Wallace Gois
Coordinador

EDUCACIÓN TEOLÓGICA para un MUNDO MIGRANTE

Wallace Gois
Coordinador

Educación teológica para un mundo migrante

São Paulo, 2023

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

Educación teológica para um mundo migrante [livro eletrônico] / [organização e tradução] Wallace Gois. -- 1. ed. -- Porto Alegre, RS: Editora e Livraria Inclusividade: Theological Education in the Anglican Communion (TEAC), 2023.
PDF

Vários autores.
Vários colaboradores.
Título original: Educação teológica para um mundo migrante.
Bibliografia.
ISBN 978-65-85164-13-9

1. Cristianismo - América Latina 2. Educação cristã 3. Evangelização 4. Emigração e imigração - Aspectos religiosos - Cristianismo 5. Migrantes - Aspectos sociais 6. Missão cristã 7. Teologia cristã I. Gois, Wallace.

23-182040 CDD-230

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia cristã 230

Aline Graziele Benites - Bibliotecária - CRB-1/3129

Resumen

Prefacio | *Stephen Spencer* 7

Llamado de Guatemala a reubicar la educación teológica 11

Autoras y Autores 17

Presentación | *Glenda McQueen* 21

1. "Y la Palabra se hizo migrante": lugares y potenciales de la Educación Teológica en el Brasil de las migraciones
Wallace de Góis Silva, Brasil 27

2. Migración y desaparición forzada en México: inevitable ecumenismo de base y epistemologías del Sur
E. Arturo Carrasco Gómez, México 51

3. Encontrando Fronteras e Refugios: el papel de la Educación Teológica en un contexto de movilidad global
David Ulloa Chavez, USA 61

4. Hablando de Dios en el exilio: hacia una Educación Teológica Migrante
Elisabeth M. Cook, Costa Rica 77

5. El Dios forastero: interpelación de la realidad migratoria a la formación teológica
Loida Sardiñas Iglesias, Colombia 89

6. Necro-políticas y migración: leer la vida y la Biblia para una educación teológica hospitalaria
Mario Antonio Luna Rivas, El Salvador 109

7. La frontera: entre Misión y Educación Teológica
Asdrubal Toledo Izquierdo, Uruguai 131

8. Mujeres migrantes: de Rut al momento presente, un llamado a encargarse de la realidad
María Gabriela Merayo, Argentina 139

9. Ser gente es estar en movimiento: educación teológica, misión cristiana y nuestra naturaleza nómada
M. A. Neli Miranda, Guatemala 149

10. De la hostilidad a la hospitalidad: ver la migración más allá de la frontera
Victor Hugo de Oliveira Marques, Brasil 159

Prefacio

La crisis climática ha obligado a poblaciones de todo el mundo a reunir lo que puedan y migrar a otras regiones, países y continentes. Esto se vuelve más que evidente si prestamos atención a nuestro entorno. A medida que el cambio climático se intensifica, también hay más presión sobre las personas para que se desplacen. Necesitamos, como comunidad humana, cambiar nuestra visión del mundo, dejar de creer que la vida es esencialmente fija y estable, comprender que el movimiento y el cambio son una parte integral de nuestras vidas.

La educación teológica, sea en seminarios, universidades, cursos cortos en iglesias o incluso el estudio personal, debe apuntar a un aprendizaje y una enseñanza que respondan a los desafíos y potenciales que surgen de la migración masiva. La idea de abandonar la vida ordinaria y aislarse en busca de estabilidad, lejos de la realidad, está completamente desconectada del mundo en el que vivimos hoy, y esto de ninguna manera ayudará a las iglesias a responder a la crisis actual. Incluso porque la Iglesia no es ajena a la migración, sino todo lo contrario. El pueblo de Israel comenzó su vida como arameos errantes y el mismo Cristo se convirtió en

migrante cuando, siendo un bebé, fue llevado por María y José a Egipto. Incluso su ministerio de enseñar y formar discípulos tuvo lugar en el camino, mientras viajaba de Galilea a Jerusalén. Estos discípulos luego se convirtieron en apóstoles que partieron por todo el mundo para establecer iglesias en diferentes lugares.

Este libro es una contribución inspiradora, que llega en un buen momento para discutir y reflexionar sobre la oferta actual de educación teológica a la luz de todos estos aspectos. Partiendo del contexto latinoamericano, en el que la migración es un factor importante en la vida de las iglesias y comunidades, este trabajo es, para la iglesia en general, un rico recurso de discernimiento, conocimiento y sabiduría para enfrentar los desafíos de manera informada y constructiva. Debemos nuestro agradecimiento a todas las personas que colaboraron y, especialmente, al profesor Wallace de Góis Silva por organizar la redacción, edición y traducción de los preciosos artículos que componen este volumen, un regalo para toda la iglesia en su camino a través de este mundo migrante.

Revdo. Canónigo ***Stephen Spencer***
Asesor de Educación Teológica en la Comunión Anglicana
Londres, Reino Unido

Llamado de Guatemala a reubicar la educación teológica

Diez educadores/as de teología de iglesias anglicanas de América Central y del Sur se reunieron en la Ciudad de Guatemala del 26 al 29 de mayo de 2022 para una consulta fundamental sobre cómo las iglesias, sus seminarios y programas de capacitación pueden responder a la crisis migratoria. La Oficina de Asuntos Globales para América Latina (TEC) y un representante de Ministerios Latinos (TEC) también ofrecieron sus aportes a la discusión. Organizada por el TEAC, la consulta produjo esta convocatoria para impulsar un mayor debate e implementación. Al grupo de Guatemala se unieron en línea unos 50 participantes más durante parte de la consulta.

Las numerosas crisis de nuestro tiempo tienen como una de sus consecuencias la migración masiva de personas en todas las regiones del mundo, que ahora alcanza la cifra de 280 millones de personas en movimiento. De ellos, 100 millones son refugiados. Esta es la primera vez en la historia que este número es tan alto. Además, muchos inmigrantes enfrentan importantes obstáculos derivados de la explotación, la xenofobia y el racismo. Para usar una región como ejemplo, América Latina, que tiene alrededor del 20% del número total de migrantes, estas violaciones han provocado más de 100.000 desapariciones en México y América Central en los últimos años. Muchas de estas personas buscaban una vida mejor al otro lado de la frontera.

La educación teológica se ha asociado tradicionalmente con seminarios aislados del mundo, donde los candidatos al ministerio religioso y otros estudian en relativo aislamiento. Abandonan sus hogares e iglesias y pasan a formar parte de comunidades diferentes a sus realidades, muchas veces herméticas, y acaban aprendiendo a pensar como ellos. Ahora, sin embargo, escuchamos un fuerte clamor para sacar la educación teológica del balcón y llevarla a la calle, para usar la analogía de John Mackay. Su ubicación debe trasladarse de un punto aislado a lugares donde la educación y la formación puedan, de hecho, enfrentar la realidad de las crisis que afrontamos.

El presente Llamado viene para sumar su voz a las otras voces que claman. Nació de una consulta con educadores/as teológicos de iglesias anglicanas y escuelas superiores de América Central y del Sur, reunidos en la ciudad de Guatemala, en mayo de 2022. Una reunión de discernimiento sobre cómo las iglesias, sus seminarios y sus programas educativos pueden responder a la crisis migratoria. Organizada por TEAC (Educación Teológica de la Comunión Anglicana), la consulta tuve la participación en línea por otros 50 participantes en un seminario web, con oradores de Colombia, Argentina, Brasil, México, El Salvador, Panamá, Estados Unidos y Costa Rica. No sólo escucharon sobre las realidades de la migración hoy, sino que buscaron recursos en la exégesis de la Biblia y en la historia de la Iglesia para analizar lo que está sucediendo, juzgar y reflexionar sobre los hechos, y proponer caminos para el futuro de los programas de educación teológica.

Posición de partida

La migración es parte determinante de la Biblia, desde el viaje que realiza Abraham saliendo de Ur, pasando por el Éxodo del pueblo hebreo y el episodio formativo del Exilio y la restauración. Podemos decir que la Biblia fue escrita por inmigrantes y para inmigrantes. Por lo tanto, la migración es parte integral de la misión de Dios, encarnada por su pueblo, desde Abraham hasta

Jesús y el nacimiento y expansión de la iglesia. Más aún, la actividad misionera es la madre de la teología, como vimos en Pablo, cuyas cartas nacieron de su viaje misionero por el mundo antiguo. Los escritos posteriores de las antiguas comunidades cristianas surgieron de los desafíos y oportunidades para el crecimiento de la iglesia en todas las regiones del Imperio Romano y más allá. Sólo con la creación de las universidades en la Edad Media la teología adquirió un carácter más estable y sedentario, aunque incluso aquí sus episodios más creativos estuvieron generalmente vinculados al encuentro dinámico de diferentes tradiciones culturales e históricas, como el redescubrimiento de los escritos de Aristóteles, traducida al árabe en el mundo musulmán, permitiendo la gran síntesis de Tomás de Aquino con la teología de San Agustín.

Más recientemente, muchos de los desarrollos más creativos e influyentes en teología han surgido de la vida misionera de las iglesias. Para el pueblo anglicano, el surgimiento de la teología evangélica se remonta a los viajes de predicación de John Wesley y George Whitfield en Gran Bretaña y Estados Unidos a principios del siglo XVIII, hasta las personas que migraban de áreas rurales a centros industriales o más allá de las fronteras de los condados.

La trayectoria de la teología anglo-católica también se basa en el encuentro del anglicanismo tradicional de la Alta Iglesia con la creciente secularización de la sociedad británica y la necesidad de plantar iglesias en las crecientes áreas industriales de Gran Bretaña y otros lugares. En otras partes del mundo, muchos de los movimientos teológicos más dinámicos han surgido de las luchas de poblaciones móviles, como las teologías de la Liberación, Negra, Feminista y *Minjung*. Cuando recordamos que la misión es un concepto amplio y rico, tal como lo definen las *Cinco Marcas de la Misión*[1],

1 *La misión de la Iglesia es la misión de Cristo*: 1) **Contar** - Proclamar las buenas nuevas del reino de Dios a través de nuestro culto y en la vida diaria; 2) **Enseñar** - Enseñar, bautizar y nutrir a nuevos creyentes a través de nuestras iglesias locales; 3) **Cuidar**: responder a las necesidades humanas con amor, en todas las formas posibles; 4) **Transformar** - Buscar la transformación de las estructuras injustas de la sociedad, desafiar todo tipo de violencia y buscar la paz y la reconciliación; 5) **Valorar** - Luchar por salvaguardar la integridad de la Creación, sostener y renovar la vida de la tierra.

estos ejemplos pueden multiplicarse innumerables veces.

Mientras tanto, en muchas partes de la Comunión Anglicana, la educación teológica a veces tiene lugar en entornos universitarios y académicos alejados de la vida eclesiástica local. La presión sobre las instituciones para obtener certificación profesional y reconocimiento académico internacional significa que sus programas y los trabajos y publicaciones de su personal a menudo están orientados hacia estos objetivos en lugar de alentar la vida misionera de la iglesia local entre los inmigrantes y en otros frentes. Necesitamos salir de nuestros balcones para hacer teología en el camino.

Una llamada desde Guatemala

Por eso, hacemos un llamado a las instituciones y prácticas en torno a la teología y la educación teológica a posicionarse en la vida misionera de la Iglesia hoy, como profesamos en las Cinco Marcas de la Misión y, especialmente, en el involucramiento de nuestras iglesias en la crisis migratoria.

Pedimos a nuestros obispos, así como a Provincias y Diócesis, que hagan de este tipo de educación teológica una prioridad en la planificación y asignación de recursos;

Hacemos un llamado a nuestras escuelas, seminarios y programas de capacitación para que intencionalmente coloquen la ubicación de su trabajo educativo dentro de la vida misionera de las iglesias a las que sirven, ya sea con estudiantes que viven en internados o en casa. Esto significa que el estudio y la reflexión echarán raíces y se expandirán en los contextos misioneros de donde, respectivamente, provienen y hacia dónde irán, involucrando principalmente a nuestras iglesias en la crisis migratoria;

Hacemos un llamado a los estudiantes de teología a no ver sus estudios como un escape hacia una realidad alternativa, separada de la vida misionera de sus iglesias, sino como una forma de ver, reflexionar y actuar en esta vida con renovado propósito y fidelidad a la misión de Dios;

Hacemos un llamado a todo el pueblo anglicano, hombres y

mujeres, jóvenes y mayores, a que se tomen el tiempo para ver, reflexionar y actuar por la fe y la vida de sus iglesias mientras sirven a la misión de Dios, para que puedan abrazar esta vida con propósito y fidelidad constantemente renovado.

Acompañar

Pedimos a la nueva Comisión de Educación Teológica de la Comunión Anglicana que anime y que acompañe el progreso en esta transformación.

Autoras y Autores

Arturo Carrasco-Gómez

Rector de la parroquia de La Sagrada Familia, en la ciudad de México. Es profesor del Seminario de San Andrés, del Centro de Estudios Teológicos de San Andrés, así como Profesor invitado del Centro de Estudios Teológicos y de Liderazgo: San Agustín de Canterbury, la Comunidad Teológica de México y la Escuela Nacional de Antropología e Historia; también participa en diferentes colectivos ecuménicos e interreligiosos por la paz que dan acompañamiento a víctimas del sistema. Es especialista en ciencias de la comunicación y miembro del Diplomado en Antropología de las Religiones.

Asdrubal Toledo Izquierdo

Es clérigo en la Iglesia Anglicana del Uruguay, donde actúa como coordinador de la oficina territorial del Ministerio de Desarrollo Social, en la frontera de Rivera (Uruguay) con Santana do Livramento (Brasil). Atiende la población migrante con proyectos de inclusión, integración social, ejercicio de derechos, acceso a la información y conocimiento de la normativa de movilidad migratoria. Licenciado en Sociología (Universidad de la Habana Cuba), 2005, y en Teología (Seminario Evangélico de Teología, Cuba), también realiza diversas coordinaciones con instituciones públicas, de la sociedad civil y organismos internacionales. Forma parte de Soul Institute, que integra perspectivas de espiritualidad, psicología, pedagogía, sociología y arte, con enfoques clásicos y contemporáneos del cristianismo celta.

David Ulloa Chavez

Es clérigo anglicano y se desempeña como canónigo de Ministerios Fronterizos en la Diócesis Episcopal de Arizona. En el Seminario Teológico de Princeton obtuve maestrías en Divinidad y en Teología. Padre David, también actúa como representante diocesano en el comité directivo de Cruzando Fronteras, un ministerio ecuménico binacional que ofrece refugio, apoyo y defensa para solicitantes de asilo y migrantes a lo largo de la frontera entre Arizona y México. Es predicador visitante y conferencista en entornos eclesiásticos y académicos, y coordina y dirige peregrinaciones inmersivas en las fronteras para estudiantes visitantes, grupos eclesiásticos e individuos. Actualmente es miembro de la Asociación de Estudios Fronterizos y integra el Consejo Asesor de Ministerios Hispano-Latinos de la Iglesia Episcopal; es miembro del Comité del Pacto de México de la Convención General, y de la junta del Centro Absalom Jones para la Reconciliación Racial.

Elisabeth Cook

Es Rectora de la Universidad Bíblica Latinoamericana en San José, Costa Rica donde es docente de la Escuela de Ciencias Bíblicas. Su área de especialidad es la Biblia Hebrea, literatura del Periodo Persa y hermenéutica bíblica en perspectiva de género y masculinidades. Tiene un PhD en Teología y Religión de la Universidad de Exeter, Reino Unido y una Maestría en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Es presidenta de la Asociación de Instituciones de Educación Teológica y miembro de la Sociedad de Literatura Bíblica.

Glenda McQueen

Es presbítera ordenada sirviendo en el staff del Obispo Presidente de La Iglesia Episcopal como Oficial de Compañerismo para América Latina y el Caribe. Su responsabilidad incluye desarrollar y fortalecer las relaciones con las Provincias Anglicanas y las Diócesis Episcopales en la región. Además, sirve de enlace para el trabajo de la Comisión de Educación Teológica para América Latina y el Caribe (CETALC). Su sede se ubica en la Ciudad de Panamá, Rep. De Panamá.

Loida Sardiñas Iglesias

Es presbítera de la Iglesia Episcopal Anglicana en Colombia, donde ejerce su ministerio en la Misión San Juan Evangelista. Es profesora de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá. Graduada de médico general por la Universidad de La Habana, Cuba; magister en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José de Costa Rica; doctora en teología por la Universidad de Hamburgo, Alemania; y posdoctora en Educación e Interculturalidad por la Universidad de Santo Tomás en Bogotá. Entre sus publicaciones se encuentra el libro “La dignidad humana y su fundamentación. Diálogo teológico en perspectiva latinoamericana” e investigaciones varias. Sus áreas de interés son la teología sistemática, el ecumenismo y la ética teológica.

Mario Luna

Teólogo, actúa como coordinador del área pastoral Ecuménica de la Iglesia Episcopal de El Salvador. También actúa como encargado del programa bíblico-teológico de la Asociación de Concientización para la Recuperación Espiritual y Económica del Ser Humana (CREDHO).

Neli Miranda López

Presbítera de la Diócesis de Guatemala. Actualmente sirve como ministra encargada de la congregación de St. Alban en la ciudad de Antigua Guatemala y como directora del Seminario diocesano Santo Tomás Apóstol. Es licenciada en Teología y Psicología y tiene una maestría en Educación superior. Es docente en la Facultad de Teología de una universidad local.

Victor Hugo de O Marques

Tiene su sede en Brasil. Es Coodinador del Grado de Filosofía en la Universidad Católica Dom Bosco. Es pesquisador en los Laboratorios: Ética y Precaución; y Humanidad por la Universidad Católica Dom Bosco. Es pesquisador en la Equipo de Trabajo Hermenétuica e Estúdios Bíblicos en la misma. Es membro del Comité del Ética en la misma Universidad. Actua em las áreas de la Fenomenología-Hermenéutica, Desarollo Sustentáble y Ética de la Precaución.

Wallace Gois

Teólogo laico y membro de la Catedral Anglicana de la Santíssima Trindade, São Paulo, Brasil. Tiene una maestría en Ciencias Religiosas, una licenciatura en Filosofía y un posgrado en Filosofía Política y Teoría del Derecho. Tanto en Brasil como en Palestina/Israel, actúa en los frentes de educación, derechos humanos, libertad de creencias y salud, en las esferas civil y gubernamental. También es profesor de Teología en Historia, Filosofía y Nuevo Testamento en seminarios confesionales. Desde 2021 asesora a Educación Teológica en la Comunión Anglicana (Londres), en la producción de materiales escritos y audiovisuales.

Presentación

Quiero presentarles este trabajo hecho a varias manos y que proporcionan una oportunidad impar de conocer propuestas de reflexión teológica y de experiencias pastorales a partir de diversas perspectivas y lugares de América Latina. Esta producción pretende inspirar otras iniciativas, inclusive proyectos que hemos discutido sobre el contexto latinoamericano de migración.

De hecho, sabemos cómo la anda la situación política, el problema de la xenofobia, y que ese odio es real, y continúa llevando a la exclusión de las personas, inclusive en el caso de los migrantes. Cuando analizamos la cuestión a partir de una perspectiva bíblica y de la teología que se viene desarrollando en la Comunión Anglicana, hay algunas referencias que podemos mencionar. La teología del acompañamiento, de Lc 24,13-35, o sea, del camino de Emaús, nos hace recordar la misión y el discipulado que acontece en el andar junto hasta la revelación de Cristo en el partir del pan.

Las Cinco Marcas de la Misión están en las bases de las contribuciones presentadas aquí. También nuestra Alianza Bautismal: "Procurarán transformar las estructuras injustas de la sociedad, desafiando toda

suerte de violencia, respetando la dignidad de toda persona humana y buscando la paz y la reconciliación" [LOC Brasileño]. Creo que esta declaración no puede ser mera formalidad, pero que sirva de guía, inspiración y dirección para nuestras acciones.

En ese sentido, frente a la realidad latinoamericana, y al imperativo de la misión de la Iglesia de responder a los constantes cambios en los últimos años, tanto la Alianza Anglicana como el Departamento de Asociaciones Globales, o Relaciones Globales, asumimos un compromiso con el cual queremos caminar, queremos oír y atestiguar. Acreditamos que no es un trabajo que dice respecto apenas a nosotros, pero que se debe integrar con otros Sectores, tanto de la Comunión Anglicana como de las iglesias episcopales anglicanas en América Latina. En especial en las cuestiones que tocan la migración.

