyes de hospitalidad.

El pensamiento de Derrida, es absolutamente necesario para reflexionar e incidir en la realidad de las migraciones. La hospitalidad que remite a la obligada comprensión de lo que significa la casa, el hogar, el otro/extraño, y la comunidad debe ocupar un lugar privilegiado no sólo en la teología sino en otros saberes y disciplinas. Las tensiones que presenta la vivencia de la hospitalidad deben llevarnos a acoger al extraño tal como es, y no caer en la tentación de “apoderarnos” del otro. La hospitalidad no debe limitarse a crear grupos que incluyen a otros, por el contrario, la hospitalidad centra su fuerza en la creación de espacios comunes donde cada persona reafirma su identidad, en el marco de la comunidad, y no renuncia a las diferencias, sino que las arroja, las valora, las asume, y las respeta. La hospitalidad no asfixia, sino que se muestra como ese espacio donde respirar aire puro, siempre renovado. Todo aquello que apunte a la tematización del otro, se muestra como un acto de violencia y destruye la esencia misma de la hospitalidad.

En resumen, el pensamiento de Lévinas es la invitación a la apertura del otro y esa disposición de apertura es ya un ejercicio de acogida. Derrida, pone sobre la mesa ideas que profundizan en las entrañas de la hospitalidad y nos lleva por las posibles trasgresiones de la misma. Explica que la hospitalidad es siempre incondicional, abierta, perfecta, y por eso mismo, se presenta imposible. Así pues, para que la incondicionalidad sea real, necesita de la hospitalidad condicional, que se presenta bajo la figura de normas, deberes, derechos que son condicionados, pero que deben inspirarse y guiarse siempre por la Ley de Hospitalidad.

En el siguiente apartado, abordaremos la condicionalidad de la hospitalidad iluminada por la incondicionalidad a partir de un modelo que permite equilibrar la tensión y que evidencia que la hospitalidad es una respuesta ética real y eficaz ante el desafío de las migraciones.

### **3 La hospitalidad: una concreción ética ante el desafío de las migraciones**

Asumimos como bien indica Derrida y como confirma la tradición bíblica que la hospitalidad es una concreción ética y es, además, una respuesta eficaz ante el desafío que plantean las migraciones contemporáneas.

En este apartado, se presentará como buena práctica la experiencia del modelo de acogida comunitaria puesto en marcha desde hace varios años en la Compañía de Jesús en España, a través del Servicio Jesuita a Migrantes<sup>9</sup> (SJM) y que promueve la cultura de la solidaridad e inclusión de las personas migrantes y refugiadas a través de la activación de redes ciudadanas. Este modelo concreto de acogida, que ha sido tomado como referente en otras entidades eclesiales en España, ha sido también sujeto de investigación en no pocas tesis doctorales<sup>10</sup> y cuenta con diferentes publicaciones<sup>11</sup> que

---

<sup>9</sup> Se recomienda ampliar información sobre el programa de hospitalidad del Servicio Jesuita a Migrantes en: <<https://sjme.org/hospitalidad/>>.

<sup>10</sup> Sobre este asunto, recientemente se ha defendido en la Universidad de Comillas en Madrid la tesis doctoral titulada *La teología histórica de Ignacio Ellacuría como clave de interpretación de la idea de hospitalidad en el SJM* y a la que se puede acceder en el repositorio de la misma Universidad a través de este enlace: <<https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/88500>>.

dan cuenta de la capacidad innovadora del modelo y su incidencia en la realidad de las personas que participan en el mismo.

A lo largo de las líneas de este artículo, se ha intentado presentar, de manera global, el estado actual del fenómeno de las migraciones indicando que esta realidad obliga a la teología a un ejercicio intelectual de liberación en el ámbito de las migraciones y a una praxis de liberación a través de tareas concretas que atiendan a la realidad que le corresponde, de esta manera, la teología no será teología de “despacho” sino teología encarnada. Por otro lado, se han ofrecido algunas claves hermenéuticas para comprender el asunto de la hospitalidad a partir de la tradición bíblica. Finalmente, y para no soslayar la importancia de otras disciplinas que intervienen en este asunto, se ha presentado al lector, la visión de la hospitalidad desde el pensamiento filosófico de Lévinas y Derrida, como grandes representantes del desarrollo epistémico de este concepto.

A partir de estas cuestiones y siguiendo la ruta trazada, culminamos presentando un modelo de acogida que recoge tanto las premisas bíblico-teológicas como filosóficas sobre la hospitalidad permitiendo que ella no se quede en el ámbito de lo abstracto, sino que toque tierra a través de concreciones reales para las personas.

### **3.1 Acariciar la vulnerabilidad: el modelo de acogida comunitaria**

Se ha visto en apartados anteriores que la hospitalidad es acogida al extraño/extranjero. El punto de partida para abordar el asunto de la extranjería es la figura del “otro” y su influencia en lo que comprendemos como “identidad”; “nosotros”, “nación”, etc. La extranjería ha sido cuestión de estudio en diferentes disciplinas como la filosofía, la psicología, el psicoanálisis, la literatura, la antropología, la sociología, por supuesto la teología, entre otras.

---

<sup>11</sup> Recientemente el SJM en colaboración con la Universidad de Deusto ha publicado el informe *Vidas acompañando vidas*, en el que se detalla el modelo de acogida comunitaria. Puede consultarse en: < <https://sjme.org/2023/12/18/vidas-acompanando-vidas-un-informe-de-deusto-y-sjm-sobre-el-modelo-de-acogida-comunitaria-de-la-red-de-hospitalidad/> > .

No podemos profundizar en este interesante tema, sin embargo; coincidimos en la afirmación de que, en nuestro caso, Dios mismo se denomina extranjero (Mt 23-25) y es ese Dios extranjero quien también ofrece hospitalidad.

El concepto de extranjería, dada su estrecha relación con “extrañeza”, amplía el abanico de posibilidades, es decir, quizás no seamos solo extranjeros por venir de un país diferente, sino también por pensar diferente, tener otra creencia, otras costumbres, otro estilo de vida. La extranjería acompaña la vida cotidiana, no solo la de los migrantes, sino también la propia. Será el reconocimiento de la propia extrañeza la que nos permita conectar con la vulnerabilidad propia de la extranjería y nos abra a la posibilidad de una hospitalidad que es caricia y puerta siempre abierta.

La hospitalidad, como se ha venido indicando, se practicaba especialmente con los viajeros y peregrinos (extranjeros/extraños) que hallándose lejos de su tierra buscaban cobijo después de enfrentarse a caminos inhóspitos y peligrosos. Esa necesidad de acogida y de cobijo, el experimentarse fuera de la tierra, el exilio, la exclusión o marginalidad, evocan nuestra propia fragilidad, nuestra propia vulnerabilidad, recordad que “extranjeros fuisteis en tierra de Egipto”. Ares (2020) reflexiona ampliamente sobre este tema e indica que la “hospitalidad radical nos recuerda que Dios es acogida, rememorando el recuerdo de nuestra propia vulnerabilidad como pueblo peregrino que se asienta en experiencias clave de exilio” (p. 28) La hospitalidad se presenta, así como caricia ante la vulnerabilidad y la fragilidad humana desde donde Dios se hace presente y compañero de camino.