Iniciativas anteriores ya venían sucediendo. Por ejemplo, en 2017, hicimos una primera reunión para trabajar la cuestión de la inmigración. La Alianza Anglicana estaba allí, y la oficina de relaciones institucionales de la Iglesia Episcopal (EE.UU.) también. Reunimos personas de América Latina que, en aquella época, trabajaban con la inmigración de manera práctica para explorar experiencias y compartir los ministerios, en la esperanza de buscar y proponer perspectivas del servicio para América Latina.

Lamentablemente, los frutos no alcanzaron más allá de los lugares donde ya estaban. En ese sentido, sin embargo, sirvió para lanzar las semillas y crear conexiones entre nosotros. Ahora, proponemos que a partir de esta experiencia trabajemos la educación teológica que emerge y que se direcciona a las cuestiones migratorias, discutamos cuáles han sido las respuestas de la educación, y qué papel la educación teológica debe ejercer.

De ojo en el futuro, tratemos también las posibilidades de expandir la reflexión en América Latina y Caribe, donde sentimos que son los temas de la educación y de la misión se hacen tan necesarios. Esperamos que cada localidad, en nuestro continente, donde haya personas anglicanas, podamos movilizar propuestas de acciones, envolver los ministerios y las prácticas pastorales en la causa de las personas migrantes.

Creemos que tres pasos puedan ser dados de aquí para adelante: en el primer momento, promover conversas, en cada una de las Provincias de América Latina y Caribe: **México, IARCA** (América Central), **Brasil, América del Sur** (Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay, Perú y Uruguay) y la **Provincia 9 de la Iglesia Episcopal** (Colombia, Ecuador, Honduras, Rep. Dominicana y Venezuela). En verdad, las provincias y sus diócesis pueden, por iniciativa propia, provocar el diálogo sobre migración, exactamente a partir de sus realidades. A pesar de elementos comunes y que situaciones transversales nos unen como continente e Iglesia, cada localidad tiene sus propias demandas, experiencias y desafíos. Las peculiaridades necesitan ser entendidas, discutidas, enumeradas, colocadas sobre la mesa para que la tarea misionera y de educación teológica sean pensadas mirando la vida concreta.

El paso siguiente es que las diócesis, regiones, provincias se articulen en nivel continental para un evaluación de la cuestión, actualizar las problemáticas en torno de la migración en América Latina, entender dónde ellas se entrelazan: ¿qué hay de común y qué hay de distinto entre los países y provincias? ¿Cómo se podrá ayudar unas a las otras? ¿Qué acciones conjuntas pueden ser promovidas? ¿Qué tipo de educación teológica será necesaria? ¿Cuáles implicaciones teológicas, pastorales y misioneras habrá en los escenarios en que estamos? ¿Qué perspectiva adoptar para lidiar con la cuestión migratoria? ¿Hemos cuestionado las relaciones de poder y la dimensión colonial?

¿Hemos conectado nuestras instituciones de formación teológica a la vida comunitaria, a la sociedad con las cuales lidiamos? De ese modo, ejercitamos un trabajo interpretativo de la realidad concreta y lo que puede ser hecho a partir de ella, desde un punto de vista contextual, y que busque transformar la realidad en el entorno de cada comunidad, parroquia, diócesis.

De las acciones diocesanas y provinciales, el tercer paso es consolidar un grupo de trabajo para América Latina, que pueda dar seguimiento a las discusiones, a la búsqueda de soluciones y posibilidades, inclusive en constante diálogo con la Comunión Anglicana,

especialmente en las áreas que discuten la migración, la educación teológica, la misión, tanto como en otras entidades con quien podamos mantener una vía de dos sentidos, para municionar las instancias globales del anglicanismo y del cristianismo, y también de oír de ellas propuestas y obtener el apoyo necesario para el trabajo que está siendo hecho y elevando la perspectiva latinoamericana.

Nuestra principal intención es no solo fortalecer el diálogo y promover la escucha en América Latina, provocando las iglesias de la Comunión a fijarse en el contexto migratorio en toda parte, como tal es verdad que intentamos integrar las provincias anglicanas, de tal modo que podamos fortalecer el trabajo que está siendo hecho con las personas migrantes o aquellos que podrán iniciarse. Quién sabe no tengamos aquí una agenda para 2023 en adelante, a empezar por las discusiones internas, avanzando para las etapas siguientes. Júntese a nosotros, traiga sus ideas, envíe sus sugerencias. Toda ayuda será bienvenida y útil a ese proyecto que hace mucho viene siendo motivo de nuestras oraciones y ardiendo en nuestros corazones por la compasión y por el mandato profético de cuidar de las huérfanas, viudas y extranjeras. ¡Muchas gracias!

Revda. ***Glenda McQueen,*** Panamá
Directora de Relaciones Globales para América Latina y Caribe
The Episcopal Church

Capitulo 1

“Y la Palabra se hizo migrante”: lugares y potenciales de la Educación Teológica en el Brasil de las migraciones

Prof. Me. ***Wallace de Góis Silva,*** Brasil

Introducción

Yo, ¿un migrante? En la más reciente experiencia que tuve como extranjero en un país, fui inquirido por el control de inmigración del aeropuerto La Aurora, en Guatemala, si yo poseía visa para los Estados Unidos. Como mi visa “americana” ya estaba vencida y estampada en otro pasaporte, no pensé en llevarlo conmigo. Sin embargo, lo que querían, en realidad, era saber si yo estaba solo de paso por Guatemala para llegar a los EE.UU. legal o ilegalmente.

Pero, antes que pudiera explicarme, fui conducido a una sala de entrevistas donde, ya temiendo no entrar en el país, busqué en el mi e-mail algo como la carta-invitación, los pasajes aéreos y otras cosas para probar que yo iba a participar de un encuentro de reflexión sobre Educación Teológica que, irónicamente, tendría una mirada especial para el contexto de las migraciones, y que no arriesgaría mi vida intentando atravesar la frontera rumbo a la “tierra prometida” de muchos brasileños jóvenes como yo.

En aquel momento, me di cuenta de que estaba en el principal corredor migratorio del mundo, y pasé a observar lo cuanto las instituciones y el modo de vida guatemalenses asumieron políticas internas y acuerdos con la principal potencia mundial para la cual, por contingencias geográficas, Guatemala es parte del camino de mucha gente de América Latina y de otras partes del mundo en busca de realizar el "Sueño Americano".

Yo pensaba que iría para el evento como un outsider, y hablaría sobre los/las migrantes, en la perspectiva de la alteridad, de la misión, de la compasión. De repente, me vi a mí mismo en situación de migrante, así como todo ser humano es, mismo que en dimensiones distintas. Nuestros más remotos antepasados se movían por el planeta, y la vocación nómade no dejó de acompañar el pueblo de la Biblia, tampoco se extinguió hoy. Las rutas humanas, con frecuencia se acercan, se cruzan, se mezclan, generan diversidades; las mismas que cada persona, cultura, epoca, sociedad traen en sí.

Inspirándonos en el llamado de la Conferencia de Lambeth de 2022 sobre ser la Iglesia de Dios para el mundo de Dios, reflexionaremos cuanto al lugar y el potencial de la educación teológica y de la misión en el contexto de las migraciones, a partir de la historia del cristianismo en Brasil y a la luz de enfoques bíblicos y teológicos que nos puedan abrir a los presupuestos, métodos y abordajes que mejor respondan a los desafíos del tiempo presente y que promuevan verdaderas, transformaciones, a empezar por el entorno de nuestras comunidades e instituciones de formación teológica.

De salida, recordamos la declaración del centenario de la Conferencia Misionaria de Edimburgo, de 1910:

> Reconociendo la necesidad de formar una nueva generación de líderes con auténtica inclinación para la misión, en un mundo marcado por las diversidades del siglo [21], somos llamadas/os a trabajar en conjunto por nuevas formas de educación teológica. Y, porque todas/os nosotros somos hechas/os a la imagen de Dios, esas nuevas formas se basarán en los carismas de cada persona, y también en el desafiar unos a los otros a crecer

> en fe y comprensión, a compartir recursos de forma equitativa en todo el mundo, a envolver al ser humano todo y toda la familia de Dios (The Common Call, 2010).

Esperamos que, cada vez más, nuestras Provincias y Diócesis alrededor del mundo, comprendan no solo la importancia de invertir tiempo, dinero y carismas en la formación bíblica y teológica de nuestro clero y liderazgos laicos, como también atentarse a la visión que tenemos de Dios — especialmente aquella que conseguimos ver en su creación — pues que impactará, inescapablemente, en las acciones y palabras que tornaremos públicas en nuestra vida cristiana personal y como Iglesia.

Tierra de Santa Cruz: la educación teológica "entre el crucifijo y la espada" en el cristianismo colonial

En la cartografía de los navegadores europeos de mediados del año 1500, el área que corresponde hoy a Brasil era ilustrada como una gran isla, a medio camino de las especiarías de las Molucas, actual Indonesia, y de las Indias Orientales, sudeste asiático. La entonces Isla de Vera Cruz, o Tierra de Santa Cruz, serviría de apoyo y ventaja sobre las naciones que compitieron con las navegaciones portuguesas.

Ella fue así bautizada por los europeos al año siguiente a su "descubrimiento", reflejando haber en las incursiones colonizadoras también la propagación de la fe cristiana por el Nuevo Mundo, acción que ganaría aún otra ignición cuando inspirada por la reforma tridentina — reacción al protestantismo que se arrastraba por Europa. Como hoy sabemos, lo que ocurrió no fue una descubierta accidental, pero la ejecución de un proyecto expansionista, con secuestro de los cuerpos, de la espiritualidad, de los recursos naturales y de las tierras amerindias.

En una mano, el cristianismo empuñaba la espada de la doctrina imperial, del Cristo vencedor e implacable, operando una conversión coercitiva y violenta; en la otra mano, el crucifijo hacía recordar aquel que cargó en su cuerpo los dolores del mundo, que

inspiraba algunas pocas voces en la defensa de un abordaje más pacífico y humanizado. En cada puño una teología y sus respectivos métodos de colonización, de evangelización e iniciación a la fe cristiana, así como el sentido de la vocación que cada expedición traía en sus carabelas.

El Cristo coronado como imperador era, muchas veces, pintado a la imagen y semejanza de los monarcas. La realeza como continuadora de la obra de Cristo era tema de predicadores elocuentes como el padre Antonio Vieira (1608-1697) que, paradoxalmente, encontraba trazos de Dios también en la población indígena (Franco, 1999, p. 153-245). De una manera o de otra, la misión tenía como función infundir en los pueblos originarios de las Américas las creencias y el modo de vida del Viejo Mundo.

En ese contexto, al final, Jesús crucificado, por veces se compadecía de toda aquella población injustamente castigada por el pecado colonial. Bartolomé de Las Casas (1484-1566), predicador emblemático, aunque constantemente olvidado, creció rodeado por las cuestiones de las Indias: su padre y su tío mercadores estuvieron en la segunda expedición de Cristóbal Colón (Tosi, 2010, p. 24). En 1503, el joven aportaría en las islas de Española, haciendo justicia a su herencia de explorador y mercantilista. Ordenado padre en 1507, en Roma, volvería a la Española y después Cuba como misionero dominicano. A pesar de la insistencia de sus confrades, permanecía defensor del esclavismo y del colonialismo, de los cuales hasta se beneficiaba.

Sin embargo, al oír una predicación arrebatadora del Frei Montesinos, en 1511, "se convirtió" a la causa indígena y, de allí en adelante, direccionó esfuerzos y el pensamiento por la extinción de la esclavitud, y renunció a la pose de sus propios esclavos y propiedades. Un cardenal lo apodó "protector de los indios", y su ministerio pasó a identificarse cada vez más con el sufrimiento de los pueblos de la América colonizada como en San Domingos, Perú, Nicaragua, Guatemala, Mexico. El proponía un modelo de colonización pacífico, basado en el trabajo de misioneros y de labradores, lo que consiguió con relativo éxito.

El legado de Las Casas también quedaría registrado en su amplia obra filosófico-teológica, que mismo estando por debajo de los cánones académicos de la época, contribuyó para la causa de los pueblos originario y para muchas áreas del conocimiento: jurídico, histórico, teológico, antropológico, filosófico, político. En su denuncia al proceso de conquista y del genocidio, reconocía la alteridad oprimida, humillada, ocultada de los pueblos nativos, que a su ver fueron creados a la imagen de Dios. Para él, aliar teoría y praxis era como usar un remo en cada mano para que la misión cristiana no girase alrededor de sí mesma. No es por casualidad, y a pesar de las contradicciones, oposiciones, críticas y polémicas que enfrentó, Las Casas es considerado el primer teólogo/filósofo latinoamericano de la liberación (Tosi, 2010, p. 27).

Una migración deseada para la formación del Imperio de Brasil

Cuando independiente de su metrópolis europea en el siglo XIX, Brasil instituyó su propia monarquía, denominada de Imperio, pero sus dos únicos monarcas tenían nacionalidad portuguesa, de la familia real lusitana.

Resquicio de la ganancia colonizadora, el "brazo esclavo" de pueblos africanos y descendientes aún era ampliamente explorado. Tratados como seres sin alma, podían ser subyugados y violentados sin cualquier culpa. Las religiosidades tradicionales africanas eran demonizadas y prohibidas, precisando ser maquilladas de cristianismo o practicadas en secreto. Hasta cuando querían ser cristianos y cristianas, el pueblo negro tenía que frecuentar parroquias separadas, destinadas a él.

Brasil, buscando delinear su identidad y desarrollo, quería emblanquecer su composición étnica y diversificar la mano de obra negra, cuya exploración ya se tornaba dispendiosa para buena parte de los latifundistas y considerada deshumana por la política internacional. En adelante, la nueva e independiente nación se abriría para recibir migrantes en busca de trabajo y nuevas

perspectivas de vida, aún más si de procedencia europea.

En verdad, esa apertura promovida por el Segundo Reinado brasileño era una ampliación de las políticas de inmigración establecidas incluso bajo el dominio del Rey de Portugal. Con la República, el proyecto fortalecería ideas liberales y profanas en el lugar que ya fue llamado de Tierra de Santa Cruz. El Catolicismo Romano, su religión oficial, mismo a contra gusto y con fuertes reservas, fue poco a poco tolerando la presencia de otros grupos religiosos.

El anglicanismo llegó incluso en los tiempos de Brasil Colonia, en la forma de capellanías religiosas de los ingleses. El movimiento fue facilitado por un tratado comercial de 1810, entre Portugal e Inglaterra, autorizando establecer cementerios, hospitales, iglesias y clubes en los territorios del reino portugués, desde que las celebraciones fuesen hechas en inglés, frecuentadas apenas por británicos, y las construcciones no tuviesen apariencia exterior de templo (Calvani, 2005, p. 40).

Posteriormente, aportarían las primeras comunidades luteranas alemanas y batistas del sur de los Estados Unidos, también fundando colonias. En aquel contexto, no les importaba a los grupos solamente ocupar nuevos espacios, pero hacer encarnar, cultural y socialmente, lo que creían ser la Palabra de Dios vivida en el antiguo hogar.

Importantes instituciones educacionales se establecerían como desdoblamiento de esa trayectoria, y parte significativa de la élite económica estudiaría en ambientes confesionales. Responsabilidad social y valores republicanos serían discutidos teológicamente, y la formación de ministros religiosos y la educación de la sociedad en general ora confrontarían, ora justificarían el régimen de exploración deshumana.

La educación en las migraciones y en las misiones protestantes

La Iglesia de Inglaterra se expandió junto con el Imperio Británico, estableciendo capellanías y parroquias en todas las tierras

controladas por la Corona o con las cuales ella tuviese intereses comerciales: Australia, Nueva Zelandia, África, Asia, Hong-Kong, India, América del Sur y Central, así sucesivamente. Cuando el poder imperial disminuyó y la mayoría de las colonias se emancipó, iglesias anglicanas ya constaban en esos países, en una relación dialéctica con el modo de vida local (Calvani, 2005, p. 39).

Entretanto, en Sudáfrica de 1883, mitad de los sacerdotes anglicanos jamáis frecuentó una facultad teológica, y el sistema de formación existente se mostraba bastante segregador. Una escuela de teología central era exclusiva para candidatos blancos a las sagradas órdenes, organizada en Grahamstown en 1898, mientras siete otras facultades diocesanas fueron abiertas para negros en el mismo período. En la década de 1930, sin embargo, serían apenas dos instituciones para personas de color: la *St. Peter's College*, en Johannesburgo, y la *St. Bede's*, en Umtata (Denis, 2012, p. 516).

De acuerdo con John Corrie (2015, p. 283), la Iglesia Católica Romana estableció muchos seminarios y universidades bien conceptuadas a lo largo de su historia en las Américas, lo que no impidió, por innumerables razones, que las vocaciones (y mismo el número de fieles) sufriesen perceptible declinación en los últimos años.

Entre evangélicos, perdura una insistente desconexión entre el lenguaje de los seminarios y la de las iglesias, pero también es hecho que una lógica dicotómica aún ronda el ambiente religioso, asumiendo erróneamente que las prácticas pastorales o eclesiales no son determinadas por alguna teología que puede ser sometida a un mirar crítico.

Muchas iglesias organizan pequeños seminarios propios, intentando preservar su identidad doctrinaria y garantizar la formación denominacional de sus líderes. En ese caso, los seminarios pueden ayudar a las iglesias a producir educación teológica "interna" de buena calidad (Corrie, 2015, p. 283).

En América Latina, incluso entre países de lengua española, hay grandes diferencias históricas, culturales y religiosas, aunque existan tendencias generales, como el crecimiento explosivo de evangélicos y protestantes. Los primeros, mucho más que iglesias

históricas como anglicanas, metodistas o presbiterianas, en escenario de profundas desigualdades sociales y económicas.

La Iglesia Anglicana es la más antigua denominación no romana en funcionamiento ininterrumpido en Brasil desde su llegada (Calvani, 2005, p. 37). Mientras tanto, los varios flujos de migración independientes generaron diversas parroquias anglicanas, tanto de origen británico como japonesa.

Inicialmente las capellanías resistían a la inculturación y mantenían la liturgia apenas en inglés. En Brasil Imperio, sin embargo, el anglicanismo actuaría en una perspectiva de conversión. En 1889 dos jóvenes misionarios de la Iglesia Protestante Episcopal de los EE.UU. llegarían a Brasil. Recién formados por el Seminario Teológico de Virginia, James Morris y Lucien Lee Kinsolving (futuramente el primeo obispo para Brasil), ambos "inflamados por el ardor evangelístico que tomó cuenta de las iglesias protestantes norteamericanas en la segunda mitad del siglo 19" (*id.*, p. 40), actuaron en Rio de Janeiro y Sao Paulo, y entonces partieron para Porto Alegre, donde celebraron el primer culto anglicano en portugués para brasileños, el 1º de julio de 1890.

De ahí en adelante, muchas comunidades "episcopales" se formarían, siguiendo la denominación norteamericana, que abandonara la nomenclatura "anglicana" desde la Guerra de la Independencia. Más misioneros extranjeros también se sumaban y, por décadas, la misión en Brasil estaría bajo la tutela estadounidense, al paso que el contacto con los inmigrantes británicos permanecía esporádico y sin gran envolvimiento.

La dupla de pioneros intentó aprender portugués y hasta organizar misiones y parroquias, pero poco a poco vieron crecer la necesidad de capacitar personas con vocación para el servicio pastoral, aunque los primeros diáconos ordenados no tuviesen previa formación teológica (Calvani, 2008, p. 239).

Destarte, Corrie (2015, p. 283) observa que en el movimiento misionario protestante occidental la educación andaba de manos dadas con la civilización y la transformación cultural. Evangelismo, educación y salud, por lo tanto, eran preocupaciones centrales, y

"misioneros más esclarecidos veían su tarea educacional como capacitar la población local para resistir a la influencia corruptora de la cultura occidental y de las ambiciones imperiales" (Corrie, 2015, p. 283, trad. nuestra).

En Latinoamérica, los protestantes hicieron escuelas primarias y secundarias, hasta para tener más condiciones de "competir con los católicos" en la conquista de fieles y de destaque social, tarea imposible "sin el poder y la influencia de la educación" (Fonseca; Santos, 2014, p. 214 *apud* Corrie, 2015, p. 283). Sin embargo, la educación teológica, inicialmente, no fue priorizada en ese contexto.