La vulnerabilidad es una cuestión compartida porque la humanidad es vulnerabilidad. Sin embargo; y reconociendo esa disposición ontológica, asistimos perplejos a un escenario social que vulnera derechos, especialmente los derechos de los más débiles, entre los que contamos a cientos, miles, millones de personas migrantes y refugiadas que ven cómo sus derechos son pisoteados. Ante esta realidad, la hospitalidad tiene una palabra que necesita ser reforzada con políticas eficaces y no con parches que evaden las cuestiones candentes propias de la movilidad humana.

Como ya se ha dicho, desde hace varios años, el Servicio Jesuita a Migrantes viene trabajando en un modelo de acogida comunitaria que acoge la vulnerabilidad de las personas, defiende sus derechos y las acompaña para iniciar un camino en autonomía e integración en las sociedades de acogida.

Este modelo es replicable en cualquier entidad/institución dispuesta a ofrecer posibilidades humanas y creativas a las personas migrantes y refugiadas y se presenta como alternativa ante un sistema de acogida que hace aguas y que no logra dar respuestas adecuadas a las necesidades de las personas. En ese sentido, los pilares que componen este modelo de hospitalidad son:

Enfoque centrado en las personas

Las personas son lo primero y están en el centro del modelo. Centra la atención en aquellas personas en situación de vulnerabilidad. El modelo permite tejer redes de apoyo y contención para generar vínculos, relaciones vecinales horizontales creando así experiencias de convivencia personales y familiares.

- **Enfoque integral de la migración y el asilo**

Mirada integral sobre la realidad de la migración y el refugio. La integralidad permite reducir los riesgos de vulnerabilidad de las personas.

- **Flexibilidad para ajustar y adaptar los itinerarios de las personas destinatarias de la hospitalidad**

Se trata de ofrecer una respuesta no robotizada sino ágil y que se adapte a la realidad de las personas y a sus situaciones migratorias (asilo, protección internacional, situación administrativa irregular, etc.)

- **Participación y consenso**

La participación involucra a personas e instituciones que intervienen en los procesos de hospitalidad. Se trata de una vinculación comunitaria.

- **Opta por espacios físicos de acogida pequeños, familiares**

Este pilar es fundamental para garantizar experiencias más de familia dentro de los recursos destinados para la acogida. Los centros grandes pueden valer para situaciones que no demanden procesos largos y sean excepcionales.

Los espacios físicos pequeños (piso, casa, etc.) permite un acompañamiento adecuado e intervenciones individualizadas.

- **La comunidad como apoyo para la integración**

Se trata de activar las redes ciudadanas, la comunidad local para que participen en los procesos de integración. Este pilar es fundamental para garantizar el éxito de la hospitalidad.

La apuesta por un modelo de acogida alternativo y novedoso que activa e involucra a la comunidad, equilibra las tensiones propias de la hospitalidad (recordemos a Derrida) porque está inspirado en una Ley incondicional que debe recurrir a ciertas normativas y protocolos que, aunque la perviertan la hacen real y visible. La condicionalidad que atraviesa el modelo es adecuado y necesario, permite que la hospitalidad toque tierra, genere un impacto en las personas que intervienen en el proceso (hospedador y forastero) y promueve la integración en la sociedad de acogida.

Es un modelo inspirado en el Evangelio y enraizado en la espiritualidad ignaciana, trazando una ruta clara que lo lleva a la construcción del Reino y a la opción por los más pobres y descartados de nuestros tiempos.

Este modelo evidencia que la hospitalidad puede ser vivida en el día a día ofreciendo soluciones duraderas a las personas y dando respuesta a los desafíos de la movilidad humana.

## **4 A manera de conclusión**

No es baladí que un número dedicado al asunto de la migración como lugar teológico, asuma dentro de su reflexión el tan actual y complejo asunto de la hospitalidad que con sus aristas y significaciones se presenta en el debate académico y social como un tema relevante y necesario. Así, en el ámbito de las teologías contextuales (aunque asumimos que toda teología es contextual) abordar la hospitalidad es no solo necesario sino urgente. Necesario porque la historia bíblica, la historia de la humanidad, la historia de la Iglesia, están tejidas con y desde la hospitalidad, es un esencial

de la persona. Urgente porque la teología no puede soslayar los signos de los tiempos, debe discernirlos, ni la Iglesia mirar hacia otro lado mientras el escenario socio-político irrumpe con fuerza con un mensaje negativo sobre las personas migrantes y refugiadas y tiende cada vez más a una cultura individualista que rechaza sin filtro alguno al “otro”.

Que las migraciones sean signo de los tiempos y “lugar teológico” abre un horizonte de comprensión sobre la presencia del Dios histórico y sobre este fenómeno que ha convivido con la humanidad desde sus inicios, pero que hoy se nos muestra paradójico e inquietante. Así entonces, hace falta una mirada serena, multidisciplinar e inteligente sobre el asunto, pero también una mirada desde la ternura, desde la fe y la espiritualidad sobre una realidad que habla de personas y de historias. Hace falta una mirada desde y con las personas migrantes y refugiadas, una mirada que alivie el dolor y el sufrimiento, una mirada que ofrezca alternativas y luz en medio de tanta oscuridad.

### **Referencias bibliográficas**

ARES, M. Alberto. Hijos e Hijas de un Peregrino. Hacia una teología de las migraciones. **Cristianismo i Justicia**, v. 206, p. 3-31, 2018.

ARES, M. Alberto. Espacio Mambré: hospitalidad como resistencia y esperanza. **Revista En la Calle**, v. 45, p. 9- 11, 2020.

ARES, Alberto. Xenía 3.0: Recreando la hospitalidad en un mundo diverso. **Revista Veritas**, 45 p. 19-38, 2020.

BENÉITEZ ANDRÉS, Rosa; FUSCO, Virginia. **Hospitalidad: lo otro y sus fronteras**. Madrid: Editorial Dykinson, 2021.

CAMPESE, Gioacchino. **Hacia una teología desde la realidad de las migraciones**. Métodos y desafíos. Guadalajara: Cátedra, 2017.

CRITCHLEY, Simón. Introducción a Lévinas. In: **LÉVINAS, Emanuel, Dificil libertad. Ensayos sobre el judaísmo**. Buenos Aires, Argentina: Fundación David Calles, 2005, p. 11-41.

DERRIDA, Jacques. **Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida**. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

DERRIDA, Jacques. Dufourmantelle, A. **La Hospitalidad**. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.

ELLACURÍA, Ignacio. Los pobres, “lugar teológico” en América Latina. **Misión Abierta**, v. 4-5, 1981, p. 225-240.

ELLACURÍA, Ignacio. Discernir los signos de los tiempos. **Repositorio Institucional** - Universidad Centroamericana, 1980, p. 57- 59. Disponible en: <<https://core.ac.uk/reader/79472190>> .

ELLACURÍA, Ignacio. Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. **Escritos teológicos**, v. I, p. 187- 218, 2000.

FLEISNER, Paula. “Sí al otro”: de la ética a la política de la alteridad. **Páginas de filosofía**, v. 13, p. 75-90, 2010. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5037584>> .

FRANCISCO. **Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio Ad theologiam promovendam**, 2023. Disponible en: <[https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html)> .

FRANCISCO. **Homilía del Santo Padre Santuario Nacional de Ta’ Pinu**, Gozo, 2022. Disponible en: <<https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2022/documents/20220402-malta-preghiera.html>> .

GÓMEZ TORRES, Jennifer. **La Teología Histórica de Ignacio Ellacuría como clave de interpretación de la idea de hospitalidad en el SJM**. [Tesis de doctorado]. Universidad Pontificia Comillas, 2024.

HOBBS, T. R. Hospitality in the First Testament and the “Teleological Fallacy”. **JSOT**, v. 95, p. 3-30, 2021.

KRISTEVA, Julia. **Extranjeros para nosotros mismos**. Barcelona: Plaza & Janes Editores, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Madrid: A. Machado Libros, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. **La huella del otro**. Bogotá: Taurus, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidad e Infinito**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

LUSSI, Carmem. La movilidad humana como lugar teológico. Elementos de teología de las migraciones. **Revista Concilium**, v. 328, p. 51- 63, 2008.

MAGRIS, Claudio. ¿Quién está al otro lado de la frontera? **La Jornada Semanal**, v. 152, 10.05.1992.

MALINA, Bruce J. The Received View: What it Cannot Do: III John and Hospitality. **Semeia**, v. 35, p. 171-186, 1986.

OIM. **ONU Migración**. Informe sobre las migraciones en el mundo 2022. Disponible en: <<https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2024>>.

POHL, Christine D. Hospitality, a practice and a way of life. **Scripture** 1, v. 6, p. 34-43, 2005. Disponible en: <<https://press.palni.org/ojs/index.php/vision/issue/view/6-1>>.

PIKAZA, Xabier. La Biblia: un libro de migraciones. **Forma Breve. Revista de Literatura**, v. 13, p. 37-54, 2016.

RIVAS REBAQUE, Fernando. Modelos de hospitalidad en la primera Carta de Clemente a los Corintios. In: GIL ARBIOL, Carlos (Ed). **Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo**. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños. Navarra: Verbo Divino, 2008, p. 373-398.

SEIJAS DE LOS RÍOS-ZARZOSA, Guadalupe. **Sal de tu tierra. Estudios sobre el extranjero en el Antiguo Testamento**. Madrid: Verbo Divino, 2020.

SOBRINO, Jon. La teología y el principio liberación. **Revista Latinoamericana de Teología**, v. 12, p. 115-140, 1995.

# 13



## LA PASTORAL KENÓTICA CON LOS MIGRANTES EM SITUACIÓN DE CALLE

*André Luiz Bordignon-Meira*

### **Introducción**

La reflexión propuesta se enmarca en este tiempo desafiante para la sociedad humana y el pontificado del Papa Francisco con su propuesta de Iglesia “en salida”, que busca comprender la propuesta samaritana de la Iglesia “en salida”, dispuesta a agacharse, mirar, escuchar y curar a los heridos en el camino. El camino está en las calles de las ciudades, avanzando hacia la migración de las personas sin hogar como vulnerables a los sistemas políticos, económicos, sociales y religiosos.

Las partes de esta reflexión proponen un paradigma con los migrantes para la pastoral misionera y kenótica de la Iglesia “en salida”. Es necesario comprender los dramas migratorios que también están presentes en las calles de nuestra sociedad, ya que gran parte de las personas sin hogar migran de ciudad en ciudad. Estos procesos deberán construirse y realizarse involucrando a nuestras comunidades con esta situación migratoria en las calles, iluminando una pastoral decididamente misionera. La preocupación no será obsesionarse con los procedimientos, sino aplicar una atención samaritana a los heridos y garantizar la dignidad humana.

De este modo, colaborar en los procesos de pastoral kenótica y de misión es “salir” como un samaritano, como nos testimonia e invita a hacer el Papa Francisco. Significa caminar, desnudarse y abajarse, permitiendo a la Iglesia salir al encuentro de los migrantes en las calles, caídos ante los signos de los tiempos. Por lo tanto, caminar juntos a la luz del Evangelio, del Espíritu y de la comunidad debe ser el futuro creíble de la Iglesia, dispuesta a acoger, proteger, promover e integrar a los migrantes de la calle.

## **1 El drama de la migración en la calle: acoger, proteger, promover e integrar**

La sociedad global se enfrenta al drama de la creciente movilidad humana, que emerge como un signo de los tiempos (Francisco, 2013). Esta situación incluye diversas cuestiones económicas, políticas y culturales, desafiando las condiciones de la vida humana en términos de dignidad y supervivencia. A partir de esta constatación, es necesario mirar y denunciar la fragilidad de la migración en las calles de las grandes, medianas y ahora pequeñas ciudades. El fenómeno de la migración se observa entre la tensión de buscar mejores condiciones de vida y la derrota de no conseguirlas. Las calles albergan hoy a una población creciente, que migra de acera en acera. Hay muchas razones para esta migración, pero hay un signo único en la indiferencia, la acogida, la solidaridad y la convivencia con estos migrantes de la calle.

El drama migratorio puede verse en las calles, como muestra el censo de la ciudad de São Paulo:

Entre los nacidos en Brasil, el 55% son del estado de São Paulo, con un 34,0% de la ciudad de São Paulo y el otro 21% de varias ciudades del estado. Le siguen el 9,5% del estado de Bahía, el 6,3% del estado de Minas Gerais y el 5,1% del estado de Pernambuco. Los de los estados del nordeste representan el 25,1% de los brasileños no nacidos en São Paulo (SMADS, p. 28, 2019).

Y la realización de inmigrantes:

Cuando investigamos el país de origen de los extranjeros en la composición de la población sin hogar en São Paulo, encontramos que más de un tercio de los extranjeros, el 38,8%, proceden de un único país, Venezuela. Esta presencia puede estar relacionada con la inestabilidad económica y política vivida por ese país en los últimos años. El segundo país con mayor porcentaje de personas que viven en la calle en São Paulo es Sudáfrica, con un 9%, y en tercer lugar se sitúan Angola, Argentina y Portugal, con un 6,0% cada uno. La suma de extranjeros procedentes de países latinoamericanos es del 56,8%, y la de africanos, del 25%. Destaca la presencia en la ciudad de personas sin hogar procedentes de países desarrollados como Portugal (6%), Australia (1,5%), Estados Unidos (1,5%), Italia (1,5%) y Japón (1,5%). Estas personas entraron en el país principalmente por los estados de Roraima (34,3%), fronterizo con Venezuela, y São Paulo (29,9%), que cuenta con el mayor aeropuerto internacional del país (SMADS, p. 27, 2019).