La Iglesia Episcopal de Brasil tendría autonomía en 1964, y pasaría poco a poco incorporar las capellanías y parroquias británicas, y la Comunión Anglicana la reconoció como una provincia independiente. La diversidad siempre fue marcante, a empezar por el encuentro entre las migraciones inglesas y niponas con las misiones estadunidenses y los convertidos brasileños, cuya nación ya es suficientemente mestiza y plural. La alteridad está siempre puesta, hasta en las distintas corrientes litúrgicas, pastorales y teológicas observables también en nivel global, extrapolando la dimensión étnica; es lo que Calvani (2005, p. 42) llama de "tres grandes tendencias teológicas (que a veces se mezclan, de acuerdo con intereses políticos circunstanciales): son los 'anglo-católicos', los 'evangélicos' y los 'liberales'".

Resiliencia y relevancia de la educación teológica en el anglicanismo brasileño

El primer seminario episcopal en tierras brasileñas fue inaugurado el 15 de junio de 1903, con ocho alumnos, en una residencia en Porto Alegre, en el sur de Brasil, fecha recordada hasta hoy por la IEAB como el Día de la Educación Teológica. El seminario se dirigió al público local, enfatizando la historia de Brasil, la lengua portuguesa y la preparación de los alumnos para actividades misioneras rurales y urbanas, en las prisiones y en otras situaciones.

1909, en un escenario nacional económicamente inestable y

una iglesia aún muy dependiente de su matriz estadunidense, como primera contención de costos vino la educación teológica. El obispo Kingsolving decidió por el cierre del seminario, y acabó abriendo un precedente ocurriría con frecuencia (Calvani, 2008, p. 240).

La invitación a James Morrison, en 1920, para coordinar las actividades de formación teológica significaría una nueva chance a ese proyecto. Pero, 13 años después el seminario fue nuevamente interrumpido por dos años, ahora por falta de candidatos al sagrado ministerio.

Por los idos de 1950, según Calvani (2008, p. 240), la Iglesia, bajo nuevo ánimo, invirtió fuertemente en la enseñanza teológica, y el seminario se tornó una Facultad de Teología que incluía en su cuerpo docente profesores de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul y de la Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre, dos instituciones de prestigio en Brasil. Teólogos de Europa y de los EE.UU., así como grandes nombres de la teología en América Latina eran invitados para compartir sus estudios. Se buscaba mantener "un nivel de excelencia", de "rigor académico, vida devocional, compromiso con la misión y contextualización" (id.). La facultad, en el año 1963, se cambiaría de Porto Alegre para San Pablo, donde replicó los patrones educacionales mientras expandió su influencia e interés en los círculos ecuménicos.

El Brasil de 1964 sufriría un golpe militar, seguido por una dictadura que duraría 23 años. Las patrullas ideológicas ultraconservadoras, dentro o fuera de la religión, afectarían la educación teológica en varias denominaciones. Conforme instituciones de enseñanza se iban cerrando, muchos alumnos se matriculaban en el seminario anglicano, que resistía en su misión de ser lugar de pensamiento vanguardista, experimentación, análisis y discusión abierta de las ideas teológicas más recientes (Calvani, 2008, p. 241). En ese sentido, Corrie (2015, p. 282) notaría que, por estas razones y otras, iniciativas ecuménicas del protestantismo latinoamericano estructurarían seminarios interdenominacionales.

Debido a las investidas de grupos contrarios a la discusión crítica y actual de la teología, y a la falta de recursos financieros

de las diócesis para invertir en seminaristas, se crearon centros locales de educación teológica, lo que debilitó aún más el seminario nacional e, incluso que en la década siguiente personas de origen presbiteriana, católica y anglicana se matriculase, el pago de mensualidades no era suficiente para mantener el nivel de excelencia anterior, y acabaría cerrando nuevamente.

Otra tentativa sucedió en 1984, nuevamente en Porto Alegre, y con un presupuesto bastante reducido y compartido con los programas de educación teológica diocesana. Ese modelo aún está en vigor hoy (Calvani, 2008, p. 241).

Incluso con todos esos desafíos, la mayor parte del liderazgo y de los obispos anglicanos brasileños actuales obtuvieron su formación en el seminario brasileño. Gracias a la consistente enseñanza que ofreció, la modesta Provincia brasileña ha asumido importantes posturas sobre las realidades religiosa, política y social, comprometiéndose en la causa del ecumenismo y empeñándose en iniciativas pastorales contextuales.

No obstante, las idas y venidas entre manutención e interrupción de la educación teológica trajeron serios perjuicios a la actividad pastoral anglicana, y casi una generación entera se vio desmotivada a asumir ministerios clericales o legos. Incluso así, los brasileños reconocen que el seminario nacional, a lo largo de los años de su existencia, lideró discusiones teológicas, identitarias, litúrgicas, culturales y de temas como la ordenación de mujeres (id., p. 240).

Incluso los cambios del nombre oficial de la Iglesia revelan sensibilidad histórica y lectura contextual: de Iglesia Episcopal Brasileña (1900-1965) pasó a ser Iglesia Episcopal de Brasil (de 1965 en adelante), afinando la identidad gentílica y nacional de una religión originada del otro lado del mundo. En 1990 su nombre fue nuevamente actualizado, de esta vez para Iglesia Episcopal Anglicana de Brasil o IEAB, reafirmando su fidelidad al episcopado histórico, explicitando vínculos y relaciones con la Comunión Anglicana y asumiendo su misión para Brasil (Fernández, p. 216 *In* Alvarez, 2010).

De las migraciones nacen y se expanden los Pentecostalismos

El movimiento religioso de mayor crecimiento en Brasil actual es el de los pentecostales, que a propósito existe debido a la propia dinámica migratoria. El estilo de vida pentecostal presupone la creencia en la continuidad de los fenómenos milagrosos del Nuevo Testamento, o sea, "una Palabra revestida de poder", como dice una letra pentecostal tradicional.

Es común designarlos, junto con las demás iglesias protestantes históricas, como "evangélicos" (Corrie, 2015, p. 282). Comprenden una enorme variedad de identidades y denominaciones, que se pulverizan por los grandes centros urbanos y en las más remotas periferias de las ciudades, del campo y entre comunidades tradicionales alejadas. La dinámica se repite por el mundo afuera, especialmente en el hemisferio sur.

El pentecostalismo clásico tiene origen en los encuentros de "avivamiento" de la Calle Azusa, en Estados Unidos, y trajo consigo sus propios métodos de evangelización y de formación cristiana. Incluso que con el pasar del tiempo el cuerpo pastoral de las iglesias pentecostales fuesen más y más constituyéndose de nativos, permanecían por tiempo razonable en la dependencia económica y estructural de misiones extranjeras. De igual modo, la educación y la capacitación ministerial eran basados del norte global, incluso que, guardando fuertes raíces de la cultura popular católica, de las iglesias protestantes más antiguas (Alvarez, p. 62 *In* Alvarez, 2010).

Arrastrándose por Brasil y en el restante de América Latina, los pentecostalismos traían consigo el ethos de sus sociedades de origen, así como presupuestos y acciones aprendidas en las interacciones a lo largo del camino, quiere decir, literalmente del contacto otros grupos, quiera de nativos, quiera de colonos. Cuando vino la década de 60, muchos grupos finalmente reconocieron la importancia de instruir pastores y líderes para un conocimiento bíblico adecuado y para desarrollar habilidades prácticas (Corrie, 2015, p. 285).

Confluían, al lado de una población con más acceso a la educación regular, las nuevas configuraciones socioeconómicas. Incluso así, los modelos eclesiológicos norteamericanos aún eran la principal referencia para concebir los centros de formación, haciendo del intercambio una acción muy presente entre pastores pentecostales y líderes protestantes tradicionales. Los pentecostales, sin embargo, no tenían experiencia en educación teológica, y casi siempre faltaban recursos, lo que los llevaba a buscar apoyo entre los demás evangélicos (Corrie, 2015, p. 285.).

A pesar de que hayan demorado a establecer instituciones de formación, la teología vivenciada en lo cotidiano tuvo bastante acogida de la población brasileña, especialmente en las regiones periféricas. Es posible mapear la diseminación de las iglesias pentecostales en territorios brasileños observándose los ciclos económicos y migratorios, ocasiones en que fieles eventualmente aprovechaban el desplazamiento para fundar una filial de su iglesia de origen, en un nuevo lugar. El envío de misioneros y misioneras, muchas veces, objetivó evangelizar o atender nichos específicos como comunidades de operarios, trabajadores rurales o colonias extranjeras, y formar liderazgos locales.

En América Latina, es común que pastores pentecostales sean nombrados con poca o ninguna formación teológica, a veces por ser de la familia del pastor, lo que fácilmente se perpetua en una especie de dinastía sacerdotal. Reflejo de las sociedades de países en desarrollo, no es raro que características como carisma personal, habilidad retórica y demostraciones de poder (político y religioso) hagan más exitosos los liderazgos pentecostales de que una sólida educación teológica y pastoral. En contrapartida, salvo raras excepciones, hay gran resistencia a la contextualización de la teología entre evangélicos y pentecostales conservadores (Corrie, 2015, p. 289).

Y la Palabra se hizo migrante como nosotros

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento fueron vividos y, después, escritos por el llamado pueblo de Dios, que se constituía

de las más variadas orígenes, lugares y culturas. Inclusive, formas más antiguas, tanto del nombre como del culto a YHWH aparecían entre sociedades más antiguas y relativamente distantes de Judea y de Israel. El nombre divino tendría que cruzar fronteras, topografías y variaciones idiomáticas en dirección al lugar donde surgiría la antigua nación israelita, formada de distintos pueblos y experiencias religiosas.

La voz de Dios en la Biblia, que coincide con la creación (Gn 1), define el momento en que el ser divino migró del silencio y del misterio, y habló al mundo humano en su lenguaje, vivió su modo de vida, caminó con las personas oprimidas y excluidas, y mostrar a todos los pueblos del mundo, en todas las clases sociales, que la justicia debe correr como un río.

El Dios migrante, con su pueblo por el desierto y por los exilios, se levantó en defensa de los nuevos extranjeros cuando los "hebreos" ya se habían establecido junto a los pueblos que habitaban Caná y sus alrededores. La familia Jesús de Nazaré se tornó refugiada en otro país, aún en su infancia, huyendo de una masacre (Mt 2). Ya adulto y anunciando el Reino de Dios, era aquel que viene de donde "cosa buena alguna podría venir" (Jo 1,46), un forastero por sus orígenes humildes y opciones políticas y religiosas, hasta el punto de ser juzgado y condenado a muerte, considerado un peligro para su pueblo y un traidor del imperio de Roma.

De igual modo, sus discípulas y discípulos vivenciaron la dispersión por causa de la persecución del hambre y por el imperativo de la misión (p.e, At 11,19). En ese medio tiempo, se preocuparon para llevar las buenas nuevas a los no-judíos y a los judíos que vivían en diáspora por el mundo romano. Pueblo de Dios, quedaba cada vez más claro, es el *pueblo de toda la Tierra*.

El Antiguo Testamento registra grandes cuestiones de la humanidad: los orígenes del mundo, de las leyes, de los ordenamientos sociales y religiosos. El pueblo en el desierto ilumina nuestro propio proceso de peregrinación por los no-lugares, por las privaciones, por los desplazamientos ni siempre voluntarios. Hablan de las transformaciones en todo el mundo y en nuestro mundo en particular. Aún

hoy muchos de nosotros atravesamos desiertos mientras huimos de la opresión, de las guerras, de la intolerancia. Cruzamos lugares solitarios dejados por desastres naturales, pérdidas familiares, crisis de todo orden o simplemente por el deseo de vivir mejor en un mundo en que mucha riqueza se acumula en pocos lugares.

En el Nuevo Testamento, los contextos de cada comunidad y período histórico suscitan cuestiones de inclusión y exclusión de género, las discusiones entre grupos étnicos, la complejidad del estatus económico, las diásporas, viajes misionarios, la persecución. Pero también atestiguan la fuerza de la unidad, de la comunión eucarística, de la llama y del viento de Pentecostés (Act 2).

De eso podemos sacar lecciones y directrices para que la educación teológica ejerza impacto positivo en la vida concreta y que promueva la transformación de las estructuras injustas, la inclusión y la liberación de los cuerpos y de las mentes oprimidas, y con el Maestro, aprendan su visión esmerada, su lectura de la realidad, sus acciones y palabras.

Por una Educación Teológica orientada por los pasos de Jesús, que anda entre nosotros

Si la educación teológica no reconoce su dimensión migrante, también no recibe a Cristo y a su Palabra, ya que él es la imagen de la migración de Dios para nuestro mundo y nuestra historia (1Ju 4,20). Así como al estar en prisión, privación, ser "extranjero", tener hambre o enfermedad, debe ser socorrido, respetado, dignificado por sus discípulos y discípulas, que con el corazón abierto y las manos dispuestas aceptaron su llamado.

En el universo de la educación teológica, como en la educación en general, los cambios suceden muy rápidamente, lo que puede representar momentos de crisis, pero también de oportunidad. Aparentemente, las iglesias pentecostales tienen números mejores, pero es común la falta de originalidad o de perspectivas críticas y directamente relacionadas al contexto. La pandemia, por la cual ningún seminario o facultad pasó ilesa, profundizó

problemas, evidenció que las escuelas que no se adaptan a la nueva realidad digital, inclusive para la oferta de cursos a distancia, quedan muy abajo de su potencial.

Históricamente, fue solamente tras la 2ª Grande Guerra que la educación teológica en el Sur Global fue priorizada y gradualmente más estructurada (Corrie, 2015, p. 283). En 2015, Brasil, con bastantes limitaciones, aun así, obtuviera mayores avances en la educación teológica de que el mundo de lengua española (*id*., p. 281).

No obstante, en la década de 1960, el movimiento teológico latinoamericano ya reivindicaba una profunda revisión en el currículo de las instituciones teológicas que, hasta entonces, estaba predominantemente permeado por el sistema del Norte. En el contramano de esa dependencia, la propuesta de Samuel Escobar, por ejemplo, era por la "redescubierta de la naturaleza misionaria de la Iglesia" en su propio contexto (Corrie, 2015, p. 284).

El desafío que nos toca es el de promover un cambio de paradigma, alineado con las necesidades y coyunturas de nuestro tiempo, y, como en el decir de Corrie, pasar de una teología monocultural para un abordaje *intercultural*: mirar una teología relacional, integral, interdisciplinar. Ciertamente, tales percepciones posibilitan comprometimiento con la diversidad cultural latinoamericana, amplía el diálogo entre las tradiciones teológicas y permite un abordaje mucho más contextualizado de las realidades.

Siendo así, en vez de ruptura, proponemos una interdependencia transcultural, a empezar por la América Anglosajona con América Latina y Caribe, deshaciendo las relaciones de dependencia o de aislacionismo, ambas herencias o efectos enfermizos del colonialismo histórico. Si, por un lado, estar a remolque de una única fuente de saber y de poder es perjudicial, por otro, la postura de completa autonomía también puede impedir las potencialidades de las acciones conjuntas, de interdependencia, inclusión, intercambio, del reconocimiento de la diversidad, incorporar una mirada cada vez más holística de la vida, de la humanidad, de la misión.

Hacer teología como fue la práctica de Jesús es virtud en y para un mundo globalizado, conectando osadamente teólogas y

teólogos latinoamericanos con la población originaria, y más allá, por las Áfricas, medio orientales, asiáticos, y que penetre, para transformar, el pensamiento teológico occidental de la periferia para el centro.

En ese sentido, es importante unir flexibilidad y consistencia, explorar recursos tecnológicos, habilidades personales, los saberes de los pueblos originarios y tradicionales, al lado de una búsqueda por excelencia académica y científica, en constante diálogo con las varias áreas del saber humano (Corrie, 2015, p. 292).

Calvani registró, en 2008, que en el inicio del siglo XXI se veía crecer, en los círculos teológicos brasileños, el interés por la cultura, no siendo ella más una exclusividad de la antropología o de la sociología. En medio a los aluviones del apelo cultural estadounidense del cine, de la música, la reflexión teológica pasó a valorar trazos locales, a mirar para el suelo donde pisa y para las personas alrededor, a reconocer el aprendizaje que se puede tener en las artes, en las tradiciones, en el modo de vida (Calvani, 2008, p. 250).

En el momento presente, experimentamos un retroceso en la búsqueda por teologías contextuales, generalmente acusadas de ser "izquierdistas" o corruptoras de la Biblia. Al mismo tiempo, parecen prevalecer visiones poco habituadas al diálogo contemporáneo, y eso, creo, acontece en intensa dialéctica con el actual escenario social, gracias, inclusive, a la falta de profundización de políticas sociales, lo que culminaría en las manifestaciones de junio de 2013, en la casación meramente política de la presidenta Dilma Rousseff en 2016, y a los eventos que se sucederían, siempre con el apoyo fiel de grupos religiosos, especialmente evangélicos y católicos.

Acto continuo, la educación teológica en Brasil enfrenta los desafíos de su pasado reciente de exploración, esclavismo y colonización. Igualmente, lida con el mundo presente, totalmente nuevo, repleto de facilidades y de nuevas dificultades. Las inestabilidades sociales, políticas y económicas, que permean el escenario general de América Latina, también se dan en Brasil, su mayor país en extensión territorial. Aun así, la historia de la comunidad anglicana brasileña ha mostrado importante aprendizaje, pues se anima por constante revisión litúrgica, desea teologías que cada vez más

reflexionen la experiencia de fe cotidiana, tanto como la cultura popular y las artes lo hacen (*id*., p. 254).

Métodos y prácticas para una educación teológica transformadora

Brasil tiene un papel bastante singular en el continente, en varias dimensiones. Pienso que una de sus mayores contribuciones para el mundo fue el educador Paulo Freire (1921-1997), cuyas ideas circularon partes inimaginables del planeta. En su obra más conocida, *Pedagogía del Oprimido*, es indispensable partir de la realidad, del contexto histórico-cultural, para que la educación sea, de hecho, transformadora y libertadora.

Así, elegiría el diálogo como punto de partida pedagógico, su método, inclusive para el que entendía como misión, en el contexto específico de la religión. A propósito, Freire fue, por toda la vida, cristiano de convicción ecuménica y practicante de la fe católica romana. Dinámico como la raza humana, iba de las esquinas urbanas a los rincones de Brasil, de Harvard al Consejo Mundial de Iglesias, de la escuela pública para las comunidades eclesiales de base, de la alfabetización de trabajadores del campo a la erudición filosófica.

Para el profesor, el diálogo es horizontal, y educadores/as y educandos/as son, al mismo tiempo, sujetos participantes democrática, creativa y reflexivamente en todo el proceso. Educandos y "evangelizandos", diría Freire, son agentes, y nunca simplemente objetos vacíos esperando ser llenados, manipulados o dominados. La educación dialógica, por lo tanto, es una praxis mutuamente libertadora, de "reflexión y acción con relación al mundo para transformarlo" (George, p. 24 *In* Alvarez, 2010).

Su pedagogía crítica seria ampliamente debatida y reconocida, no solo en América Latina y Caribe, pero en todo el mundo, hasta porque su lenguaje y metodología alcanzan e incluyen a las personas marginalizadas y empobrecidas, situación en que muy frecuentemente se encuentran los migrantes. Así, ella se torna fuerza auxiliar para entender la realidad vivida y para encontrar

caminos de cambio de las estructuras sociales.

Tanto en Freire, como en gran parte de la reflexión teológica contextual de América Latina y Caribe, "descolonizar" la mente aún es necesario, y no solamente para las poblaciones que fueron objetivo de la colonización, o que aún estén en situación de destierro, pero también de los colonizadores/opresores. Incluso que gran cuota de estadunidenses y, tal vez, europeos, se sientan ofendidos con la clasificación de "colonizadores" contemporáneos, dice Holman (p. 221 *In* Alvarez, 2015), junto al actual fenómeno de la globalización, concurren, incluso, fuerzas coloniales. Sí, tanto aquí como en India, en Palestina, en Uganda, o en la región del Pacífico.

Las reflexiones contextuales y pedagogías liberadoras han producido acciones que sirven de ejemplo, y pueden ser utilizadas en el ámbito de la educación teológica. Una forma de tornar la vida más cercana de los contenidos de las disciplinas, la teología más allegada a la vida, el seminario más involucrado con la iglesia, es la narrativa o contar historias. Simultáneamente simple y profundo, es una práctica bastante utilizada (y efectiva) en el contexto latinoamericano, y en muchas partes del sur global.

De muchos modos, la vida en el hemisferio mucho se acerca de la vida del pueblo de la Biblia. Es un ejercicio poderoso escribir, revisitar, interpretar su narrativa personal, compartirla con el grupo, asimilarla a los conceptos teológicos y a las dinámicas eclesiales. Todo ser humano tiene algo a ser compartido, tanto más si estuviera llegando o partiendo, solo de paso, en fuga o intentando reencontrarse. Las narrativas traen practicidad a la teología y sitúan al individuo y el conocimiento en el mundo vivido, acerca individuos, hace evidenciar lo que de semejante y lo que de distinto hay entre mí y el otro.