A pesar de los problemas que enfrentan las personas sin hogar en materia de vivienda, alimentación, adicciones, explotación sexual, violencia, prostitución, condiciones laborales y de salud, la indiferencia, el rechazo y la higiene social son síntomas de la actitud de la sociedad hacia ellos. La búsqueda del desarrollo integral de las personas en situación de calle se convierte en la esperanza de un futuro mejor en su drama migratorio, en busca de alimento y supervivencia. Es itinerancia, y al mismo tiempo seguridad frente a las amenazas y esperanza de días mejores. La necesidad de políticas públicas inclusivas para estos migrantes de la calle es el primer paso para ofrecerles la posibilidad de condiciones dignas y humanas.

La propuesta será mirar a la persona sin hogar como un miembro más de la sociedad, que desgraciadamente la descarta. Esta mirada requiere una actitud kenótica de abajarse a la realidad de ser descartado. Los migrantes de las aceras no son piezas del tablero de ajedrez de la ciudad, sino personas que han tenido que buscar otra forma de vida, independientemente de la razón toxicológica o de la miseria. Sin embargo, comparten el mismo flujo migratorio con la esperanza de superar los efectos negativos

causados por su marginación. La realidad de la calle necesita ser tratada de una nueva manera, buscando la justicia con compasión, solidaridad e inclusión social. Trabajar juntos para acoger, proteger, promover e integrar a la persona humana, especialmente a los inmigrantes marginados que necesitan ser armonizados por los distintos sectores sociales. Y de esta manera, buscar salvaguardarlos de ser víctimas a ser protagonistas.

Es importante hacer hincapié en la colaboración con los protagonistas de la calle, lo que permite crear condiciones de respeto y humanización. La superación de los prejuicios y precomprensiones de la migración callejera radica en el miedo a la criminalidad asociada a los vicios causados por la marginación. Sin embargo, mirar a los seres humanos al margen de la calle significa entenderlos no como ángeles o demonios, sino como personas con virtudes y defectos. Nuestra responsabilidad social es desenmascarar los estereotipos y la desinformación, significando una profecía contra la cultura del descarte (FT 19). Una cultura del encuentro con las personas sin hogar es capaz de construir un mundo más inclusivo, justo y fraterno, fomentando un cambio en el comportamiento higiénico que se ha impuesto.

Pensemos en cómo vivió la Familia de Nazaret el hecho de ser dejada en la calle, sometida al rechazo (Lc 2,7) y a las amenazas de buscar otro lugar para vivir (Mt 2,13-14). Un mundo más inclusivo y fraterno nacerá con una comunidad cristiana más abierta al diálogo (FT 12) sobre los dramas migratorios, como los de las calles de la cosmopolita ciudad de São Paulo. Diálogo abierto significará acoger, ofrecer a la gente de la calle la posibilidad segura de una vida mejor (FT 198). Protegerlos con amplias defensas de sus derechos humanos les ayudará a participar en este diálogo abierto. Promoverlos ayudará a la sociedad a comprender las condiciones necesarias para un cambio urgente. E integrarlos dará pie a nuevas propuestas para afrontar el reto agravado por las condiciones inhumanas que se crean en las calles.

Mirar a las víctimas de la migración callejera nos invita a no apartar la mirada de sus rostros sufrientes. La Iglesia sin fronteras se pone en "salida", difundiendo la cultura de la acogida y de la solidaridad, porque nadie debe ser considerado desechable

(Francisco, 2014). La Iglesia “en salida” está invitada a ejercer su maternidad acompañada de paciencia, en solidaridad con la praxis encarnada de la misericordia (MV 3). Los movimientos migratorios buscan condiciones de vida más humanas, al mismo tiempo que causan persecución o miseria a las personas involucradas. Y en el caso de la población de la calle, las sospechas y los prejuicios se agudizan por su hostilidad. La evangelización debe animar a la Iglesia a asumir nuevos compromisos de solidaridad e inserción en lugares que amenazan la vida humana.

El amor misericordioso de Dios reside en su elección de hacer a todos parte de su familia, sin excepción. Las parábolas de la misericordia de Lc 15 nos animan a ser sensibles a las necesidades de las ovejas más heridas, cansadas y enfermas. La misma propuesta de Lc 19,25-36 demuestra la actitud kenótica y misericordiosa de inclinarse, cuanto más empeora la situación. En nuestro tiempo de *rapidización* (LS 18), los flujos migratorios avanzan en todas direcciones. Las personas sin hogar son nuestros hermanos y hermanas que buscan mejores condiciones existenciales y reales. Y en esta búsqueda, acaban viéndose obligados a vivir en la calle, al tiempo que se convierten en obstáculos para la sociedad. Por ello, interpelan a las instituciones, a los particulares, a las ONG’s, a las Iglesias y a las parroquias sobre cómo ayudarles y cómo hacer frente a estas migraciones crecientes a su alrededor. Sin embargo, ¿no debería la Iglesia actuar inspirándose en los ejemplos y las palabras de Jesús? (Francisco, 2015). El primer paso será comprender y aprender la capacidad misericordiosa del Maestro, para una conversión que supere los prejuicios.

La hospitalidad y la amistad con nuestros hermanos y hermanas sin techo contribuirán a su bienestar y al progreso de todos, haciéndoles miembros de la sociedad. La acogida cristiana es el imperativo entusiasta que acerca a los más vulnerables. ¿Cómo no implicarse en los dramas de la marginación presentes en la calle, como el consumo de drogas, la falta de dignidad en el trabajo, la prostitución, la delincuencia y el miedo a la violencia? Estas preguntas surgen de quienes se acercan a quienes se ven obligados a emigrar de ciudad en ciudad en busca de mejores condiciones para sobrevivir con sus penurias cotidianas. Este fenómeno es un

signo de los tiempos con su acogida digna de estas personas, que anima a la Iglesia a practicar el samaritanismo.

La cuestión teológica es cómo tratar esta cuestión presente en los signos de los tiempos a la luz del Espíritu Santo. Cada persona sin hogar es una oportunidad para encontrar a Cristo, como alguien que es acogido o rechazado en las necesidades básicas de la vida humana (Mt 25). Estamos llamados a dar una respuesta común, articulando los verbos fundados en la doctrina de la Iglesia y utilizados por el Papa Francisco: acoger, proteger, promover e integrar (Francisco, 2016).<sup>1</sup> El escenario de las calles incluye malocas, pontones, arquitectura aporofóbica, hambre, la violencia de rebuscar con policías, desprecio, prejuicios de marginación y rechazo, pero acoger significa ofrecerles la oportunidad de ser vistos como seres humanos. Es necesario pensar y ofrecer un alojamiento adecuado y decente. La condición de poder utilizar los servicios básicos de la dignidad humana y la salud

Proteger a la gente de la calle significa ampliar sus derechos, que son los mismos que los de cualquier ser humano, es decir, los derechos humanos. La dignidad humana es independiente de la acera en la que viva una persona, porque a menudo los barrenderos urbanos los arrastran con sus documentos y pertenencias. Por eso su protección empieza por una información adecuada y unos servicios públicos que garanticen su subsistencia, asistencia y reinserción social. Promover significa acoger a los inmigrantes de la calle con condiciones que les permitan trabajar y socializarse sin discriminarlos ni etiquetarlos. Integrar es la esperanza que tiene toda persona sin hogar con la posibilidad de hacer el proceso de una nueva vida y camino.