Como vimos, las historias bíblicas son de personajes lejanos en el tiempo y en el espacio, pero que se acercan de nuestra vida por su experiencia humana y por su vivencia de fe. En ellas se demuestran teologías diversas, encuentros y desencuentros, lo dramático, lo trágico, lo irónico, la tierra próspera y la del exilio. Pueden ser la partida o la llegada al aprendizaje, o incluso insertarse en el ciclo dialógico que

tanto lleva como trae de vuelta, pero nunca como era antes.

Es así que también podemos, por ejemplo, revisitar la historia del primer encuentro/confronto entre cristianos europeos y los pueblos indígenas (Holman, p. 228 *In* Alvarez, 2015); el cristianismo imperial, las espiritualidades precoloniales, la teología de los opositores a la esclavitud y al genocidio. Hay mucho que ver en libros, películas, museos y en los estudios académicos. Son oportunidades impares de entender el presente a partir del testimonio histórico.

Acercarse del conocimiento puede ser muy enriquecedor y desafiador, y no necesita ser niño para que le gusten los recursos lúdicos, corporales, narrativos. Con esa vivencia más aproximada de la vida, se puede mejor estudiar documentos teológicos clásicos, desde la Patrística a las teologías contemporáneas, tal como los recientes documentos, artículos, libros, videos sobre misión, evangelización, derechos humanos, migración. Una enorme cantidad fue producida por la Comunión Anglicana, Provincias y Diócesis alrededor del mundo, por el Consejo Mundial de Iglesias, por el Vaticano, y muchas otras instituciones religiosas e iniciativas teológicas.

A todo instante se puede preguntar, desde los debates en sala de clase a las visitas a iglesias, espacios de reclusión, acciones sociales o evangelizadoras: ¿cuál es la base teológica y filosófica de las prácticas allí desarrolladas? ¿Qué intereses son contemplados o dejados de lado? ¿Quién toma las decisiones? En cada encuentro narrativo, experiencial, en cada producción académica o en las jugarretas con los niños se hace teología, originada y volcada a la situación, cultura, grupo, localidad donde se está.

> La teología contextual se destaca como método en todas las propuestas de teologías: poscoloniales, feministas y de la liberación, también es ampliamente usada — para el bien o para el mal — en la construcción de la misiología. Como método teológico, enfoca la relación entre tres factores primarios: evangelio, tradición de la iglesia y cultura (Holman, p. 229, *In* Alvarez, 2015)

Por las narrativas, por la lectura de las teologías, por la exégesis

bíblica, por el caminar en la realidad del pueblo, se construyen también nuevos métodos, más bien contextualizados al que acabo de cambiar (de nuevo) para poder innovar, rescatar, mantener encendido el diálogo.

Si algo aprendemos con Paulo Freire es que la pedagogía crítica persigue el conocimiento y la praxis emancipatoria o libertadora (Holman, p. 230 *In* Alvarez, 2010). El conocimiento que nos torna autónomos ayuda a entender cómo las relaciones sociales son, también, relaciones de poder, y que hay escalas de privilegios y exclusión dentro de una cultura o sociedad. Analiza criteriosamente el mundo y los seres humanos, se proyecta para construir la paz, la justicia social, la equidad, promover el empoderamiento de las mujeres, de los niños, juventudes, personas LGBTQIA+, pueblos tradicionales.

Consideraciones finales

Así como Jesús lo hizo con los "Setenta" (Lc 10,17-23), al oír sus experiencias y presentar una síntesis de las idas y venidas por los poblados y ciudades por donde pasaron, vemos combinados el aprendizaje en sala y lo que se da en campo. De la vivencia entre educandos con quien camina hace más tiempo, surgen metodologías, nuevas lecturas de la Biblia, la búsqueda por perspectivas y teorías aún no exploradas, proyectos de impacto directo en la realidad con que las personas seminaristas — léase futuros liderazgos — se deparan.

Revisando la trayectoria de la educación teológica en Brasil a partir de 1500, cuando aportó con los colonizadores y migrantes, y de sus efectos en Brasil y, por otro lado, deparándonos con los principios para una pedagogía (y teologías) libertadoras, basadas en el evangelio, en la vida de Jesús y en las discusiones que las tramas narrativas del pueblo de la Biblia experimentaron, hay bastante clareza sobre lo que puede ser nuestro criterio y objetivo al hablar de formación pastoral o lega. Es fundamental practicar la escucha y diagnosticar juntos los problemas dentro de las comunidades religiosas a que el seminario o facultad atiende, mapear las demandas en el entorno de esas comunidades.

La educación teológica necesita tener tales premisas como motor y combustible, fuerza, alimento y motivación para moverse. Así, no será difícil encontrar maneras creativas de incluir otras voces, ampliar horizontes, revisar teologías, ideologías y pedagogías opresoras, promover formaciones especiales para demandas específicas, estimular la convivencia plural en el espíritu de continua conversión al evangelio.

Como en el primer siglo, la hospitalidad aún es una acción que condice con el reino de Dios. Como dijo el autor de Hebreos (13,2), "fue practicándola que, sin saberlo, algunos acogieron ángeles".

Dios caminó por el desierto con su pueblo nómade, y hasta mandó que hicieran una carpa para que él viviese junto con las personas que lo servían. El propio Jesús de Nazaré, el Cristo, fue pelegrino, migrante, rechazado hasta en su propia nación. La verdad, somos todos/as/es migrantes, pues no hay nada más humano que la impermanencia. Es en esa ruta migratoria que la Palabra se hace carne, habita entre nosotros, se torna una de nosotras — y nosotros nos unimos en ella y a ella.

Referencias

ALVAREZ, M. (ed). **The Reshaping of Mission in Latin America**. (Regnum Edinburgh Centenary Series). Oxford: Regnum, 2015, 316 p.

CALVANI, C. E. B. *"Anglicanismo no Brasil"*. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 36-47, set/nov, 2005.

CALVANI, C. E. B. *"Theological Education in the Brazilian Context"*. **Anglican Theological Review**, vol. 90. n. 2, 2008, p. 239-54

CORRIE, J. *"Theological Education in Latin America: Bolivia as a Case Study"*. **Transformation**, vol. 32, n. 4, 2015, p. 281-93.

DENIS, P. *"The Beginnings of Anglican Theological Education in South Africa, 1848–1963"*. **The Journal of Ecclesiastical History**. vol. 63, 2012, p. 516-33

FRANCO, J. E. *"Teologia e utopia em António Vieira"*. **Lusitania Sacra**. 2ª série, II 1999, p. 153-245

TOSI, G. *"Bartolomé de Las Casas: primeiro filósofo da libertação latino-americana"*. **Filosofazer**. Passo Fundo, n. 36, jan./jun. 2010, p. 23-42

Capitulo 2

Migración y desaparición forzada en México: inevitable ecumenismo de base y epistemologías del Sur

Rev. ***E. Arturo Carrasco Gómez,*** México

> La no violencia es una postura que debe perseguirse activa y apasionadamente. La mayoría de las filosofías morales de la no violencia empiezan y acaban con la acción individual, pero nuestras pasiones son compartidas, y también lo son nuestras acciones.
> ***Judith Butler***

Cómo está la cuestión

Discernir desde México sobre la migración, en la segunda década del siglo 21, con pares del mundo anglicano y reflexionando sobre la educación teológica, implica identificar pasiones compartidas que impulsen nuestras acciones, y acaso, como sugiere Butler en el epígrafe, asumir la postura de la no violencia activa y apasionadamente.

Cómo muchos de ustedes saben, México es el país con más migrantes del mundo, que están en tránsito por el territorio, la frontera con Estados Unidos hace de México un país estratégico para la migración, que incluye a personas de Angola, Senegal, Kirguistan, Nepal y desde luego la región latinoamericana y caribeña, con énfasis centroamericano.

Cerca de 80 mil personas iniciaron trámites migratorios en los

primeros tres meses de este año 2022; recordemos que entre 1990 y 2020 América del Norte fue el destino de 59 millones de migrantes internacionales; según el informe sobre las Migraciones del Mundo 2022, América del Norte recibió 20.9% de la población migrante del mundo.

Por otro lado, además de ser un país de tránsito, el primer *Foro de Examen de la Migración Internacional* evidenció que México es el tercer país del mundo con más solicitudes de refugio; y si bien, las autoridades mexicanas reconocen que la movilidad humana es un derecho. Según Alejandro Encinas, subsecretario de derechos humanos de la Secretaría de Gobernación, gobierno de México,

> las políticas de contención, las legislaciones restrictivas, las campañas discriminatorias y la xenofobia, generan mayor vulnerabilidad y arrojan a las personas migrantes a los brazos de las redes delictivas de tráfico y trata de personas, que en la última década han incrementado significativamente su actividad ilícita internacional (Informador.MX, 2022).

En este sentido, México es un país de tránsito, refugio y expulsor de personas migrantes. Especialistas en migración y movilidad humana, reconocen que el problema es transversal[1] ; es decir, que prácticamente todos los problemas sociales se encuentran en la migración: Las infancias, las mujeres, la población LGBTTTIQ+, el tráfico, la trata, la desaparición forzada — donde pondré énfasis —, el cambio climático, y un terrible etcétera, tienen aspectos palpables en la migración.

En su libro, *Sin miedo: Formas de resistencia a la violencia de hoy*, la filósofa norteamericana, Judith Butler, señala que:

> Bajo la rúbrica de la 'seguridad', el racismo campa a sus anchas. De hecho, podríamos preguntarnos: ¿la seguridad de quién se protege con esta invocación de la seguridad? ¿Es la seguridad de Europa o es, en efecto, la seguridad del

1 Lo dice Leticia Gutiérrez, durante la Conferencia en el centro para migrantes, Cafemin, México 2005.

> privilegio blanco en la Europa contemporánea? O, en relación con la caravana de migrantes que se agolpan en la frontera de Estados Unidos, ¿la seguridad de quién está en cuestión? La de Estados Unidos o la del grupo de apátridas que está expuesto ahí a los elementos, desprotegido por las leyes internacionales (Butler, 2021, p. 19).

Es decir que más que seguridad, el racismo, el clasismo y la aporofobia, son las que obstaculizan la inmigración, poniendo en riesgo de muerte la vida de las personas migrantes.

Recordemos que la migración y la movilidad, son legítimos derechos humanos, independientemente de las causas; que en demasiadas ocasiones son para salvaguardar la vida. Ahora mismo, mientras intercambiamos palabra e ideas, hay personas que están en tránsito para llegar a un país diferente, con la esperanza de tener una mejor calidad de vida.

Las restricciones legales y culturales, azuzadas por los medios de comunicación, y reconocidas por los funcionarios mexicanos, cobran la vida de migrantes; recordemos un doloroso caso mediático de 2010: 72 personas en su mayoría de origen hondureño, fueron encontrados sin vida en una fosa clandestina, en San Fernando, Tamaulipas; una zona del territorio mexicano, muy cercana a la frontera con Estados Unidos; desafortunadamente no ha sido el único caso, aunque los otros no han recibido la atención mediática del primero.

La desaparición forzada en México reconoce oficialmente 100.114 casos acumulados durante los últimos 50 años, hasta el pasado 18 de mayo de 2022; sin embargo, hay académicos que consideran que la cifra podría multiplicarse por dos, y voces más críticas proponen que se multiplique por cuatro, lo que dejaría la cifra en 200.000 o 400.000 personas desaparecidas; este incremento se debe a la llamada cifra negra de todos los delitos que no se denuncian.

Acaso el dato menos confiable sea precisamente el que tiene que ver con las personas migrantes desaparecidas en territorio mexicano; muchas de las víctimas de desaparición forzada no denuncian por amenazas que generan temor, extorsión o inseguridad;

en el caso de las personas migrantes, esto es todavía más complicado por su calidad migratoria legal.

A pesar de las limitaciones metodológicas y el tamaño de la adversidad, recuperamos a la misma Butler (2021, p. 54), donde señala que:

> Aceptar la violencia del mundo como si fuera lo natural equivale a admitir la derrota y abandonar la tarea de reconocer a todas y cada una de las criaturas vivas como seres dotados de potencial y dotados también de un futuro impredecible que debe ser salvaguardado.

Inédito ecumenismo de base y colaboración con el ateísmo

Acaso las condiciones de la desaparición forzada, así como las condiciones de las migraciones que transitan por México y por el mundo, nos permitan reconocer a toda vida como una vida que pueda y deba ser salvaguardada; interpelados por las cinco marcas de la misión, la Comunión Anglicana tiene un gran llamado para ser testimonio vivo de la esperanza en el triunfo del reino del amor y de la paz con justicia y dignidad.

El cúmulo de datos referidos, sin embargo, no representa más que un aspecto del reto y el desafío; a penas el fin de semana nos enteramos de otro nuevo caso de un joven hondureño, con discapacidad intelectual y motriz, que ha desaparecido. La red de pares hermanados con la causa hospeda a la madre en el norte de México, le da acompañamiento y soporte psicológico, a la vez que asesora y acompaña la búsqueda.

El dato oficial de personas desaparecidas en México rebaza incluso zonas y momentos de guerra; recordemos que mientras que en Argentina, el plan cóndor derivó en 30.000 desapariciones, México; un país que oficialmente no está en guerra, enfrenta una situación inédita, que por lo mismo requiere respuestas inéditas y que ha hermanado a diferentes denominaciones con activistas que se asumen ateos y sectores de las academias de las ciencias sociales, tanto en lo local y regional, como en lo internacional.

En este proceso nos hemos encontrado con pares ecuménicos e interreligiosos que acompañan la causa en todo terreno, tanto en campo, como en la manifestación pública; a penas el 10 de mayo, que en México es el Día de las Madres, concelebramos en una eucaristía macro ecuménica, donde las madres de hijos desaparecidos participaron destacadamente.

Más recientemente, el pasado 18 de mayo, acompañamos a familiares en búsqueda, quienes demandan que una emblemática glorieta de una representativa avenida de la ciudad capital de México sea nombrada la glorieta de las y los desaparecidos.

En su oportunidad, al cumplirse 10 años de la referida masacre de San Fernando Tamaulipas, celebramos eucaristía con un sector de migrantes, frente a la sede de la embajada de los Estados Unidos, a la vez que se colocaba un antimonumento formado por el signo + y el número 72, representado las más de 72 personas migrantes que han perdió la vida en su tránsito por México.

En estos días, una mujer mexicana que busca a cuatro de sus hijos desaparecidos en nuestro país, con la gestión de un sacerdote jesuita y un pastor metodista, ha visitado el Centro Anglicano de Roma, donde han podido compartir la situación que pasa nuestro país y se espera que sea recibida por Francisco de Roma, para conocer de primera mano, el estado del arte en esta dolorosa materia.

En el reciente Foro Social Mundial, participamos a través del foro de las *Espiritualidades en Resistencia*, intercambiando con pares ecuménicos e Interreligiosos de diferentes regiones del mundo, y que impulsan otro mundo posible.

Diferentes equipos ecuménicos e Interreligiosos dan respuesta al desafío; por ejemplo, durante la primera caravana migrante en 2018, que en México llamamos el *Éxodo*, diferentes actores religiosos con diferentes niveles de responsabilidad, nos encontramos dando alivio a cerca de 7.000 personas en tránsito, con atención médica, odontológica, hospedaje, alimentación, servicios sanitarios, asesoría jurídica y algunos traslados.

Sin embargo, la capacidad del ecumenismo de base es rebasada por el tamaño y la dinámica creciente de los retos. Además,

se avecina un momento que ha hecho que muchos pares ecuménicos intercambiemos y procuremos el acercamiento, debido a los procesos electorales presidenciales que se avecinan para el 2024: Estados Unidos, México y El Salvador renovarán sus respectivas presidencias gubernamentales, con todos los efectos sociales que esto implica.

En México, los analistas reconocen que hay una correlación estrecha entre el incremento de la violencia y los procesos electorales (Villamil, 2018); recordemos la respuesta de Trump y sus simpatizantes en el capitolio, y miremos la actual dinámica del proceso en El Salvador; no profetizamos, sólo recordamos y analizamos con pares de las ciencias sociales.

Sabemos que hay que dejar el pesimismo para un mejor momento, porque ahora es tiempo de preparar las mejores condiciones para salvaguardar e impulsar la vida de nuestras hermanas y hermanos de la región en la mayor plenitud posible; como dice la misma Butler (2021, p. 53): "Si sentimos dolor y rabia, es que no hemos renunciado a nuestra capacidad de reaccionar ante el mundo".

Andar y andar el camino

Pensar la formación teológica ante la complejísima dinámica de la realidad social que se genera a la velocidad de internet y con repercusiones globales; implica, desde nuestro parecer, un acercamiento e intercambio directo con los diferentes agentes de pastoral, ubicados en las diferentes regiones en necesidad, que estén inmersos en el hermanamiento con los márgenes damnificados por los efectos nocivos del sistema socioeconómico vigente, e impulsando con caridad y digna rabia, un mundo más habitable.

Siguiendo a Butler, señalamos que:

> Cuando, por ejemplo, se presenta a los migrantes como un presagio de destrucción, como portadores de destrucción que envenenan la identidad racial, o nacional, con impurezas, la defensa de la comunidad nacional pasa a ser una injusticia, pues en nombre de esa defensa se

> impide el paso, se detiene indefinidamente o se deja morir a los migrantes (Butler, p. 64).

Acaso la formación teológica del siglo 21 implique una hermenéutica bíblica acorde con las marcas de la misión que se sostienen en la vigencia del reino del amor y de la paz con justicia y dignidad; con disposición al macroecumenismo, con sensibilidad litúrgica ante los desafíos pastorales, y especialmente la apropiación de herramental metodológico para aprender de la realidad circundante, con epistemologías propias del entorno, que deconstruyan las epistemologías dominantes, que como hemos visto han causado el estado de las cosas descritas, para dar paso a otras epistemologías más armónicas y auténticamente sustentables, como señala nuestra autora:

> Dada nuestra interdependencia en la esfera global, y dado también el hecho de que no siempre nos amamos los unos a los otros — confesémoslo —, la no violencia se convierte en una norma moral que honra los vínculos sin los cuales ninguno de nosotros — incluidos los animales, incluida también la tierra de la cual dependemos, y que ahora depende de nosotros — podemos vivir (Butler, p. 67).

Coincidimos con el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2017, p. 16), cuando sostiene que: "La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo".

Acaso podamos aprender a desaprender nuestras sesudas convicciones, especialmente las que nos limitan para tener un más pleno acercamiento con la realidad de las personas que han sido vulneradas en su dignidad humana, para que el evangelio tenga una mejor vinculación con la realidad circundante.

Procurar una formación teológica que dialogue horizontalmente con el mundo que nos rodea, con epistemologías alternativas para la producción teológica contextualizada, más que para la reproducción de ideas ajenas a la realidad del campo ministerial.

Acaso pensar en alguna asignatura, taller, o curso de ministerio

contextual, con epistemologías deconstructoras del pensamiento dominante, que den cabida a reformulaciones epistemológicas desde las personas y las comunidades concretas. Como ha sucedido y sucede con el estudio popular de la Biblia, que provee de nociones mínimas para la vida cotidiana y donde el pueblo de Dios abreva con hermenéuticas propias a su contexto; es decir, no hacer una teología para el pueblo, sino con el pueblo y desde el pueblo.

Concluimos, por el momento, con la filósofa norteamericana, cuando señala que:

> Esta vida, esa vida, unidas en y al ámbito de lo viviente, todas obligadas a salvaguardar y a procurarnos una vida interconectada común en la tierra; obligadas a afirmar la no violencia aun cuando debatamos con una ira justificable. Esto supone, tal vez, una necesidad y una obligación — difícil, precaria —, y también, incluso en el mejor de los casos, una feroz alegría que a veces compartimos (Butler, p. 68).

Y con nuestro queridísimo Desmond Tutu, cuando señala que:

> Nosotros, que tenemos el privilegio de trabajar en situaciones de injusticia y de opresión, donde los hijos de Dios muerden el polvo diariamente, donde su humanidad dada por Dios es pisoteada duramente con cínico desprecio por sus derechos humanos, nos llenamos de un extraño regocijo. Un regocijo que para el sentido común no deberíamos sentir [...]. Estamos llenos de una indomable esperanza y alegría porque sabemos que en última instancia la injusticia y la opresión, el mal y la explotación no prevalecerán y que los reinos de este mundo se están convirtiendo en el Reino de nuestro Dios, y que Cristo y él reinarán por siempre. Amén (Tutu, 1988).