Las personas sin hogar se encuentran entre las más pobres, desfavorecidas y vulnerables, y son utilizadas por sociedades con una mentalidad utilitarista y mediática que genera la globalización de la indiferencia (LS 108). En este escenario, hemos desplazado a los migrantes, creando un espacio para la cultura del usar y tirar. El problema radica en la forma de pensar y actuar, que convierte a la sociedad en intolerante, cerrada y prejuiciosa. La Iglesia “en salida” realiza una pastoral kenótica porque “sabe tomar la iniciativa sin

---

<sup>1</sup> Guardia Municipal.

miedo, salir al encuentro de los alejados y llegar a las encrucijadas para invitar a los excluidos” (EG 24). ¡Incluir a todos! Se trata de poner a los últimos en primer lugar y de no ceder a la lógica del mundo, justificada por el “yo primero” y que descarta a los últimos. Crear condiciones y contribuir a sociedades más justas, más inclusivas, más fraternas y más abiertas, según el Evangelio. Es misión de la Iglesia rebajarse a ponerse al servicio de todos en las periferias reales y existenciales, para realizar el desarrollo humano integral.

Las personas que viven en la calle nos dan la oportunidad de encontrarnos con el Señor “con la ropa rota, los pies sucios, el rostro desfigurado y el cuerpo golpeado” (Francisco, 2019). Este es el desafío pastoral tanto con los pueblos más pequeños como con las áreas metropolitanas, realizado de manera kenótica. El Verbo que se hizo carne, se hizo *kénosis* y se abajó en la forma de todos los seres humanos, especialmente de los más desplazados de la sociedad. En estos pasos de la *kénosis* del Señor, la Iglesia está llamada a hacer el camino de comprender el despojarse, vaciarse, humillarse y abajarse, porque el mismo Dios Trino hizo este camino con su Hijo (Flp 2).

Necesitamos acercarnos a las realidades de la calle, con su dolor y su sufrimiento, haciendo posible que desaparezcan los miedos que alejan a la Iglesia de los demás. Acercarse al prójimo significa estar dispuesto a correr los mismos riesgos que el que sufre. El mayor ejemplo de este servicio lo dejó Jesús, cuando lavó los pies a sus discípulos quitándose el manto, arrodillándose y con las manos al servicio (Jn 13,1-15). Ponerse al mismo nivel que los descartados de la calle permite escucharlos, reconciliarse y ofrecer una misericordia humanizadora.

Los inmigrantes viven tanto en la periferia real como en la existencial, pero las personas sin hogar viven en la tercera periferia, la de la indiferencia. Esta periferia se hace presente replegándose, mirando hacia otro lado y culpándoles de su marginación. Por eso es necesario esforzarse por derribar esos muros sociales. El primer paso será construir un “nosotros” frente a este desafío, colaborando con iglesias y sociedades más inclusivas. Saliendo a esta realidad se construye una cultura de la inclusión, superando el miedo a atender

a los desatendidos y desplazados en su existencia. La calle es el lugar teológico de la pastoral kenótica, y es una frontera misionera, sin proselitismo, pero de acogida evangélica.

El futuro de la Iglesia “en salida” pasa por posibilitar un mundo más inclusivo, haciendo posible un futuro con la llamada a que todas las personas puedan caminar juntas. Se prestará atención a que nadie quede excluido, favoreciendo los puentes necesarios para una cultura del encuentro. Esto significa que las situaciones de migración en nuestras calles son oportunidades para superar el miedo, dando cabida a una cultura del encuentro que sea transformadora. Se convierte en el lugar privilegiado del encuentro que humaniza y así transforma a la persona humana vista y encontrada. Es el milagro que realizamos como testimonio saludable para las generaciones futuras (LS 13).

La construcción de la humanidad y de las ciudades del futuro radica en la construcción plural, porque todos están implicados y son corresponsables. La certeza de que la calle no es una elección de vivienda o de tráfico, sino una consecuencia de la historia de cada uno. Esto no será motivo de desánimo, al contrario, de conversión personal y pastoral hacia el compromiso por un futuro justo. Esta justicia es una posibilidad para cambiar las desigualdades y discriminaciones del mundo actual, como dice el Papa Francisco: “la inclusión de las personas más vulnerables es una condición necesaria para alcanzar la plena ciudadanía” (Francisco, 2022).

Un futuro construido con la participación de los migrantes de la calle significa permitirles desempeñar un papel protagonista en este proceso, incluyéndoles a ellos. Garantizar su libre elección de ayudar o quedarse en la calle y su destino nos permite ayudarles a acompañar y gestionar el mejor camino posible. Subrayar que Dios camina con nosotros permite a la Iglesia salir y estar con los que están en la calle, migrando. La migración y la movilidad en la calle son procesos humanos y sociales distintos, pero muchos son migrantes y acaban sobreviviendo en la calle.

La migración callejera tiene las características del sufrimiento del pueblo de Dios en el éxodo, huyendo de las situaciones de opresión, inseguridad, discriminación y falta de perspectivas de su esclavitud. También encuentran muchos obstáculos en las

calles, como la incredulidad, el hambre, la sed, el cansancio y la enfermedad. Esta experiencia, marcada por la desesperación, es la ocasión de una pastoral de acogida, protección, promoción e integración. Y en el Evangelio de Mateo 25 leemos cómo el Señor espera nuestro encuentro, comprometido con el hambre, la sed, la desnudez, el dolor y la emigración de las personas. Por eso tenemos que aprender a desnudarnos y abajarnos para hacer nuestra pastoral kenótica.

## **2 Recorre las calles de la ciudad**

El Nuevo Testamento nos presenta a Jesús como emigrante, rechazado, hambriento, sediento y necesitado de ropa (Mt 25,35-43). Jesús siempre está ahí y enseña a sus discípulos a estar con los pobres, haciéndolos parte de su Reino (Lc 14, 13-24). La propia Torá enseña al buen israelita a ayudar a los pobres y a los que sufren, dándoles siempre la esperanza de superar la pobreza. El legislador bíblico subraya el vínculo de la fe y la solidaridad, haciendo de la celebración litúrgica la ocasión para esta acción. Los indigentes debían ser ayudados con ofrendas agrícolas y sacrificios (Dt 12,12), por lo que la comunidad era bendecida por este acto de reparación. La ley bíblica debía garantizar los derechos y no explotar a los más pobres, buscando igualar las diferencias sociales.

Amar a la manera de Dios es una obra realizada y escrita a partir del testimonio del Padre Julio Lancellotti. Su praxis pastoral se desarrolla a partir de la pedagogía de su Maestro, la del amor. Su testimonio es el ejercicio de una pastoral kenótica, porque desde el comienzo de su jornada, alimentado por la Eucaristía, sale a dar de comer a los de la calle. Así como Dios se hizo pequeño despojándose de sí mismo para acercarse a nosotros, las actitudes del P. Julio hacia los sin techo nos indican la actitud kenótica necesaria hoy. Estas actitudes se aprenden del Evangelio y de nuestros hermanos y hermanas que emigran por las calles. La *kénosis* divina fue una actitud más allá del discurso sobre Cristo, y nos llama al mismo camino de desprendimiento y cercanía por amor (Balthasar, 1993, p. 20).