Referencias

BUTLER, J. **Sin miedo: formas de resistencia a la violencia de hoy**. Trad. Inga Pellisa. Barcelona: Ed. Taurus, 2021.

SANTOS, B. S. *"Introducción: Las Epistemologías del Sur"*. **Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer**. Barcelona: CIDOB, 2011.

TUTU, Desmond. *"Estamos llenos de una indomable esperanza y alegría"*. apud **Mirar lejos: el significado de la teología de la liberación – Revista Páginas**. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), vol. XII, n. 93, Lima, oct. 1988.

VILLAMIL, J. *"El crimen también salió a elegir"*. BARRANCO, B. (Coord.). **AMLO y la tierra prometida: análisis del proceso electoral 2018 y lo** que viene. México: Grijalbo, 2018 [e-book].

Capitulo 3

Encontrando Fronteras e Refugios: el papel de la Educación Teológica en un contexto de movilidad global

Rev. ***David Ulloa Chavez,*** EUA

Introducción

Permítanme comenzar con una nota de gratitud a los organizadores de esta consulta, el Revdo. Canónigo Dr. Stephen Spencer y el Dr. Paulo Ueti. Me siento honrado de ser invitado y agradecido por la comunidad de aprendizaje que se ha desdoblado en el transcurso de la semana. Una nota especial de agradecimiento a la Revda. Glenda McQueen por extenderme esta oportunidad de, como sacerdote y canónigo de las tierras fronterizas de la *Diócesis Episcopal de Arizona* y la *Iglesia Episcopal* en los EE.UU, participar de esto encuentro.

Como señalé a algunos participantes, creo que además de experimentar la provincialización de mi perspectiva sobre el tema de las fronteras y la migración, también he experimentado el enriquecimiento de mi comprensión y la expansión de mi corazón sobre la migración y la educación teológica en virtud de escuchar las historias y hacer una pausa para reflexionar sobre el estudio compartido a lo largo de nuestro tiempo juntos. Antes de compartir algunas líneas de reflexión, me gustaría proporcionar una especie de mapa para mi contribución.

Para empezar, señalemos que aquí hay algunas líneas de reflexión y no líneas de investigación; la primera es menos formal, arraigada en mi experiencia personal de las tierras fronterizas de Arizona/México, y sin excusas provisionales en virtud de mi punto de referencia históricamente situado.

También soy un practicante ante todo para que mis observaciones surjan de prácticas sobre el terreno que están siendo perpetuamente refinadas, cuestionadas y/o negociadas. Dicho esto, la tarea en cuestión es reflexionar sobre cómo las realidades de la migración, realidades que son globales en escala e impacto, desafían, expanden y potencialmente dan forma o remodelan la educación teológica dentro de la comunión anglicana.

Entonces, las siguientes líneas de reflexión son mi contribución provisional derivada del trabajo como Canónigo para Ministerios Fronterizos de la *Diócesis Episcopal de Arizona*.

En primer lugar, debemos comenzar con una discusión reunida en torno a la pregunta "¿dónde está la frontera?", para situar las reflexiones dentro de un enfoque particular de los estudios críticos de fronteras conocido como enfoque de paisaje fronterizo. En líneas generales, se detallarán varias características analíticas que informan el paisaje fronterizo, tanto en la teoría como en la práctica.

A continuación, permítanme extraer algunas facetas de este contexto espacial que pueden resultar beneficiosas como fuente de compromiso para la práctica de la reflexión teológica y para fomentar practicantes reflexivos dentro de un contexto de paisajes fronterizos.

En segundo lugar, las reflexiones se centrarán en varios puntos potenciales de compromiso derivados de nuestro trabajo de ministerio ecuménico diocesano que se lleva a cabo a través del trabajo *Cruzando Fronteras* y el albergue para migrantes *La Casa de Misericordia y de Todas Naciones*, en Nogales, Sonora. Nuestro trabajo sitúa esta problemática dentro de las prácticas cotidianas de servir al prójimo migrante, ya sean migrantes que se establecen en Sonora o migrantes en busca de asilo en los Estados Unidos de América.

Encontrando las Fronteras: Un Enfoque del Paisaje Fronterizo para el Ministerio Fronterizo y la Reflexión Teológica

¿Dónde está la frontera? Esta pregunta señala un cambio significativo en el estudio de las fronteras y la migración; un cambio que dentro de los estudios fronterizos críticos se conoce con el término paisajes fronterizos. Sin aventurarse en una discusión detallada de lo que parecen ser detalles metodológicos elusivos de este enfoque de las fronteras y la migración, basta decir que, si bien no existe un marco metodológico definitivo que detalle conceptualmente el enfoque del paisaje fronterizo, sin embargo, señala una sensibilidad hermenéutica particular que pone de relieve varias preocupaciones, relaciones y operaciones, a menudo pasadas por alto cuando se discuten las fronteras y la migración.

Prem Kumar Rajaram y Carl Gundray-Warr señalan que el término paisaje fronterizo se despliega para "indicar la complejidad y vitalidad de y en la frontera". Nezvat Soguk observa que "El término paisajes fronterizos es un punto de entrada y que permite el estudio de la frontera como móvil, perspectiva y relacional". El enfoque del paisaje fronterizo es una desviación de la visión de que la frontera señala una "línea en la arena" muy clara o un espacio de soberanías disputadas o la comprensión territorializada del espacio.

La frontera, más bien, además de ser una demarcación geográfica y una ubicación definida por el estado, también es de acuerdo con un registro de paisaje fronterizo, una "zona paradójica de resistencia, albedrío y materialización rebelde" (*Intro*, ix). En su obra, *Borderscaping: Imaginations and Practices of Border Making* (Paisajes Fronterizos: Imaginaciones y Prácticas de Creación de Fronteras), los editores Chiara Brambilla, Jussi Laine, James W. Scott y Gianluca Bocci (p. 1) sostienen que un enfoque de paisaje fronterizo también tiene como objetivo "investigar críticamente las interacciones mutuas entre las categorías epistémicas y políticas" al ver las fronteras como espacios relacionales globales complejos que evidencian niveles de "prácticas sociales y producciones culturales en y a través de la frontera en diferentes niveles y, por lo tanto,

no solo a lo largo de las líneas divisorias de las soberanías de la nación-estado" (Brambilla *et al*, p. 1).

Como una sensibilidad hermenéutica, el paisaje fronterizo proporciona un "ángulo analítico para desarrollar una comprensión más amplia de la espacialidad contemporánea de la política" (Brambilla, p. 2), proporcionando un enfoque interdisciplinario y multiescala más robusto y una comprensión de las disciplinas de geografía crítica y estudios fronterizos críticos.

Señalan además que el enfoque de los paisajes fronterizos también concierne a

> un análisis de las "dimensiones normativas" de la frontera, mientras que considerar las fronteras también implica luchas que consisten en estrategias de adaptación, contestación y resistencia, desafiando el control geopolítico desde arriba hacia abajo de las fronteras; interroga la interacción de la in/visibilidad, del espacio y del poder, y cada régimen fronterizo implica reflejar una peculiar política desterritorializada de la frontera.

Reflexionar sobre la naturaleza desterritorializada de la frontera es, en consecuencia, insistir en que

> las fronteras son zonas muy conflictivas, lugares que son diferentes de otras demarcaciones espaciales; y en lugar de pensar en ellas solo en términos de su especificidad territorial, deberíamos concebirlas como un proceso dialéctico continuo que genera múltiples espacios fronterizos, algunos de los cuales están incluso ubicados cerca de las fronteras internacionales oficiales (Brambilla, p. 3).

Comprender la naturaleza desterritorializada de las fronteras incluye, según los editores, ver las fronteras "en concierto con grandes circulaciones de migraciones, los proyectos de los estados, la implementación de acuerdos comerciales y las respuestas políticas de quienes viven a través y en estos procesos" (Brambilla, p. 3).

He descubierto que la hermenéutica del paisaje fronterizo, específicamente su carácter crítico e interdisciplinario, es un punto

de partida y una estrategia útiles para reflexionar sobre las tierras fronterizas de Arizona como un sitio que no es estático, ni simplemente definido por guiones claros y coherentes que expresan políticas y regímenes de aplicación particulares de la nación-estado. La frontera es, según muchos estudiosos que escriben dentro de la vena de los paisajes fronterizos, un sitio epistémico complejo y una realidad móvil que tiene un peso ontológico significativo más allá de las coordenadas del mapa estandarizado.

Las fronteras, como Soguk escribe perspicazmente,

> tienen vidas propias. Se mueven, se desplazan, bordean, se retraen, emergen altas y poderosas o se retiran a las sombras, agotadas o incluso se vuelven irrelevantes. No son simplemente cercas, muros y cadenas que dividen la superficie de la tierra en territorios soberanos, simples en propósito y función tal como aparecen en un mapa del mundo (Soguk, p. 283).

Sin embargo, las fronteras, aunque aparentemente sean estables y realidades materiales estáticas, desmienten "el dinamismo que subyace a la calma de sus apariencias superficiales. Las fronteras pueden cobrar vida y dar paso o causar problemas para el extranjero o el viajero. Cobran vida a través de las intencionalidades que se les aplican" (Soguk, p. 283).

Las fronteras, continúa Soguk,

> pueden cambiar y moverse en múltiples direcciones y transformarse en prácticas que capturan a las personas en laberintos de regimientos políticos como si estuvieran rodeadas por una cerca. Una frontera puede moverse hacia adentro y convertirse en una política de negación de derechos a migrantes y refugiados. O puede plegarse hacia afuera y traducirse en políticas para interceptar barcos de refugiados y obligarlos a regresar a mundos de inseguridades. Es en este sentido que, digo yo, las fronteras son vivas, móviles, ingeniosas y operando a múltiples ritmos bajo diferentes condiciones temporales y espaciales. Son prácticas que trabajan para captar y regular contingencias. Esa es su fuerza (Soguk, p. 285, énfasis mío).

Soguk y otros ofrecen una sensibilidad hermenéutica que creo que hace que la zona fronteriza sea un sitio pedagógico potencial para la educación teológica. Muy a menudo, cuando recibo visitantes del muro fronterizo entre los Estados Unidos y México, la profundidad del muro fronterizo a menudo se pasa por alto, ya que el enfoque permanece en el muro fronterizo de concreto real y sus materiales de construcción, imponente presencia, estabilidad, reacción emocional (choque e indignación) e historias detalladas.

Lo que intento hacer es dirigir las conversaciones en una dirección que abra una hermenéutica de paisaje fronterizo para plantear preguntas sobre las dimensiones sociales, culturales, históricas y políticas señaladas por una manifestación concreta de impulsos geopolíticos y nacionalistas explícitos e implícitos que no solo dan forma a una versión ontológica unilateral de la realidad señalada por el muro fronterizo, pero también dan forma y legibilidad a los mismos "visitantes" de la misma frontera.

Como señalan Rajaram y Grundy-Warr, "las fronteras entre naciones-estados demarcan la pertenencia y la no pertenencia y autorizan una distinción entre norma y excepción" (Rajaram, p. ix). ¿Qué significa que un peregrino fronterizo participe en el espacio privilegiado abierto por la distinción entre pertenencia y no pertenencia? ¿De qué maneras la frontera asegura nuestro propio sentido de *self* y de pertenencia y, al mismo tiempo, funciona como un símbolo de despojo y una operación que hace ilegible la existencia del otro migrante? ¿Cómo participamos en el guión que hace posible una "visita" a la(s) frontera(s) que permite a los visitantes permanecer sujetos estables ante lo que parece ser un espacio estático, un espacio más allá y fuera de nosotros?

Entonces, la pregunta es, ¿qué frontera ha traído con Ud. y cómo depende de la frontera ante sus ojos? Propongo plantear la pregunta; ¿De qué manera co-creamos las fronteras? A continuación, pasamos a un conjunto de preguntas que se centran en los aspectos operativos de nuestro régimen fronterizo, principalmente, la creación de personas que no son legibles según los estándares del régimen fronterizo y sus narrativas nacionalistas y neoliberales subyacentes.

Hay una dimensión ética que a menudo se pasa por alto cuando se reflexiona sobre el peso ontológico y epistémico del muro o cerca de la frontera. Mi objetivo es fomentar una visión experta que vea que en muchos casos la frontera es

> concebida como una herramienta de exclusión, que puede ser fortalecida y fomentada para proteger a una comunidad y sociedad contra una amenaza fantasmal de alteridad que tiende a hacerse carne en la figura demonizada y abyecta de un migrante o refugiado (Rajaram, p. x).

Ser legible significa existir dentro de una narrativa determinada por el Estado que organiza el mobiliario fronterizo, como las demandas procesales, los aparatos de vigilancia, los procesos de recolección biométrica, el encarcelamiento de cuerpos y la agencia de subyugación, de maneras que van más allá de la ubicación geográfica de la frontera física. Por lo tanto, el sujeto es legible como sujeto que se somete a las coordenadas y la lógica de un borde móvil que garantiza que el borde vaya a donde exista el sujeto legible e ilegible.

En otras palabras, el muro fronterizo en todo su poder estático, es de hecho un proceso y método para garantizar que la narrativa de legibilidad dirigida por la nación-estado esté arraigada en una "resolución ontológica... donde el significado de ser humano se vincula con el significado de nación estado" (Rajaram, p. xii). Requiere olvidar que la producción de la frontera no es simplemente construir una realidad concreta sino una operación que continúa más allá de lo concreto y avanza una narrativa que anima la frontera con su peso epistémico y su poder para incluir o excluir.

Ser incluido, o pertenecer se convierte en un acto performativo en el cual

> "los grupos deben demostrar su pertenencia cultural o social a través del desempeño efectivo de la identidad. La forma en que las personas se visten, hablan y socializan tienen efectos en el reconocimiento en puntos particulares de la sociedad" (Rajaram, p. xiii).

Para ir más allá de las restricciones de la frontera, tanto las restricciones que se imponen a los que se vuelven ilegibles como las mismas restricciones que coordinan la conducta de quienes visitan el muro fronterizo, requiere un despertar a la realidad de que la frontera no es simplemente una herramienta de protección, sino que también es un método que convierte al ciudadano y al otro migrante como sujetos al poder dotado en la frontera por la nación-estado buscando "capturar y regular contingencias" (Soguk, p. 283).

Al abordar la necesidad de promulgar la construcción de coaliciones para deconstruir la supremacía blanca y sus estructuras sistémicas, Fred Moten señala que el cambio comienza

> por su reconocimiento de que están hecha polvo para Ud., de la misma manera que ya hemos reconocido que están hecha polvo para nosotros. No necesito su ayuda. Solo necesito que reconozca que esta porquería también le está matando, aunque sea suavemente [...] (Harney; Moton, 2013, p. 10).

Entonces, ¿de qué manera un enfoque de paisaje fronterizo de la frontera y la migración es generador para la educación teológica? En primer lugar, reconociendo la insistencia de Moten en que, no es suficiente que la teología hable desde un punto de vista distante y ahistórico sobre las injusticias y las realidades desafortunadas en juego a lo largo de las fronteras globales.

La teología está invitada a interrogar su papel en la co-creación de regímenes fronterizos, fronteras de tipo doctrinal, litúrgico, dogmático. ¿De qué maneras participa la práctica teológica anglicana en la defensa de las prácticas fronterizas que están arraigadas en la reacción alérgica a los demás, en el privilegio de los aparatos metodológicos y en patrullar los puertos de entrada en nombre de salvaguardar el *status* quo de las comunidades epistémicas occidentales de práctica teológica?

Al presentar la frontera y la constelación de realidades que dan forma e informan cómo se concibe la migración dentro de una versión instrumentalizada y una visión de la subjetividad, se invita al

espacio geográfico y a la teología a entrar en el proceso de su propia transformación. La teología también está invitada a insistir en una justicia migrante que comienza con una crítica radical de su propia supervisión a la narrativa migratoria de la Sagrada Escritura.

Como señaló la Prof. Elizabeth Cook durante nuestra consulta, "La Biblia fue escrita por migrantes y para migrantes". Si las escrituras sirven como base (junto con la tradición) para el razonamiento y la práctica teológica, ¿de qué maneras la narrativa de la migración cuestiona la concepción establecida y estática de Dios y la interacción de Dios con el orden creado? Y finalmente, ¿cómo podemos mover la formación teológica para dejar de participar en una lógica binaria de exclusión e inclusión y hacia un horizonte de acogida súper abundante?

La bienvenida súper abundante es una alternativa a una teología empobrecida que se conforma con una lógica binaria que no tiene espacio para las voces e historias migratorias que dan testimonio de una forma de resistencia que se niega a aceptar las realidades servidas por impulsos colonialistas que conciben la tierra como zonas extractivas, que conciben a los migrantes y la migración como una realidad excepcional alimentada solo por factores económicos y de atracción basados en la corrupción.

Se invita a la teología como disciplina y práctica a continuar refinando su crítica de los sistemas de opresión tanto dentro de su gremio como en los arreglos y mecanismos sociales y culturales que permiten lo que puedo dar una forma de cristianismo de **nacionalismo encarnado** que combina narrativas nacionalistas del colonialismo de asentamiento, la doctrina del descubrimiento y los textos de prueba extraídos de los textos sagrados hebreos y cristianos que justifican la encarnación de prácticas y sentimientos religiosos que repiten o expresan una versión teológica limítrofe y alterada de la realidad y la ética.

La teología concebida como una práctica itinerante puede servir como co-creadora para reparar la brecha que a veces existe entre prójimos migrantes que descubren que la liberación mutua está a la orden del momento. Como práctica itinerante, la teología

está capacitada para caminar junto al prójimo migrante para agudizar su visión de las urgencias en juego tanto en las fronteras geográficas físicas como en la intersección de la convivencia humana y la vida cotidiana, donde las fronteras funcionan para dar forma a los intercambios más mundanos e íntimos entre los actores humanos, la naturaleza y Dios. La frontera y la migración presentan la tarea de la formación teológica como una oportunidad para cruzar fronteras, crear conexiones y fomentar la reparación señalada por la artificialidad de un muro fronterizo, una cerca o una línea epistemológica en la arena.

Albergue: Formación de Espacios de Restauración y Reparación

En el transcurso de los últimos seis años, la Diócesis Episcopal de Arizona se ha comprometido en el ministerio de acoger y servir al prójimo migrante a través del trabajo ecuménico *Cruzando Fronteras* (CF en lo sucesivo). CF comenzó y continúa como un ministerio de la diócesis de Arizona y del oeste de México en asociación con la *Conferencia del Suroeste de la Iglesia Unida de Cristo y el Sínodo del Gran Cañón de la Iglesia Evangélica Luterana en América*.

Juntos hemos trabajado para atender las necesidades del prójimo migrante que busca asilo y refugio en el albergue *La Casa de Misericordia y de Todas Naciones* ubicado en Nogales, Sonora, México. Una habilidad clave para hacer un ministerio efectivo dentro de los espacios fronterizos y migratorios es aprender a asociarse por el bien del otro. La Casa, como se la conoce cariñosamente entre los voluntarios y residentes del albergue, es un espacio que brinda una cartera de servicios que los líderes del albergue han determinado como útiles y esenciales para los migrantes que buscan asilo.

Los servicios legales son proporcionados por la *Justicia de Arizona para Nuestros Prójimos*, una ONG afiliada a la *Iglesia Metodista Unida*. La Casa también tiene la intención de involucrar a agencias estatales y federales, socios globales como la *Organización Internacional para las Migraciones, Salve a los Niños*, el *Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados*, por nombrar algunos,

para ubicar sus esfuerzos dentro del esfuerzo global más amplio para servir al prójimo migrante. El cuidado pastoral es compartido entre los asociados ecuménicos e interreligiosos.

La Casa está atenta para evitar cualquier impulso de proselitismo de los residentes del albergue por parte de grupos religiosos o instituciones que visitan o sirven en el campus del albergue. Las oportunidades educativas son proporcionadas por la Secretaría de Educación del Estado de Sonora, y una escuela estatal de formación profesional ofrece capacitación vocacional para aquellos que buscan habilidades como electricistas, plomeros, asistentes médicos, esteticistas y asistentes de enseñanza.

En 2022, el gobierno mexicano reconoció a La Casa de Misericordia y de Todas Naciones como un albergue modelo que promueve el bienestar y la salud de los migrantes. El espíritu de La Casa es proporcionar un espacio donde los migrantes puedan descansar, restaurarse y prepararse para los próximos pasos en sus viajes migratorios. Debido a que La Casa es un espacio que da la bienvenida a todos, se presta especial atención a las madres solteras con hijos, los miembros de las comunidades LGBTQIA+ y las familias. Hay ocasiones en que los hombres adultos solteros forman parte de la comunidad del albergue, pero se da prioridad a los tres grupos anteriores.