Actuar kenóticamente es un reto, porque no sabemos cuáles serán las consecuencias. Así como Dios quedó desprotegido en la

encarnación de su Hijo, el amor también nos deja desprotegidos. La práctica del amor exige desprenderse y vaciarse de conflictos, odios, insultos y maldiciones. *La kénosis* divina alcanzó su punto culminante en la cruz como consecuencia escandalosa de la elección y el amor de Dios. Jesús sufrió las incomprendiones de practicar su mandamiento de amor, por eso sus seguidores convencidos de su propuesta tendrán que renunciar a sí mismos (Lc 9,23).

La persistencia de este amor nos llevará a la misericordia, volviendo nuestro corazón hacia los pobres. Esta actitud es kenótica, porque nos lleva a desnudarnos para mirar a los demás y no a nosotros mismos. La imagen del hospital de campaña nos permite comprender la necesidad de apertura, de inclinarnos hacia los heridos por la hostilidad de la emigración callejera. El amor de Dios nos impulsa a esta apertura, a salir y hacer de las calles un hospital de campaña, porque como dice el Papa Francisco: “Dios es un Dios que sale: sale a buscar, a buscarnos a cada uno de nosotros. Cada día nos busca, nos está buscando. Como hizo y dice en la parábola de la oveja perdida: nos busca. Siempre es así” (Lancellotti, 2021, p. 29). De la misma manera que Dios nos busca porque no podemos ir a él, nosotros estamos impulsados a ir a nuestros hermanos y hermanas en situación de calle.

Al bajar a las calles de las ciudades, la pastoral de calle hace posible la transformación de pensamiento que necesitamos realizar. La necesidad de conversión de la mente, del corazón y de la praxis para transformar las relaciones y la vida de estas personas que viven deambulando de protección en protección por las calles. El amor en esta práctica pastoral transforma cuando en lugar de crítica, *muestra misericordia*, condena y rechazo. Las leyes religiosas y civiles no pueden transformar a las personas, se necesita amor.

La gran transformación mediante gestos kenóticos reside en amar a los demás, haciendo que las condiciones de vida sean solidarias y humanas para todos sin distinción. Significa vivir una vida alternativa en medio de las contradicciones políticas, religiosas y sociales. Construir la posibilidad alternativa de vida exige desnudarse para alegrar, consolar, defender y realizar la vida de los descartados y obligados a vivir en la calle. La dificultad de comprender la decisión de Dios de despojarse, vaciarse y abajarse

hasta los pequeños y de ser prójimo con amor nos impide ir hacia los descartados. La imagen de un Dios todopoderoso que cumple de buen grado nuestras órdenes sigue obstaculizando nuestra acción hacia los hambrientos e indefensos. Por eso juzgamos y apaciguamos nuestro ego.

El movimiento divino es de descenso, no de ascenso. Está siempre dispuesto a abajarse para estar cerca y no lejos. La voluntad de Dios de hacer al Hijo frágil, pequeño y bajo es contraria a nuestra voluntad de ser fuertes, grandes y estar por encima de los demás. Nuestra comprensión del poder de Dios es necesaria para permitirnos elegir este camino y, al mismo tiempo, para invitarnos a esta elección. Los marginados y descartados nos muestran la ausencia de Dios en la sociedad (Lancellotti, 2021, p. 50), afirmando proféticamente la negación de Dios a través de la injusticia y la miseria. La opción kenótica de Dios es incómoda para las iglesias, y su presencia en las calles va a contracorriente del poder religioso (Lancellotti, 2021, p. 51).

Dios rebajándose y actuando en la calle cuestiona el éxito, el proselitismo, las ventajas y los privilegios. La calle se convierte así en un lugar teológico y pastoral, portador de conflictos. Sin embargo, permite la conversión y los cambios transformadores necesarios. Por lo tanto, en lugar de condenar, criticar y rechazar a los emigrantes de la calle, es necesario utilizar la misericordia, porque la ley no transforma a las personas. La transformación consiste en inclinarse hacia el amor, porque el amor es transformador. Los gestos transformadores y exigentes de nuestra inclinación eclesial hacia los migrantes de la calle expresan la conversión de salir de uno mismo y entrar en el dolor del hambre, la sed, la desnudez, el desprecio y el rechazo. Es decir, acercarse y no alejarse del dolor humano. Es el mismo movimiento del Dios liberador que bajó para liberar a su pueblo de las manos del sufrimiento egipcio (Ex 3,8).

Ante la fe religiosa y la praxis pastoral, se nos plantean algunas cuestiones kenóticas: ¿Dios es fuerte o frágil? ¿Dios es grande o pequeño? ¿Dios quiere alabanzas religiosas o compromiso con los que sufren? ¿Dios está ahí arriba o aquí abajo con nosotros? Estas preguntas son provocadoras si la Iglesia realiza su vocación pastoral a la luz de la opción divina actuando en la historia, o si se

encierra en su mantenimiento religioso, justificándose a sí misma y a la realidad de la historia. Sin embargo, nuestro Dios se vacía, mientras muchos esperan que el Dios omnipotente determine y justifique la inercia humanizadora.

La Escritura nos dice que la marginación es la ausencia divina de la sociedad, que ha tomado un camino contrario a la voluntad de Dios. El profetismo se hizo eco en la sociedad de que la existencia de los pobres significaba la negación de Dios. Así pues, enfrentarse a los pobres y marginados con el Dios de la calle sería ir a contracorriente de la historia (Lancellotti, 2021, p. 51). El Dios religioso apacigua y evita el conflicto, pero el Dios de la calle cuestiona, pregunta y se molesta de que haya migrantes callejeros. Este Dios de la calle no nos pide poder, éxito, ventajas o privilegios, sino que reconozcamos que nos ha enviado con él para estar ahí. Por eso la calle se reafirma como un lugar teológico, que requiere ojos y manos para cambiar esta contradicción social.

La omisión ante el abandono y la injusticia se convierte en un gran pecado, y el seguidor de Jesús debe estar siempre del lado de los vulnerables, pequeños y desprotegidos. De este modo, el seguimiento de Jesús y el cristianismo se vuelven exigentes, sacando a la luz las cuestiones incómodas de la sociedad. La lógica del Evangelio no es reaccionar violentamente, siendo violento como los violentos (Lancellotti, 2021, p. 77). Su forma de actuar es buscar transformar las situaciones de violencia, con el objetivo de no coexistir con la violencia social, económica, humana y política.