Muy a menudo, los visitantes del albergue se sorprenden al encontrar una comunidad de migrantes que participan en la vida cotidiana de La Casa e igualmente participan en actividades que muchos no asocian con la vida del albergue, como yoga, caminar por el laberinto, cocinar, jardinería, hornear y permanecer bajo la sombra de muchos de los árboles que salpican el campus del albergue. Ubicada en la colonial Bella Vista, La Casa de Misericordia supervisa gran parte de la ciudad de Nogales al sur y el muro fronterizo y las comunidades adyacentes al norte.

La característica más llamativa cuando uno mira hacia el norte es el muro fronterizo y los arcos dorados de McDonald's. Los residentes del albergue a veces se sientan en silencio ante un telar o una manta y tejen imágenes e historias que los atraen a las

prácticas tradicionales e indígenas y a la narración de historias que restauran el sentido de lugar y dignidad. Otros trabajan en el huerto comunitario, basándose en sus prácticas tradicionales y *cosmovisiones* que se basan en la sabiduría tradicional e indígena sobre la relación entre el *ser y la tierra*.

Quizás una de las dinámicas más convincentes en juego en La Casa es que bajo un mismo techo a menudo encontrará comunidades del mismo pueblo, villa o ciudad que sufrieron o exigieron violencia. La hermana Lika Macías, Directora de La Casa, ha compartido varias historias sobre residentes de albergues que descubren que los mismos criminales que exigían sobornos a los miembros de la comunidad, ahora se encuentran huyendo de los mismos grupos criminales a los que alguna vez sirvieron. A veces se lleva a cabo un proceso de reconciliación y en otras ocasiones los residentes del albergue viven dentro de la tensión del dolor, el sufrimiento y el perdón.

En 2021, el artista nominado al Grammy, Joe Troop (toca el violín, Che Appalachia), pasó varios meses en el campus de La Casa. Joe buscó encontrar un espacio para respirar y comenzar a encontrar formas de compartir las historias del prójimo migrante a través de la canción y especialmente dentro del género de la música folk. Joe enseñó guitarra, cantó con residentes, aprendió historias y canciones, trabajó junto a una comunidad de 180 residentes de albergues de América Central y México. A través de su experiencia y trabajo creativo, Joe escribió la canción, *Mercy for Migrants* (Misericordia para los Migrantes), una pieza que eleva la trágica muerte de migrantes en el desierto como resultado de las políticas de disuasión del Departamento de Seguridad Nacional de los Estados Unidos y sus aparatos de aplicación. El tiempo de Joe en La Casa fue presentado en forma de entrevistas en la revista *Rolling Stone y Billboard*.

Mercy for Migrants fue nominada para un premio Grammy y Joe se fue de gira por los Estados Unidos de América. En varias ocasiones, Joe invitó a los residentes de albergues en todo Estados Unidos que esperaban sus procedimientos de asilo a asistir a sus

conciertos y, a veces, a unirse a él en el escenario y tocar junto con su banda. Joe trajo su historia de transformación y los nombres e historias de los migrantes al espacio de la música folk de una manera que fue impactante y elevó el trabajo de La Casa de Misericordia y otros albergues en toda la frontera entre Estados Unidos y México. Más importante aún fue la transformación personal de Joe a través de la convivencia y el intercambio de la vida cotidiana del albergue, que

Creo que de la misma manera que Joe Troop experimentó una expansión de su oficio y la transformación de su persona, ese espacio del albergue puede servir como un sitio pedagógico para el oficio de la teología práctica. Debido a que la vida en La Casa no es desapegada y objetiva, sino más bien inmersiva, restauradora y llena de contingencias imprevistas, la práctica de la teología debe aprender a ser generativa en un espacio que escapa a un sistema totalizador o prácticas coordinadas.

El descubrimiento y la creatividad son necesarios; una creatividad y descubrimiento que suceden más allá del lenguaje, las categorías y las cosmologías, empobrecidos por los impulsos occidentales o eurocéntricos para definir, delimitar y orquestar contingencias que sirven a una versión preestablecida de Dios, la teología, la iglesia y la búsqueda de la vocación. De muchas maneras importantes, el albergue funciona como un espacio de refugio para los estudiantes de teología que han sido golpeados por las expectativas profesionales y las métricas de aprendizaje que evitan lo contingente, lo liminal, las tensiones derivadas del difícil trabajo de reconciliación y perdón, el rostro del otro migrante y el avistamiento de Jesús y *la sagrada familia*, refugiándose en La Casa. Si la teología busca recuperar su vocación itinerante, bien puede descubrir que el prójimo migrante, aquellos que han elegido la vida sobre la muerte, la resistencia sobre la aquiescencia, la movilidad en lugar de una postura obsequiosa hacia la vida, pueden liderar el camino.

Referencias

HARNEY, H.; MOTEN, F. **The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study**. New York: Minor Compositions, 2013.

Capitulo 4

Hablando de Dios en el exilio: hacia una Educación Teológica Migrante

Dra. ***Elisabeth M. Cook,*** Guatemala

Introducción

La teología de la liberación se ha distinguido, desde sus orígenes por una metodología que se arraiga y, de hecho, parte de la situación de los y las pobres y de las condiciones de opresión y exclusión social, como espacio privilegiado para hablar de Dios, para el encuentro con Dios, para la interpretación bíblica y para la acción pastoral transformadora en busca de liberación (Gutiérrez, 1977).

A lo largo de las décadas diversos rostros y voces han surgido reivindicando sus propias experiencias particulares de exclusión y aportando nuevas formas de hablar del Dios de gracia y liberación y, también, de movilizar a las iglesias para la participación en la misión de Dios (Campese, 2008, p. 23-33).

Si bien la migración ha sido un fenómeno constante en la región durante todo este tiempo, es en décadas recientes que escuchamos hablar con mayor insistencia acerca de la migración y las personas migrantes como lugar teológico. Es decir, se reconoce la migración no solo como un tránsito puntual o temporal de un espacio a otro, sino como un lugar desde el cual hablar de Dios, hacer

teología. Además, como experiencia social y humana, la migración y las personas migrantes nos desafían a cuestionar nuestras presuposiciones sobre nociones de pertenencia, arraigado, extranjería, ciudadanía y derechos.

La migración es una realidad acuciante en nuestra región latinoamericana y caribeña, que responde en gran parte a las crisis económicas, al desempleo, la violencia social y estatal, el cambio climático, las políticas e intereses estatales, entre muchas otras situaciones que atentan contra la dignidad, los derechos y la vida misma de las personas.

La conjugación de los temas planteados para la reflexión — migración, misión, educación teológica — levanta una serie de preguntas: ¿cómo y desde dónde hablamos de la migración y de la experiencia de migración y cómo nos desafía en nuestra forma de comprendernos como comunidad humana? ¿Cómo nos iluminan las Escrituras no solo en nuestro actuar pastoral y profético, sino también en nuestra forma de comprender y valorar este fenómeno y cómo interroga nuestra comprensión de Dios y nuestra fe? ¿Cuál es la naturaleza de una educación teológica que participa en la formación de lideres eclesiales, ciudadanos y ciudadanas, y como lugar de análisis y reflexión bíblico-teológica y socio-pastoral frente en el marco de estas realidades?

En esta reflexión quisiera abordar la migración no solo como contexto de precariedad y vulnerabilidad ante la cual somos llamados a actuar e incidir. La migración es también una afirmación del derecho a la vida digna, un acto de resistencia en medio de las fuerzas de muerte y una recreación creativa y dinámica de la identidad, de las relaciones y de la fe.

Organizo esta reflexión en tres puntos. En primer lugar, considero algunos de los paradigmas de análisis que han prevalecido en el abordaje del tema migratorio con el fin de abordar las migraciones no solo como lugar de precariedad, sino también de potencialidad.

En segundo lugar, dialogo con los contextos de migración, exilio y diáspora en el Antiguo Testamento para explorar el aporte de estas experiencias a nuestro hablar sobre Dios y para confrontar algunas

de las categorías y dicotomías que marcan nuestra forma de abordar la migración. Finalmente, lanzo algunas líneas para pensar el carácter y la naturaleza de una educación teológica migrante, una educación teológica del camino.

La migración: paradigmas y abordajes

Pese a ser un fenómeno universal que atraviesa y es de hecho constitutivo de la historia humana, la migración en América Latina adquiere proporciones alarmantes en las últimas dos décadas, no solo por el número de personas desplazadas sino por las condiciones que lo propician y las situaciones a las que se enfrentan las personas migrantes en los países destino. Según el ACNUR[1], a finales del 2020, de un total de 280 millones de migrantes en el mundo en 2020, 82,5 millones vivían una condición de desplazamiento forzoso por persecución, conflictos, violencia violación a derechos humanos, guerra.[2]

En Centroamérica y México en el 2020, un total de 16,2 millones de personas vivían en un país distinto a su país de origen, el 91,1 % en Estados Unidos[3]. A mediados del 2021 el ACNUR reportó más de 800.000 personas de Mesoamérica desplazadas, 300% más que en el 2015, especialmente de Honduras, El Salvador y Guatemala. Entre 2015 y 2020, el número de refugiados de Nicaragua aumentó en 2645% y de México en más del 100%.

La voz de alarma que solemos escuchar ante estas situaciones sea en los medios de comunicación oficiales o desde los entes estatales no parte de la situación vivida por las personas migrantes, sino de los intereses del estado. La preocupación, en particular desde los Estados Unidos, es por la amenaza que representa el

1 Los números están disponibles en: "Poblaciones de migrantes internacionales", 2020 (https://www.migrationdataportal.org/es/themes/poblaciones-de-migrantes-internacionales)
2 Véase el articulo "El desplazamiento crece a pesar de la pandemia", de 2021, en el sitio (https://www.unhcr.org/flagship-reports/es/tendenciasglobales/)
3 Los datos son tomados del artículo "Datos migratorios en Centroamérica", de 2021 (https://www.migrationdataportal.org/regional-data-overview/migration-data-central-america)

ingreso no autorizado de personas que se consideran, por su nacionalidad y/o condición social, amenazantes o una carga para el país.

Esta visión de la migración parte de la seguridad del estado, la protección de las fronteras y de los bienes sociales y materiales de quienes son considerados "legítimos" ciudadanos. La política migratoria correspondiente prioriza mecanismos para restringir o controlar el flujo migratorio según los intereses del estado.

Señalan Blanca Cordero, Sandro Mezzadra y Amarela Varela (2019, p. 12) que esto siglo ya ha estado marcado por un mayor control de la movilidad e inclusive la "ilegalización y criminalización de las personas migrantes en condición irregular y el uso de violencia para el control de las fronteras".

Desde esta perspectiva, se aborda la movilidad como situación que responde a condiciones de los estados o comunidades de origen y a decisiones personales de las personas migrantes. Es decir, se desvinculan estos movimientos de las relaciones de poder a nivel geopolítico y de las políticas globales y regionales de mercado. Aún más, este abordaje del tema migratorio no comprende a las personas migrantes como sujetos y agentes de sus propios destinos, sino como individuos que deben ser controlados, encausados o a lo menos "tutelados" (Cordero; Mezzadra; Varela, 2019, p. 13).

Otro acercamiento al análisis del fenómeno migratorio, que surge como respuesta a los enfoques arriba mencionados, problematiza la mirada a las personas migrantes como objetos pasivos de situaciones de las cuales son víctimas. Afirma a las personas migrantes como actores sociales y sujetos en la toma de decisiones, la construcción de nuevas sociedades con nuevas formas de relacionamiento y nuevas concepciones de mundo.

Un aporte interesante de este acercamiento, que ha sido denominado la "autonomía de la migración", es la comprensión de la migración como movimiento social, a saber: las personas migrantes son actores que ejercen poder, negocian, exigen derechos y se presentan como "una fuerza creativa" dentro de las estructuras sociales, económicas y culturales (Mezzadra, 2012, p. 160). Es decir, se visibiliza la participación de las personas migrantes

como actores que participan en la negociación del poder, de las fronteras, de los derechos.

Con ello no se dejan de lado las situaciones críticas que viven muchas personas migrantes; más bien se reconoce a la migración como un acto de resistencia. Esta resistencia no lo es únicamente ante las injusticias explícitas y evidentes que inciden en el bienestar de la persona migrante sea en su país de salida, tránsito o destino. Es también un acto que transgrede y desafía aquellas formas de organizar la realidad, las fronteras, las identidades, la ciudadanía e inclusive la religión, que han sido consideradas "normativas", "lógicas" desde un lugar de supuesto "arraigo", "pertenencia" y "derecho" (Mezzadra, 2005, p. 93-118).

La migración, además, contribuye de manera propositiva a nuevas relaciones sociales y formas de ciudadanía. En palabras de Fray Gonzalo Ituarte, Vicario de Justicia y Paz del *Diócesis de San Cristóbal de las Casas*,

> tenemos que visualizar toda la energía vital y la lucha por la vida que hay ahí, y el enorme enriquecimiento que significa el encuentro intercultural, internacional, interreligioso, el aprendizaje, la maduración, el descubrir el modo de vivir en pluralidad (Ecologies of Migrante Care, 2016).

Vista en perspectiva trasnacional, como señala Jorge Castillo Guerra, la migración es una experiencia que "facilita interconexiones entre contextos, personas o grupos — con sus respectivas tradiciones y orientaciones culturales, religiosas entre otras — en los países o sociedades de origen y destino" (Guerra, 2014, p. 371). La movilidad humana es un factor importante en la conformación de nuevas relaciones sociales, de encuentro intercultural, interreligioso y en la construcción de una ciudadanía plural en un mundo globalizado.

Estos acercamientos al fenómeno migratorio nos invitan a pensar en la educación teológica como espacio desafiado por las migraciones, no solo en cuanto a la acogida,

los derechos, la protección y el acompañamiento, e inclusive la incidencia. Desafía a la educación teológica y a las iglesias en nuestra forma de ver el mundo, de categorizar a las personas, los grupos, de valorar sus aportes para visibilizar las injusticias y violencias estructurales, invisibles, subterráneas de nuestras mentalidades y, por ende, nuestra forma de participar en la misión y de vivir la fe.

Hablar de Dios desde el exilio

Para reflexionar sobre este desafío para la educación teológica desde las migraciones, vuelvo la mirada al Antiguo Testamento y al pueblo de Israel, peregrino y migrante desde su nacimiento. La destrucción del templo de Jerusalén, la conquista de la ciudad y la deportación de la clase alta a Babilonia son experiencias que marcan la forma en la que el Antiguo Testamento habla de la historia del pueblo de Israel, su identidad y su relación con la divinidad.

Las teologías surgidas en el exilio y las nuevas referencias identitarias de este periodo se presentan como respuesta al desafío de la migración forzada, la pérdida de los referentes nacionales y culticos, la posibilidad de que Yahvé les haya abandonado. Desde el desarraigo, desde la pérdida de aquello que se había considerado inamovible, surge una nueva forma de hablar de Dios y de concebir la pertenencia a la comunidad de Israel. El pueblo exiliado, lejos de ser víctimas inertes y pasivas de su destino, asumen esta experiencia como generadora de un movimiento que recrea las identidades y creencias, y que derivará posteriormente en el judaísmo y eventualmente el cristianismo.

La historia de Israel en el Antiguo Testamento es la historia de un pueblo en permanente movimiento Desde el jardín de Edén, pasando por los patriarcas y las matriarcas, el éxodo, las experiencias individuales de huida, travesía, peregrinaje, hasta el exilio, retorno y diáspora. No es de extrañar que temas como el trato al extranjero, la experiencia de extranjería y la alteridad sean preocupaciones constantes – e inclusive polémicas - en la literatura

del Antiguo Testamento. Como señala José Enrique Ramírez, "la Biblia fue un libro escrito, de principio a fin, por inmigrantes para inmigrantes" (Ramírez-Kidd, 2003, p. 37).

Es desde esta experiencia que la legislación bíblica aboga por una atención especial a las personas inmigrantes. No solo se exhorta a Israel a no oprimir y a proteger a los extranjeros de abusos (Ex 22,21; 23,9; Lv 19.33, Dt 24.14,17), sino también a proveer materialmente por ellos (Dt 14,28-9; 24,21; Lv 19,10;) y aún más, a amarle (Lv 19,34; Dt 10,19).[4]

La motivación teológica tras estas exhortaciones es la experiencia propia de extranjería que ha vivido Israel: "No oprimirás al extranjero, sabéis lo que es ser extranjero, *porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto*" (Ex 23,9). Si bien esta legislación se ubica literariamente en el trayecto de Israel hacia Canaán posterior al éxodo de Egipto, la experiencia de extranjería que marca la redacción final de estos textos es la destrucción de Jerusalén, la pérdida de la tierra y el exilio en Babilonia. Pero esta experiencia no solo gesta una ética para el trato al extranjero, sino que también aporta elementos para resistir la amenaza de disolución entre las naciones, para gestar esperanza, seguridad y conformar nuevos vínculos de pertenencia. En este contexto resalta la capacidad de Israel de reconfigurar la identidad, de pensarse y pensar a Dios en el exilio, desde un "no-lugar" y asignarle valor a ese no-lugar.

Aunque no contamos con una historia de lo vivido en el exilio, diversos textos bíblicos aportan elementos que apuntan a nuevas formas de organización social y nuevos vínculos de parentesco gestados en el exilio. Los libros de Esdras y Nehemías sugieren que en el exilio se afianzan los vínculos de parentesco, en particular la familia extendida (casa del padre) como base para la organización social, vínculos debilitados bajo la centralización de la monarquía.

4 Uso la forma masculina "extranjero" dado que el término utilizado en estos textos (ger) aparece únicamente en forma masculina. Las normas se refieren a quienes ingresan a Israel en condición de inmigrantes y como un estatus legal. Ver RAMÍREZ-KIDD, José Enrique. Alterity and Identity in Israel. The in the Old Testament. Berlin: Walter de Gruyter, 1999, 29.

Se establecen, además, nuevas relaciones de parentesco en las que la experiencia del exilio se convierte en criterio de parentesco que se impone inclusive sobre las relaciones de sangre. Ello cambia la forma de entender lo que hoy llamaríamos la ciudadanía. Los ancianos, padres de las casas paternas, asumen protagonismo. El sacerdocio lejos del templo, orientan la práctica religiosa hacia el sábado, el ayuno, la circuncisión, la dieta, las leyes de pureza a impureza. La función de los escribas como intérpretes de la Torá adquiere particular relevancia y resalta en la figura de Esdras quien regresa del exilio con el encargo de enseñar y aplicar la Torá de la cual él es estudioso y maestro (Kessler, 2013, p. 185-254).

Aunadas a estas significativas reconfiguraciones sociales y culticas que posibilitan la existencia misma de este grupo como comunidad, encontramos en los textos exílicos reformulaciones teológicas que cambian radicalmente la forma de pensar a Yahvé y el vínculo entre Dios, tierra y pueblo.

Desde el exilio, Ezequiel anuncia a quienes fueron deportados de Judá a Babilonia que Yahvé, el Dios nacional de Judá, no está circunscrito por las fronteras nacionales ni por el templo. Si bien el exilio se comprende como castigo — según la teología deuteronomista y la profética — no significa el abandono de Dios. Yahvé anuncia que será "un santuario" para los exiliados por un tiempo: "si los he alejado entre las naciones y los he dispersado por los países, pero yo he sido un santuario para ellos, por poco tiempo, en los países donde han ido" (Ez 11,16). Esta teología se vincula a una concepción de Yahvé como Dios que mueve los imperios y que se ubica por encima de sus dioses, preparando así el camino para una concepción de Yahvé como dios universal (Jr 25,1-14; Is 45,1-7; Ed 1,1-3)[5].

La experiencia del exilio adquiere valor como tiempo de purificación y preparación de lo nuevo (Ez 36,24-32). Esto conlleva la condena de la tergiversación justicia, el abuso y la infidelidad de los gobernantes. Esta nueva teología replantea el castigo como

5 Ver RÖMER, T. The Invention of God. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, p. 210-41.

privilegio y señal de esperanza ya que serán ellos quienes, según Ezequiel 11, purificarán la tierra de las iniquidades de quienes viven en ella para conformar el nuevo pueblo de Israel.

Es desde esta experiencia, además, como señalé al inicio, que Israel debate la relación con el otro, el extranjero que está en medio de Israel, pero también los extranjeros en medio de los cuales reside (Ez 44,9; Is 56,3; Lv 19,33-34). La experiencia propia cambia la forma de pensar acerca de la relación con personas de otros pueblos. Asentado en su tierra, Israel es exhortado a acoger, proteger y amar al extranjero (Dt 10,19). Desde el exilio, desde el no-lugar, se reconoce como extranjero delante de Dios (Sl 39,12), y la tierra como tierra de Dios que no puede ser poseída por nadie (Lv 25,23-24).