El único camino es la liberación de las fuerzas del odio mediante la praxis del amor, luchando y resistiendo junto a los descartados. Y hoy, como muchos emigrantes, los emigrantes de la calle sufren el odio social, político, económico y religioso, y necesitan la presencia de los seguidores de Jesús a su lado. Dios es negado en la historia por los religiosos que no se comprometen con los pobres a causa de las estructuras de poder y de injusticia. Sin embargo, Dios es visible y atestiguado por todos aquellos que están cerca y resisten a los descartados de la historia. Esta capacidad de resistencia denuncia que toda estructura de poder crea diferencia, tiranía y descarte. Por eso el cristianismo es comunitario, exige cuidado con sus acciones, organización, opiniones, propuestas y posturas.

El camino de Jesús ayuda a transformar a los descartados, luchando contra la lógica de la venganza. Esta es la propuesta de la fe cristiana, proponer amar al enemigo sin someterse a lo que hace. Los comprometidos con Jesús salen a las calles para dar testimonio a los enemigos de la gente de la calle, expresando amor, haciendo posible verlos como hermanos y hermanas: “Amar a los tiranos es quitarles la tiranía” (Lancellotti, 2021, p. 91), haciendo posibles nuevas oportunidades para los humillados y debilitados por ellos. Es por amor que no odiamos a quienes nos odian, resistiendo y combatiendo el odio.

Jesús nos guía a salir de nosotros mismos hacia los demás, realizando el altruismo. Este descentramiento de uno mismo significa pensar en los demás, lo que permite imaginar e implicarse en la construcción de una sociedad sin favoritismos ni méritos. Las ciudades cristianas deben esforzarse por acoger a todos los que se acercan a ellas, haciéndose más hospitalarias. En este ejercicio de hospitalidad, nos damos cuenta no sólo de su hambre y sed, sino también de sus miedos y angustias. Por eso, acoger a los que sufren y están heridos altera el orden establecido, confiando en el amor y no en el poder establecido. Lo característico es renunciar a uno mismo, perdiendo las propias seguridades y tomando libremente las opciones de Jesús.

El reto de seguir a Jesús es darse cuenta de que se encarnó, y al encarnarse propone un seguimiento encarnado. De este modo, la convivencia con la gente se convierte en algo único, que nos impulsa a responder a sus necesidades concretas. Y en la pastoral de calle, las personas son concretas, con necesidades concretas. Recordemos que Jesús de Nazaret fue un caminante de pueblo en pueblo, es decir, conoció las dificultades de la migración, la necesidad de comer, beber y ser acogido. Por lo tanto, conocía los dolores y las dificultades de las personas que emigran y viven de acera en acera. La Iglesia, al bajar a las calles, sigue el camino encarnado de su Maestro, construyendo desde abajo y junto a los pobres. Esta propuesta es muy clara en la misión del P. Julio Lancellotti con la gente de la calle:

Por eso siempre decimos, y en la pastoral de calle tenemos dos aspectos, el aspecto de la convivencia, que si no se

convive no se ama, si no se convive no se interpela, si no se convive no se ve que son seres humanos que tienen todas las dimensiones de un ser humano. Él también se queja, él también protesta, él también a veces te molesta, tú también lo molestas, él te confronta, tú tienes que confrontarlos, porque ellos también están colonizados por la dominación, muchos de ellos también (Lancellotti, 2021, p. 39).

## **Consideraciones finales**

El camino recorrido en este artículo nos ha llevado a pensar en la importancia de la pastoral kenótica de la Iglesia “en salida”, para la acción con los migrantes en situación de calle. El proceso kenótico conducirá a una renovación social y eclesial a través del contacto con el dolor de la calle, creando un mundo más humanizado. Esta humanización creará lazos comunitarios para una Iglesia y una sociedad más sanas. Según datos de la megalópolis de São Paulo, hay muchos migrantes en las calles, llegados de otras ciudades, estados e incluso de otros países.

Las implicaciones teológicas, junto con la dinámica irreversible del Concilio Vaticano II y la disposición de la Iglesia, hacen posibles nuevos procesos kenóticos capaces de provocar la acción humanitaria y misionera. Las enfermedades de nuestra sociedad deben curarse mediante el proceso de proximidad, porque el contacto humano fomentará el comportamiento pastoral y misionero frente a su decadencia. Esta es la tarea kenótica, que manifiesta la posibilidad de curar y transformar tanto la sociedad como la Iglesia.

Siempre debemos volver la mirada hacia una visión teológica comprometida con el dolor presente en la migración que se da en las calles. Así como Cristo encarnado propone la práctica kenótica para la construcción de una humanidad sana y plena (Jn 10,10). Estas iniciativas kenóticas podrán unir a la Iglesia y a la sociedad como propuesta para un mundo mejor e inclusivo. El paradigma de la pastoral kenótica es el modo característico de “salir” de la Iglesia, dispuesta a proteger, promover e integrar a todos.

-

## Referencias bibliográficas

**Biblia de Jerusalén.** Nueva edición revisada. São Paulo: Paulus, 2003.

BALTHASAR, H. U. von. **Mi obra en retrospectiva.** San Francisco: Ignatius, 1993.

FRANCISCO. **Misericordiae Vultus:** El rostro de la misericordia, 2015.

FRANCISCO. **Carta encíclica Laudato Si'** sobre el cuidado de la casa común, 2015.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti:** Sobre la fraternidad y la amistad social, 2020.

FRANCISCO, PP. Mensaje del Santo Padre para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado 2013. Disponible en: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco\\_20130805\\_world-migrants-day.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20130805_world-migrants-day.html)> .

FRANCIS, PP. Mensaje del Santo Padre para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado 2014. Disponible en: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco\\_20140903\\_world-migrants-day-2015.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20140903_world-migrants-day-2015.html)> .

FRANCIS, PP. Mensaje del Santo Padre para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado 2016. Disponible en: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco\\_20150912\\_world-migrants-day-2016.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20150912_world-migrants-day-2016.html)> .

FRANCIS, PP. Mensaje del Santo Padre para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado 2022. Disponible en: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/20220509-world-migrants-day-2022.html>> .

FRANCISCO, PP. Homilía del Santo Padre el 17 de noviembre de 2019 para la Jornada Mundial de los Pobres. Disponible en: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco\\_20191117\\_omelia-giornatamondiale-poveri.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191117_omelia-giornatamondiale-poveri.html)> .

LANCELLOTTI, J. R. **Amar a la manera de Dios.** São Paulo: Planeta, 2021.

LANCELLOTTI, J. R. **El Jesús de las calles.** São Paulo: Planeta, 2021.

SECRETARÍA MUNICIPAL DE ASISTENCIA Y DESARROLLO SOCIAL (SMADS), Levantamiento censal de la población en situación de calle, caracterización socioeconómica de la población en situación de calle e informe temático de identificación de las necesidades de esta población en la ciudad de São Paulo - 2019. Disponible en: <[https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/Produtos/Produto%209\\_SMADS\\_SP.pdf](https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/Produtos/Produto%209_SMADS_SP.pdf)> .

## PERFIL DE AUTORAS Y AUTORES

**Alfredo José Gonçalves.** Misionero scalabriniano, nació en la isla de Madeira (Portugal) y vive en Brasil desde hace 55 años. Estudió Filosofía y Teología y fue Superior Provincial y Vicario General de la Congregación. Hoy es asesor del SPM - Servicio Pastoral para Migrantes, vinculado al Sector de Movilidad Humana de la CNBB - Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil.

**Ana Rita Castro.** Venezolana residente en México. Doctora en Ciencias en Salud Colectiva. Profesora de carrera asociado C de la Facultad de Enfermería y Obstetricia (FENO), UNAM. Responsable académica del Centro Universitario de Enfermería Comunitaria de la FENO-UNAM.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8645-1050>

**André Luiz Bordignon-Meira.** Doctor en Teología por la PUC-Rio, Miembro del Grupo de Investigación "Ecología Integral y Arquitectura de la Atención Ecuménica" (CNPq). Sacerdote en la Archidiócesis de Campinas, en Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2660-252X>

**Hugo Cordoba Quero.** Doctor en Estudios Interdisciplinarios en Migración, Etnicidad y Religión (2009) y Magíster en Teología Sistemática y Teorías Críticas (Feminista, Poscolonial y Queer) (2003) y Magíster en Teología. Actualmente se desempeña como Profesor Asociado de Teorías Críticas y Teologías Queer y como Director del Departamento de Educación Digital, ambos en la Facultad Starr King en Oakland, California y como Director del Institute Sophia en Saint Louis, Missouri, donde también es Profesor de la Cátedra Marcella Althaus-Reid de Teologías Queer y Teorías Críticas. Sus áreas de investigación son estudios religiosos, teología sistemática y teologías queer, teorías críticas (queer y post-colonial), estudios étnicos y migratorios.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9086-7756>

**Jennifer Gómez Torres.** Doctora en Migraciones Internacionales y Cooperación al Desarrollo- IUEM, Universidad Pontificia Comillas Madrid, España. Cáritas Española. Equipo Inclusión- Movilidad Humana.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3976-5484>

**Jorge Costadoat.** Doctorado por la Pontificia Universidad Gregoriana (1993). Actualmente me desempeño como investigador en el ITER (Instituto de Teología y Estudios Religiosos) de la Universidad Alberto Hurtado. Integrante de la Comunidad Enrique Alvear (Peñalolén, Santiago).  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3364-9899>

**Luz Elena Arozqueta Villeda.** Nacionalidad Mexicana y Española. Licenciada en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con maestría en Criminología y Ejecución Penal por la Universidad Autónoma de Barcelona y en Teología y Mundo Contemporáneo por la Universidad Iberoamericana. Actualmente está como doctoranda en Teología en la Universidad Católica Lumen Gentium, con la investigación acerca de la repercusión ética de los algoritmos de inteligencia artificial en los procesos migratorios. Docente e investigadora en la Universidad Francisco de Vitoria en Madrid. Es miembro de las asociaciones de teólogos eticistas, ACHTUS y de CTEWC donde es community manager en la Región de LA y el Caribe.  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-9504-3465>.

**Marilú Rojas Salazar.** Doctora en Teología Sistemática. Teóloga Feminista y Profesora de asignatura en el Doctorado de estudios críticos de Género de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y de la Maestría en teología y mundo contemporáneo del departamento de Ciencias Religiosas. Pertenece a TEIFEM (Teólogas e investigadoras Feministas de México). Directora de la revista Sophias (revista de reflexión interdisciplinaria de teología feminista en México), miembro fundador de la Academia de teología en México de la UPM, ha sido miembro de la DARE (Discernment and Radical Engagement) que pertenece al Council for World Mission. Es integrante de la línea de investigación de teología, hermenéutica y praxis de la experiencia religiosa del departamento de Ciencias religiosas y profesora invitada de la Universidad Lasalle. Ha realizado estancias de investigación posdoctoral en los países bajos en la Universidad Libre de Ámsterdam y en la Universidad PUC de Brasil.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5318-7073>

**Moisés Pérez Espino.** Licenciado en Periodismo y Comunicación Colectiva. Licenciado en Teología y con Maestría en Ciencias Bíblicas por la Comunidad Teológica de México. Doctor en Ministerios, por la Lutheran School of Theology at Chicago. Profesor del Seminario Luterano Augsburgu y la Comunidad Teológica de México desde el año 2000. Es pastor de la Iglesia Luterana Mexicana en la congregación Cristo, en la Ciudad de México.  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7276-6112>

**Nathália Montezuma.** Licenciada en Teología por el Centro Universitario Grande Dourados. Maestría en Estudios Críticos de Género y Teología por la Comunidad Teológica de México. Co-coordinadora de América Bíblica y colaboradora del Proyecto AfroLatino de Teología y del Círculo de Teólogas Africanas Preocupadas - Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4579-783X>.

**Rosiane Aparecida de Melo.** Nacionalidad brasileña, licenciada en Enfermería, con especialidad en Salud Pública y Maestría en Salud y Migraciones por el Centro Universitario São Camilo - SP. Actuó como profesora de asignatura en la Universidad Autónoma de México- UNAM. Actualmente se encuentra en misión itinerante en Honduras.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8262-9052>

**Víctor Manuel García Torres.** Mexicano, licenciado y maestro en Antropología social y doctor en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Profesor de asignatura de la Facultad de Enfermería y Obstetricia, UNAM.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0145-5301>

**Yenny Delgado.** Psicóloga y teóloga peruana. Es candidata doctoral en Psicología de la Religión en la Universidad de Lausana. Es convocante de Mujeres Haciendo Teología en Abya Yala y directora de Publica Theology. Yenny desempeña un papel fundamental en el fomento de diálogos que amplifican las voces de las mujeres y promueven la reflexión teológica desde las perspectivas mujerista y feminista decolonial.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-1080-9537>.

**Yolanda Chávez.** Doctoranda en Ministerio, especializada en teología contextual y postcolonial. Actualmente cursa su tercer año en Fuller Theological Seminary en Pasadena, California, donde también obtuvo su Maestría en Divinidades. Yolanda desempeña varios roles voluntarios en la Arquidiócesis de Los Ángeles, el Instituto Hispano de la Universidad de Santa Clara, el Centro para la Religión y la Espiritualidad de la Universidad Loyola Marymount (LMU) y el Seminario Teológico Fuller. En la Arquidiócesis de Los Ángeles, co-lidera programas de certificación y brinda acompañamiento pastoral. En la Universidad de Santa Clara y LMU, facilita talleres sobre espiritualidad migrante basados en la teología contextual.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8057-5639>

**Wellington Barros.** Doctor en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP) y Doctor en Teología Pastoral de la Movilidad Humana por la Pontificia Universidad Urbana de Roma (PUU-Roma). Enseña teología en el Instituto de Estudios Superiores de São

Paulo (ITESP-SP) y colabora con las Hermanas Scalabrinianas (Provincia  
Maria, Mãe dos Migrantes).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9737-7829>



**CSEM**

**Centro Scalabriniano  
de Estudos Migratórios**

 @csembrasil

 @csembrasil

 CSEM



**Confereção Latinoamericana  
de Religiosos**

 @clar\_vc

 CLAR

 CLAR