Lo que resalto de esta reflexión es la migración como experiencia colectiva gestora de nuevas expresiones sociales, culturales y religiosas que participan en la construcción de nuestro futuro como humanidad. La migración no es solo una crisis, ni las personas migrantes son únicamente personas necesitadas de atención, hospitalidad, solidaridad y justicia. Esta es una tarea misional fundamental, pero la migración es también un lugar desde el cual cuestionar y repensar aquellas estructuras sociales, los vínculos, las fronteras, a Dios, que hemos considerado eternas e inamovibles. Nos invita a preguntarnos por los problemas que genera la no-movilidad, el apropiarse de un lugar, dibujar sus fronteras y protegerlas, de asociar la pertenencia a los marcos de la legalidad estatal y territorial. Nos invita a encontrarnos con un Dios que rompe las fronteras materiales y también las fronteras teológicas y barreras mentales.

Hacia una educación teológica migrante

Uso aquí el término educación teológica migrante, en primer lugar, para señalar una educación teológica que asume la migración como *locus* teológico desde el cual reflexionar y actuar. Ello implica pensar la formación para la misión en el marco del actuar profético frente a las necesidades y derechos de las personas migrantes.

La migración está profundamente vinculada a los temas de injusticia de género, cambio climático, injusticia y excusión social, la tenencia de tierra, la violencia, entre muchos otros. Por ello, no se trata únicamente de abordar la migración como situación aislada, sino parte de una articulación sistémica que deshumaniza, se apropia de las personas, sus cuerpos, su fuerza de trabajo, para luego descartarlos. La interdisciplinariedad, la interculturalidad y lo interreligioso son ejes que deben atravesar la tarea teológica y por ende el espacio educativo frente a todas estas situaciones.

Uso el término educación teológica migrante también para pensar la naturaleza misma de la educación teológica: una formación que no está atada a formas de arraigo y estatus quo que perpetúan visiones de mundo excluyentes. Una formación teológica que se no se define a partir de las categorías binarias excluyentes del "yo" y el "otro/a" y que interroga el lugar desde donde se nombra y se piensa la realidad, la misión y se habla de Dios. Es decir, asume la migración como paradigma para pensarse, pensar a Dios, pensar la iglesia y la misión.

Hablamos, entonces, no solo de una educación que aporte conocimientos y capacidades, sino que ofrezca experiencias que forjen la capacidad de dejarnos confrontar e interpelar por nuevas realidades, nuevas experiencias humanas y de Dios. Demanda una formación que aborde la diversidad, la interculturalidad y la complejidad de los fenómenos sociales y religiosos tanto en la Biblia, la historia de la iglesia como en la actualidad.

Hace ya casi un siglo decía Juan A. MacKay (1945) que "hay que hacer teología desde el camino y no desde el balcón". Es una metáfora útil para pensar el tema que nos convoca. Las instituciones teológicas y las iglesias pueden ser un balcón desde el que se mira el camino que recorren las poblaciones migrantes, o puede ubicarse en el camino, convertir el camino no solo en espacio de misión como aquello que hacemos para otras y otros - sino como camino que nos abre a nuevas experiencias de Dios, del ser humano, la convivencia y, de esa manera, a nuevas dimensiones de la fe.

Referencias

CAMPESE, G. **Hacia una teología desde la realidad de las migraciones: métodos y desafíos**. México: Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, 2008, p. 23-33.

CASTILLO J. G. *"Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas"*. **Theologica Xaveriana**, n. 63, 2014. 371 p.

CORDERO, B; MEZZADRA S.; VARELA, A. *"Pensar América Latina desde la perspectiva de la autonomía de las migraciones"*. **América Latina en Movimiento. Migraciones, límites a la movilidad y sus desbordamientos**. CDMX: UACM, 2019.

GONZALO ITUARTE. **Ecologies of Migrante Care**, 2016. https://ecologiesofmigrantcare.org/fray-gonzalo-ituarte/?lang=es.

GUTIÉRREZ, G. **Teología desde el reverso de la historia**. Lima: CEP, 1977.

KESSLER, R. **Historia social del antiguo Israel**. Salamanca: Sígueme, 2013.

MACKAY, J. A. **Prefacio a la teología cristiana. Dos perspectivas: el balcón y el camino**. México: Casa Unida de Publicaciones, 1945.

MEZZADRA S. *"Capitalismo, migraciones y luchas sociales. La mirada de la autonomía"*. **Nueva Sociedad**, n. 237, 2012.

MEZZADRA S. *"Ciudadanos de la frontera y confines de la ciudadanía"*. **Derecho de Fuga: Migraciones, ciudadanía y globalización**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005. p. 93-118.

RAMÍREZ-KIDD, J. E. **El extranjero, la viuda y el huérfano en el Antiguo Testamento**. Guatemala: CEDEPCA, 2003.

RÖMER, T. **The Invention of God**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

Capitulo 5

El Dios forastero: interpelación de la realidad migratoria a la formación teológica

Rev. Dra. ***Loida Sardiñas Iglesias****,* Colômbia

Intenta, solo intenta por un minuto, solo un minuto, ponerte en su lugar, su lugar (no mires a los muertos, por favor) ¿Qué sientes? Dime qué sientes para lanzarte a las concertinas, saltar la valla, trepar el muro, tirarte al mar, tirarte al mar. ¿Qué oyes? Dime qué oyes en la oscuridad.
"La línea", Álbum El árbol y el bosque, Rozalén, 2021

"Anduve como forastero y me dieron alojamiento"
Jesus de Nazaré, Mt 25.35, DHH

Introducción

Se ha dicho que las migraciones definen nuestro tiempo (Castles; Miller, 2004). No es ciertamente un problema exclusivo de este siglo, pero sí resulta significativo e inédito que, en los últimos años y pese a las restricciones de movilidad en pandemia, se haya mantenido un aumento creciente del número de migrantes y refugiados forzados. Los procesos de globalización de las comunicaciones y la información han contribuido a visibilizar esta problemática de alcance mundial.

El presente texto pretende reflexionar sobre el lugar de la

migración y la condición migrante como problema teológico. La teología es reflexión sobre la revelación de Dios, quien por amor a la humanidad se moviliza, migra y se encarna en el mundo, haciendo posible una respuesta y movimiento de la humanidad hacia Dios. Este es un primer momento teológico de migración originaria y originante. A partir de esta perspectiva del *Dios-migrante*, se impone una lectura teológica de la realidad que viven personas, familias, generaciones, historias de vida, rostros y narrativas migrantes. En este sentido, se busca evidenciar que aun cuando las iglesias acompañan a las personas migrantes en pastorales sociales de gran alcance e incidencia, se precisa de un mayor esfuerzo de reflexión bíblico-teológica y pastoral sobre la migración y la condición migrante, a la vez que una más permanente asunción de la teología de la migración dentro de una educación teológica intercultural.

A realidade migratória como lugar teológico

Un lugar (*topos/locus*) privilegiado desde donde hacer comprensible, interpretar o discernir la fe en el Dios que se revela en la historia reciente de los pueblos latinoamericanos es la situación de las personas migrantes pobres. Este lugar teológico es una "realidad histórica" — para utilizar una expresión de I. Ellacuría y J. Sobrino — que nos atraviesa de manera permanente y sustancial, y desde la cual interpretamos los contenidos de la fe creyente; es decir, desde el cual asumimos el quehacer teológico, eclesiológico y misionológico.

Este lugar o territorio hermenéutico de la condición migrante se simboliza en el muro o la valla fronteriza. Lo que incluye las patrullas fronterizas, los sensores térmicos y los rayos infrarrojos, la oscuridad, el temor, el mar, las balsas y barcazas a punto de naufragar, los compañeros de viaje muertos.

Más allá del muro, traspasando la frontera, a los y las migrantes le esperan las rutas clandestinas, la incertidumbre cotidiana, la insolidaridad, el rechazo, el trabajo precario, la extorsión, la insolidaridad, la violencia, el desarraigo, la prisión, la extradición o la muerte.

Aun cuando fruto de sus esfuerzos las personas migrantes van logrando encontrar un lugar para su nueva vida, todas las anteriores amenazas se mantienen siempre latentes como espada de Damocles presta a ser utilizada de acuerdo con las coyunturas e instrumentalizaciones políticas. Aún las segundas y terceras generaciones de hijos e hijas de migrantes deben seguir luchando con tesón por el reconocimiento y la eliminación de las discriminaciones e incertidumbres.

De acuerdo con la *Organización Internacional para las Migraciones (OMI-ONU)* en su informe del 2022, 281 millones de personas en el mundo son migrantes internacionales, de los cuales 42 millones son menores de edad (Omi, 2012, p. 19ss). Estas estadísticas no toman en cuenta grandes franjas de migraciones ilegales no cuantificables; tampoco la escandalosa cifra alcanzada por primera vez en la historia de los 100 millones de refugiados y desplazados internos forzados a huir de conflictos, violencia y violaciones a sus derechos fundamentales (Acnur, 2022).

Los procesos migratorios son siempre cambiantes y con patrones para nada estáticos. También lo son las representaciones de estos procesos. Con ello se quiere afirmar que la migración es una realidad compleja, controversial, no unívoca ni lineal, y que dependiendo del lugar y los intereses interpretativos desde donde se la observe, refleja una diversidad de rostros a menudo conflictivos y contradictorios.

No emergen los mismos rostros si, por ejemplo, el interés está centrado en el control poblacional, la planeación presupuestaria o las políticas públicas de "movilidad ordenada, segura, regular y responsable" (UN.ORG); o si se concentra en la perspectiva de los derechos de la población migrante y su acceso a la salud, la educación, la vivienda, el trabajo.

La mirada y el análisis resultante tampoco será el mismo si se persigue comprender, por ejemplo, aspectos tan disimiles como el tráfico y la trata de personas; los intereses políticos que instrumentalizan el problema migratorio; los conflictos geopolíticos implicados en los grandes movimientos poblacionales; la

diversidad cultural y religiosa implicada en todo proceso migratorio; el impacto psicosocial en las poblaciones migrantes y en las sociedades de acogida; entre otras cuestiones.

Dados los distintos tipos de procesos migratorios resulta evidente precisar que la referencia al drama migratorio latinoamericano no se refiere a la movilidad de la fuerza de trabajo motivada por las necesidades de los países norcéntricos y producida de manera regulada en oleadas, demandando personas con determinada formación profesional técnica o científica. Tampoco a la población migrante refugiada que accede al país receptor con garantías de permanencia y seguridad.

Se trata de la llamada migración no controlada ni regulada que es la más trágica, masiva y dolorosa, la que se produce por tierra y mar en condiciones de peligro para la propia vida, esa que no tiene "papeles", la indocumentada.

Al reflexionar teológica y pastoralmente sobre los graves problemas migratorios partimos de la sensibilización necesaria ante la inequidad, la desigualdad y las diversas asimetrías sociales del mundo que vivimos. La perspectiva de la migración como lugar hermenéutico teológico, a la luz del Reino de Dios y el evangelio de la hospitalidad a los más vulnerables, conduce a acompañar el caminar de los pueblos que migran, víctimas de la falta de oportunidades. Son millones de seres humanos cargados de sufrimientos, incertidumbres y esperanzas sencillas que buscan al menos un trabajo y un lugar en el cual puedan vivir con dignidad, respeto y modestia.

Integración y cuidado del migrante en las Escrituras

Frente a tal realidad, las Escrituras nos acercan a la ética judeocristiana de acogida al extranjero y a la extranjera. Su origen, sin embargo, se encuentra ya prefigurado en el capítulo 125 del Libro de los Muertos, el cual hace referencia al culto egipcio a los ancestros que data del 4º milenio a.C. Allí se describen las razones por las cuales ha de ser juzgada una persona en el juicio final. En la gran sala de Maat y ante los dioses, la persona ha de declarar:

> No cometí iniquidad contra los hombres [...]. No empobrecí a un pobre en sus bienes [...]. No hice padecer hambre [...]. Di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y una barca al náufrago (Peinado, 1989 *apud* Sardiña, 2022, p. 174).

Esta misma experiencia de solidaridad y cuidado del otro manifiesta en la solidaridad con el extranjero está igualmente presente en el último de los discursos del Evangelio de Mateo:

> Vengan [...], reciban el reino que está preparado para ustedes desde que Dios hizo el mundo. Pues tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; anduve como forastero, y me dieron alojamiento. [...] Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de estos hermanos míos más humildes, por mí mismo lo hicieron (Mt 25, 31-40).

Estos principios éticos fundamentales se hacen presentes en las más diversas culturas y religiones, en las que la hospitalidad hacia el extranjero necesitado constituye un valor supremo. Al extranjero, al que naufraga, al que no tiene los medios para vivir e instalarse, se le acoge e invita a compartir la mesa, a entrar en la casa e integrarse en la sociedad, lo que hace parte de la espiritualidad praxeológica creyente.

Particularmente, en nuestra tradición judeocristiana el movimiento migratorio ha formado parte del origen y de la identidad del "pueblo del éxodo", de la diáspora forzada y del abandono de los lugares de procedencia en busca horizontes de esperanza. La historia de Israel da cuenta de las sucesivas migraciones de familias y pueblos enteros a causa de hambrunas, escasez, sequías, guerras o como botín de conquistas. Lo que se consolida como credo histórico-salvífico en la memoria colectiva del pueblo: "Mis antepasados fueron un pequeño grupo de arameos errantes, que emigraron a Egipto" (Dt 26,5). Dios les constituye como un pueblo en movimiento conformado por antepasados nómadas con raíces arameas; extranjeros hebreos (*hapirú*) que fueron esclavos en Egipto y asumieron su éxodo o migración; peregrinos y refugiados

en el desierto; exiliados en Babilonia; forasteros en Palestina.

Sin embargo, que los principios de una ética de la solidaridad migrante sean fundamentales no significa que se cumplan plenamente. Incluso, hay declaraciones contrarias en algunos textos del Primer Testamento debido a factores históricos, contextos particulares e inercias culturales excluyentes[1].

De ahí la necesidad de tomar en cuenta una básica diferenciación terminológica para referirse a los extranjeros: *zār* es el término neutro para referirse al extranjero, el que es "de afuera"; nekar (*benênekar/nokrî*) es el extranjero que no tiene intención de integrarse al pueblo israelita y puede representar un peligro, por ejemplo, de promoción de la idolatría; *tôšâb* es el extranjero residente que goza de derechos; *gēr* es el migrante económico o político al cual resulta imperativo acoger (Seijas De Los Ríos, 2020, p. 25ss). Este último es el término más relevante en el Primer Testamento, repetido 92 veces (Carrol, 2010).

En consonancia con la acogida del *gēr*, la tradición profética más auténtica expone la exigencia por parte de Yahvé de la clásica triada ética del cuidado a la viuda, el huérfano y el extranjero:

> Si mejoran su vida y sus obras y son justos los unos con los otros; si no explotan a los extranjeros, a los huérfanos y a las viudas, ni matan a gente inocente en este lugar [...] yo los dejaré seguir viviendo aquí, en la tierra que di para siempre a sus antepasados (Jr 7:5-7).

En el Nuevo Testamento la historia de la salvación nos conduce a la encarnación de Dios en Jesucristo como un "cruce de fronteras" desde y hacia el sí mismo trinitario de Dios. Así lo afirma el teólogo D. Groody (2009, p. 85):

> La encarnación es un evento de cruce de fronteras, un

1 Ejemplo de esto es el libro de Esdras (9-10), cuando tras una ceremonia expiatoria la comunidad autoidentificada como "raza santa", rechaza los matrimonios mixtos y se propone deportar a las mujeres extranjeras, sus hijos y quienes hayan contraído matrimonio con ellas..

> modelo de autodonación graciosa, a través del cual Dios se vacía de todo, menos del amor, para poder identificarse más plenamente con los otros, para poder entrar completamente en su condición vulnerable y acompañarlos en un acto profundo de solidaridad divina-humana.

En esta movilidad o migración encarnacional encontramos, según la genealogía mateana de Jesús, la sorprendente presencia de cuatro mujeres extranjeras, no judías que junto a María rompen el paradigma cultural e histórico patriarcal del varón judío: la aramea Tamar, Rajab cananea, Rut moabita y Betsabé hitita. Son mujeres, cuyo denominador común es ser migrantes, quienes preparan el camino de Jesús marcando un punto de ruptura en la historia de Israel (Richard, 1997, p. 7-27).

La dimensión migrante en Jesucristo ya está presente en el Padre de la Iglesia san Agustín de Hipona (1984, p. 4), quien afirmaba: "Nadie se envanezca porque acoja al inmigrante: Cristo lo fue". Efectivamente, Jesús mismo asume un patrón migratorio en su vida; su familia es forzada a huir como refugiada a Egipto, escapando a la violencia de Herodes (Mt 2); desarrolla todo su ministerio fuera de su ciudad, recorriendo ciudades y pueblos, sin tener muchas opciones de hospedaje y alimentación; en su ministerio público se rodea de extranjeros: mujeres cananeas y samaritanas (Mc 7,24ss., Mt 15,21ss., Jn 4), centuriones romanos (Mt 8,5ss.), pobres y gente sencilla dentro de la que no faltarían migrantes. En el centro de su ministerio se encuentra el cuidado de las personas y comunidades diferentes, despreciadas, rechazadas por los judíos y en sus enseñanzas toma como modelo ético de proximidad la samaritanidad.

Migración, derechos y teología

La población migrante sufre de manera rutinaria violaciones a sus derechos humanos, tanto en el tránsito de las fronteras, como en los países receptores a los que arriba. Tales violaciones adquieren preeminencia por el hecho de ser poblaciones vulnerables a la exclusión social: indocumentados que viven y trabajan en

la ilegalidad, que no acceden a derechos y servicios por no saber que los poseen, que experimentan detención arbitraria y falta de garantías procesales y que tienen miedo de hacer cualquier reclamo, pues con frecuencia se les niega sus libertades más básicas.

Tal negación de los derechos de los migrantes ha estado históricamente relacionada con posturas xenófobas y aporófobas de rechazo, con prejuicios nacionalistas, racistas y supremacistas introyectados en las poblaciones de acogida, las cuales promueven la criminalización de las personas migrantes, su estigmatización como chivo expiatorio de la inseguridad ciudadana y el desempleo, y su descalificación como cargas u obstáculos para el desarrollo de los países.

La exclusión xenófoba es signo de la inhumanidad que atraviesa la condición humana o, en otras palabras, del imperfecto potencial de humanidad del ser humano, lo que ha ocupado largamente la reflexión antropoteológica cristiana y humanista de los últimos tiempos.

Sin embargo, no se trata únicamente de una cuestión de validación y reconocimiento de los derechos sociales, económicos y políticos de la población migrante, sino al mismo tiempo de la forma de pensarnos frente a los otros y frente a Dios — lo cual, después de todo, es lo mismo, "pues el que no ama a su hermano a quien ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto?" (1Ju 4,20) —. Por último, tiene que ver con el significado de ser humanos, criaturas, hermanos y hermanas, hijos e hijas del mismo Padre.

En ese sentido, la exclusión de las personas migrantes se contrapone abiertamente con una fe cristiana que afirma la inviolable dignidad de toda persona y que promueve un orden de convivencia social en el cual todos y todas -migrantes y no migrantes- sean reconocidos y puedan ejercer sus derechos fundamentales. Un orden social humanizado y humanizante en el que los migrantes estén siendo permanentemente incorporados a la vida cotidiana y social. La ética social cristiana promueve valores evangélicos de solidaridad, respeto al otro y la otra, defensa de la vida, justicia y equidad, que convergen con idénticos

presupuestos enarbolados por los movimientos de defensa de los derechos de los y las migrantes.

En lo tanto, la relación entre teología y derechos migrantes se da no de forma exógena ni impuesta: la teología, en cuanto reflexión crítica de la fe cristiana vivida al interior de la historia de la salvación – de ahí su necesaria criticidad – a la luz de la Palabra de Dios, ha hecho de su centro antropológico la pregunta por la relación entre el ser humano concreto y Dios. Teológicamente hablando, en el núcleo de la relación entre lo humano y lo divino se encuentra la propia humanización de Dios, la encarnación del Dios trascendente en la historia y devenir humano, que se realiza participando ad intra la experiencia humana.

Que Dios se hace hombre en Cristo, significa para la teología cristiana identificarse con los procesos de humanización, reconocer las raíces de humanidad que se manifiestan en la experiencia de "lo humano" y rechazar las relaciones en las cuales el ser humano, y particularmente el migrante, es humillado, violentado y vulnerado. El Padre de la Iglesia Ireneo de Lyon ya en el siglo 2 d.C. afirma "*gloria dei vivens homo*" — la gloria de Dios es el hombre viviente —, considerando que el sentido último de la propia existencia de Dios y su encarnación-humanización es cooperar a la vivificación y humanización del ser humano.

Aquello que la modernidad occidental identifica como tradición de derechos humanos es asumido en el judeocristianismo como la revelación de

> un Dios connivente y cómplice de la humanización y emancipación del ser humano, [...] cuyo punto de vista es la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera (Hinkelammenrt, 2007, p. 406).

Para la teología, afirmar los derechos de las personas migrantes es afirmar los derechos universales, desde una perspectiva ética cristiana. Pues, en quien no son reconocidos sus derechos — el migrante — es el lugar donde se valida o se juzga el compromiso de

una sociedad con sus principios más fundamentales.

Esta dimensión humanizadora se hace evidente en la vida de Jesús de Nazaret, aquel que revela en sí mismo a un Dios cercano, interesado en el ser humano y en sus condiciones de vida y quien toma como referencia pedagógica no la experiencia religiosa, sino la experiencia de lo humano. Jesús trasmite su mensaje sobre el Reino de Dios, a partir de la humanización de las relaciones sociales que acontece cuando Dios se hace presente en la historia. Él es ese Dios-con-nosotros, Emmanuel y ese "hombre para los demás" (Bonhoeffer).

El y la migrante es ese rostro crístico, en el cual se concretiza la imagen del Dios humanizado. Pues Dios encuentra su revelación más plena en la encarnación en Jesús, en su condición de ser humano (corporalidad viviente-sintiente), ser individual (libertad), ser forastero (peregrinar encarnacional) y ser social (alteridad), lo que sintetiza el teólogo J. M. Castillo (2009, p. 130):

> Decir que Dios se encarnó es lo mismo que decir que Dios se humanizó; el punto de sutura y de encuentro entre lo divino y lo humano no fue lo divino sino lo humano, de forma que en lo humano es donde encontramos lo divino.

Iglesia latinoamericana peregrina y misionera

La constitución de la Iglesia desde sus orígenes, a través del ministerio apostólico petrino y paulino, como misionera, vincula la identidad eclesial al movimiento, a lo foráneo, a la desinstalación, al riesgo y a la hospitalidad migrante. Ya en su estatuto identitario aparece esa metáfora de la Iglesia como pueblo de Dios peregrino, como Iglesia "en salida", como diría el Papa Francisco.

La Iglesia primitiva conoce la diáspora, de tal manera que la primera Carta de Pedro se dirige a los expatriados, los extranjeros, los dispersos por Grecia, Turquía y Asia Menor (1Pe 1,1); mientras que la carta a los Hebreos recurre a la ascendencia abrahámica para recordar la condición de los creyentes de ser extranjeros y forasteros sobre la tierra (He 11,13ss), lo que remite a su condición vulnerable:

> la *ekklesía* es invitada a tomar conciencia de que es extranjera, forastera, vulnerable, sin poder. Esto es importante porque considerarse a sí mismos migrantes en este mundo pone barreras para discriminar y oprimir a otros migrantes y, sobre todo, contribuye a que la institución eclesiástica se aparte de los deseos codiciosos de establecerse para poseer y dominar en complicidad con el actual mundo corrupto e injusto (Tamez, 2018, p. 13).

Esta concepción de peregrinar eclesial se va a extender desde el punto de vista histórico a todas las iglesias nacionales y locales, especialmente en su acepción misionológica. Una vez que trasciende las barreras etiológicas y geopolíticas palestinenses, el cristianismo se abre a la experiencia de la salida, la travesía, la llegada, la culturalización, la (re)territorialización en su caminar evangelizador y promotor de los valores del Reino.

Particularmente en nuestro contexto latinoamericano, las iglesias y denominaciones protestantes nacen a partir de movimientos migratorios y se van consolidando como proyectos de acompañamiento espiritual y social a las poblaciones. A manera de ejemplo, nuestra propia tradición anglicana expande su influencia en el mundo a partir del proyecto evangelizador de las Sociedades Misioneras, que incluía el acompañar a los británicos residentes en ultramar.

Más allá de la necesaria crítica a los procesos de conquista y colonización, y a la participación simbólica y real de las iglesias y órdenes religiosas en tales procesos, lo cierto es que la expansión institucional del cristianismo a nivel mundial se realizó por vía migratoria. En los siglos 18 y 19 en América Latina se producen oleadas de migraciones consecutivas que consolidan las llamadas "iglesias de inmigración" o "iglesias de trasplante", en tres grandes grupos: el protestantismo y anglicanismo "histórico" o liberal; el protestantismo evangélico (evangelical en inglés); y el pentecostalismo[2].

2 En América Latina la migración más significativa se dio con el arribo de unos 52 millones de europeos, clérigos y fieles de diversas denominaciones cristianas, durante la llamada primera mundialización entre 1870 y 1914. Esta migración masiva coincide con un despliegue del desarrollo industrial, la urbanización y el aumento de la pobreza en Europa.

García-Ruíz establece una tipología de la migración eclesial en América Latina a partir del siglo 18, haciendo la necesaria distinción entre las tradiciones protestantes y la católica romana.

(1) Las iglesias protestantes "de trasplante", fundamentalmente de migración anglosajona que buscaron implantar las ideas liberales y que tienen en su centro el sostenimiento étnico y cultural de una tradición, una lengua y un rito.

> Fueron ellos los que organizaron las primeras comunidades protestantes, los que propiciaron las primeras "Iglesias de trasplante" y los que organizaron las primeras instituciones. La migración como "comunidad de creyentes" portadores de una cultura y de una lengua, tuvo — en ese contexto- un carácter étnico. [...] Estas "iglesias de trasplante" han sido llamadas también "iglesias de inmigración" y están caracterizadas por el hecho de que la confesión religiosa constituye la base ideológica en la que se enraíza y se articula al grupo de inmigrantes "trasplantados". Este proceso tiene por finalidad una función sociocultural que es la de aportar su fundamento a la etnia. Lo importante en estas iglesias no es tanto el "credo", sino el origen étnico y cultural del inmigrante (Garcia-Ruíz, 2010, p. 7).

2) La iglesia católica y su estrategia de "acompañamiento". A partir del siglo 19, con la llegada de inmigrantes a América Latina provenientes de los países europeos católicos (Irlanda, Italia y España, mayoritariamente), se produce una reorganización territorial de las iglesias nacionales, lo que implicó la necesidad de formar misioneros, sacerdotes y religiosos nativos — también importar clérigos —, que asegurasen la pertenencia eclesial a través de una visión y sistema cultural y étnico diferenciado para cada nacionalidad migrante.

La llegada masiva de inmigrantes al continente permitió entonces, y continúa propiciando hoy, una pluralización del cristianismo. En apenas medio siglo, la peregrinación eclesial ha reconfigurado el espacio religioso cristiano latinoamericano de tal modo que se ha pasado de una más o menos definida fenomenología eclesiológica de la cristiandad — romana, ortodoxa, anglicana y protestante

histórica con sus modelos litúrgicos, sacramentales, ministeriales, misionológicos propios —, a una diversificación heterogénea de iglesias libres, independientes y cristianismos posdenominacionales.

Teología de la migración para una formación teológica encarnada

El pasado siglo fue testigo de un cambio en el método y la epistemología teológicas, lo que se evidenció en el desplazamiento desde un saber teológico más especulativo y apologético hacia la exploración de las mediaciones históricas, contextuales y hermenéuticas de una teología encarnada. En ese sentido se afirma que la teología no ha de ser tautológica o un discurso vacío y repetitivo de verdades eternas (Sardiñas, 2021), sino que ella alude a la realidad sociohistórica concreta.

Se refiere a esa realidad en términos, por supuesto, de la revelación y de la fe en el Dios inmanente-trascendente, desde sus propias fuentes, saberes, mediaciones, discursos y referentes teológicos. Pero es el discernimiento del conjunto de acontecimientos histórico-salvíficos de un determinado contexto — lo que entendemos teológicamente bajo la categoría de "signos de los tiempos"— aquello que marca y condiciona de manera directa el desarrollo de la reflexión teológica.

De este modo se explica que en el siglo pasado se dieran producciones teológicas contextuales como respuesta a los cambios profundos marcados por la Primera Grande Guerra, la Revolución de Octubre, el surgimiento del fascismo, la descolonización del mundo, la guerra fría, la estrategia de la globalización. Así surgieron, entre otras, las teologías dialéctica, existencial, hermenéutica, política europea, de la esperanza, negra, latinoamericana de la liberación, asiática *Minjung*, feministas, indígenas, campesina, ecoteologías, teologías queer, interculturales, del pluralismo religioso. En los últimos años la teología de la migración ha sido una demanda de reflexión teológica sobre la condición migrante, a fin de discernir la presencia-ausencia de Dios en la realidad compleja que es el fenómeno migratorio.

La migración es un signo de nuestro tiempo que requiere ser

dilucidado, aprehendido y apropiado teológicamente. En ese sentido, se hace necesario desarrollar una lectura bíblico-teológica y pastoral de la realidad migrante, lo que lleva a dilucidar algunas de las siguientes interrogantes: ¿cómo asumir la migración como clave hermenéutica de los signos de los tiempos?; ¿cuáles son los principios para una pastoral migrante y su eclesiología correspondiente?; ¿se hace necesario asumir una teología política de la migración?; ¿resulta imperativa una teología de la migración para la educación teológicamente encarnada del clero y feligresías?

Resulta imperativo desarrollar más sistemáticamente dentro de las facultades, institutos y centros de educación teológica a niveles locales, diocesanos, nacionales o regionales, una teología migrante que nos permita responder a los desafíos de las comunidades que la demandan. Es necesario que el quehacer teológico sobre la migración se socialice más ampliamente propiciando diálogos de competencias y saberes contextuales, lo que implica pensar los actores, métodos y temas de la teología de la migración, de manera que podamos pasar del actual monoculturalismo teológico endogámico, a la constitución de una identidad educativa más incluyente e intercultural.

Así mismo, una lectura teológica de la realidad migrante tendrá que incluir como método el análisis de las estructuras de pecado presentes en las políticas migratorias injustas de un sistema capitalista global que posibilita el flujo financiero, de mercancías, capitales y empresas, estimula la producción armamentista y afecta primariamente los ecosistemas en los países pobres, pero impide la circulación de personas. Esta visión de conjunto permite comprender las raíces estructurales de empobrecimiento de las poblaciones y de violencia que están a la base de las migraciones; e igualmente permitirá asumir mejor los principios o claves hermenéuticas de la teología migrante, como son el reconocimiento a la dignidad de migrantes y refugiados, sus derechos migrantes, la justicia para el forastero (Mt. 25), la hospitalidad y la acogida.

La pastoral de migraciones — también pastoral de movilidad humana — permite propiciar espacios de encuentro para compartir experiencias y escuchar historias de vida, situaciones de dolor, aperturas al

otro, diálogos interculturales, sueños, anhelos por construir un mundo nuevo más humano y habitable. La inmersión y discusión en temas complejos de identidad, desarraigo, reconciliación, matrimonios mixtos, racismo, xenofobia y estigmatización, convivencia intercultural, entre otros, son conducentes al empoderamiento de las personas migrantes.

La pastoral migrante ha de tomar en cuenta que las personas migrantes no son solamente seres humanos victimizados por condiciones diversas de exclusión; son sujetos que, a pesar de sus diversas fracturas y dolores, portan ideas, valores, deseos, energías, sentimientos, palabras.

Se trata de una sensibilización eclesial comunitaria y un aprendizaje mutuo, pues las personas migrantes son sujetos que claman, interpelan y tienen una palabra que decir, más allá de sus obligados silencios idiomáticos o sus simbólicas de ocultamientos. Ellas y ellos han de reconstituirse con una fuerza resiliente inmensa y con todas sus capacidades de aportar, aprender, crear y crecer. En ese sentido, las iglesias no solo ayudan al migrante, sino que se enriquecen en esta interlocución y aprendizaje mutuo.

El acompañamiento psicoespiritual que se da a través de los ministerios eclesiales de "Espiritualidad migrante" en muchas comunidades centroamericanas del llamado "corredor migratorio" — Nicaragua, Honduras, El Salvador, Guatemala, México — ha de ser mucho más conocido y socializado. Estas pastorales específicas de acompañamiento cooperan en la creación de espacios simbólicos y sacramentales, y potencian prácticas de oración y ritos que permitan a las comunidades sobrellevar los duelos del desarraigo, afrontar las situaciones difíciles, invocar la protección divina, fortalecer la fe y la esperanza.

El trabajo de acompañamiento espiritual con personas migrantes puede a su vez vehicular un ecumenismo práctico, tal y como se da en las experiencias de *Via Crucis* de la Iglesia Episcopal en peregrinaciones hacia la frontera entre Estados Unidos y México.

Allí se produce el encuentro con hermanos migrantes provenientes de diferentes países y confesiones cristianas a fin de celebrar juntos, a ambos lados del muro, la fe y esperanza. Una fe, una unidad eucarística, una celebración bilingüe, pero divididos por muro físico de tipo geopolítico.

En medio de las denuncias a los intereses de los poderosos, a la cultura del rechazo, el odio, el miedo y la injusticia, un hermano clérigo episcopal que emprendió un *Via Crucis* de caravanas, identifica sus emociones:

> La mezcla de sentimientos continuaba dentro de mí. Tristeza al imaginar tantas historias del pueblo, sus pérdidas, sus vacíos, sus anhelos de paz, justicia, de mejores oportunidades de vivir y ser amados. De molestia pensando en la desigualdad del mundo, el poder de unos cuantos, el abuso y la prepotencia de unos contra otros (Martiñez, 2022).[3]

Las iglesias han de seguir jugando un rol importante en contribuir a la integración con derechos de los migrantes en los territorios y culturas receptoras, en la generación de sentido de pertenencia, y la preservación y reconfiguración de las identidades.

Iglesias, parroquias y comunidades eclesiales forman parte esencial del proceso migratorio en cuanto mediadoras naturales del dinamismo sociocultural de la migración, a través de unas prácticas simbólico-religiosas plurales que permiten la identificación de las personas migrantes con su cultura materna, a la vez que facilitan su interacción y apertura al nuevo contexto cultural. Ser Iglesia y comunidad teológica encarnadas implica hoy intentar acercarnos al querer de Dios a la luz de la situación de las personas migrantes y refugiadas.

3 Rev. R. Martínez, testimonio inédito, abril de 2022

Referencias

ACNUR. **Ucrania y otros conflictos impulsan el desplazamiento forzado, que supera los 100 millones por primera vez.** Oficina de Filippo Grandi, UNHCR/ACNUR. https://www.acnur.org/noticias/press/2022/5/6286d6ae4/acnur-ucrania-y-otros-conflictos-impulsan-el-desplazamiento-forzado-que.html

AGUSTÍN, S. **Obras Completas**, Tomo 21V (Sermones 184-272). Madrid: BAC, 1984, Sermón 239, 4

CARROLL, M. D. *"La inmigración y la Biblia"*. Revista Missio Dei. Red Menonita de Misión 19 (2010), 5.

CASTILLO, J.M. **La humanización de Dios**. Madrid: Trotta, 2009.

CASTLES, S.; MILLER, M. **La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno**. México: Porrúa, 2004.

GARCÍA-RUÍZ, J. *"Cristianismo y migración: entre 'iglesias de trasplante' y 'estrategias de acompañamiento'"*. **Amérique Latine Histoire et Mémoire – Les Cahiers ALHIM**, n. 20, 2010, p. 7. https://doi.org/10.4000/alhim.3700

GROODY, D. *"El Dios de la frontera. Una teología de la migración y el camino humano"*. **RIBLA** 63 (2009), p. 85.

HINKELAMMERT, F. Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. **Theologica Xaveriana**, vol. 57, n. 163 (2007), 406 p.

IZUZQUIZA, D. **Al partir el pan: notas para una teología política de las migraciones**. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2010.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES. **Informe sobre las migraciones en el mundo**. Ginebra: OIM, 2022.

PEINADO, F. L. (Ed.). **Libro de los muertos**. Madrid: Tecnos, 1989.

RICHARD, P. *"Evangelio de Mateo: una visión global y liberadora"*. **RIBLA** 27 (1997), p. 7-27.

SARDIÑAS, L. *"La teología dogmático-contextual de la revelación en Juan Luis Segundo"*. **La teología y el lenguaje de la fe. Una conversación con Juan Luis Segundo**. Bogotá: Editorial Javeriana, 2021.

SARDIÑAS, L. *"Los otros en el camino: el cuidado en perspectiva de alteridad"*. REYES, J. **El cuidado: una experiencia cotidiana**. Bogotá: Editorial Javeriana, 2022, 174 p.

SEIJAS DE LOS RÍOS, G. (Ed.). **Sal de tu tierra: estudios sobre el extranjero en el Antiguo Testamento**. Estella: Verbo Divino, 2020.

TAMEZ, E. *"Migración e interculturalidad. Perspectiva bíblico-teológica"*. **Revista Identidade** 23, n. 2 (2018), p. 13.

UN. *"Objetivo 10: Reducir la desigualdad en y entre los países"*. **Objetivos de desarrollo sostenible**. https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/inequality/

Capitulo 6

Necro-políticas y migración: leer la vida y la Biblia para una educación teológica hospitalaria

Rev. ***Mario Antonio Luna Rivas,*** El Salvador

Introdução

Reflexionamos el tema de la migración desde la Teología Latinoamericana, partiendo en primer momento, sobre el análisis de la *necro-política*, como un proyecto colonial, xenofóbico y capitalista en la actual realidad sociopolítica, que decide y controla quién puede vivir y quien puede morir en la frontera. Es decir, impone un orden-mundo desde la lógica del orden-ley.

Por tanto, las personas migrantes indocumentadas padecen al pasar por las fronteras todo tipo de abusos, son vistos como mercancía, que potencialmente, generan algo de dinero o cierta sensación de poder, aunque sea una sensación momentánea; una mercancía que, además, es desechable. Estos, desde su realidad, experimentan pobreza, hambre, violencia, exclusión, marginación, hostilidad, persecución e incluso la muerte.

En segundo lugar, ante esta situación de una política de hostilidad y de desecho de los cuerpos (necro-política), es fundamental proponer una reflexión teológica sobre la problemática de migración, y proponer una ética de la hospitalidad, que parte de la cosmovisión fundamental del Antiguo Testamento, y es asumida

en el estilo de vida de los primeros cristianos. Concluyendo, con una reflexión teológica latinoamericana: los migrantes como sujetos teológicos que nos interpelan aquí y ahora.

Noción de necro-política

Según Achille Mbembe (2011) quien construye el concepto de necro-política, examina cómo el derecho soberano de matar se reformula en las sociedades donde el Estado de excepción es permanente. Según Mbembe, en un estado sistemático de emergencia, el poder refiere y apela constantemente a la excepción y a una idea ficticia del enemigo.

Para Mbembe (2011), el concepto de necro-política, es decir poder político que niega la vida, es una relectura desde la óptica de Michel Foucault (biopolítica: control de los cuerpos para tornarlos fuertes y eficientes, pero también dóciles), Mbembe, quiere ir más allá y analizar contextos como África, Asia, y podemos mencionar nosotros también, de Latinoamérica, porque para él ya no se trata solo de administración de la vida como en Foucault, sino que, de la gestión de la muerte. Por tanto, para nuestro autor, el poder soberano reside en la capacidad de decidir quién puede vivir o quien no:

> La expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y capacidad de decidir quién puede dar vida y quien debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como despliegue y la manifestación del poder... Si consideramos la política como una forma de guerra, debemos preguntarnos qué lugar le deja a la vida, a la muerte y al cuerpo humano (Mbembe, 2011, p. 20).

Por tanto, a que nos referimos cuando hablamos de necro-política en el contexto actual, de América Latina. En primer lugar, podemos decir que, necro-política es un proyecto político-económico de muerte que empobrece siempre a las mayorías, pero que

también trastoca los cuerpos y territorios. En palabras de Mbembe, la soberanía es la capacidad para definir quien tiene importancia y quien no la tiene, quien esta desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quién no (Mbembe, 2011, p. 45-46). Por tanto, más que una teoría es un proyecto político, que se posiciona en los contextos actuales, que gestiona quien debe morir o vivir.

Esta narrativa, se fundamenta en la divinización del Estado. Desde la óptica de Mbembe, el Estado tiene un derecho divino, donde violencia y soberanía se amalgaman. Veamos:

> el Estado colonial basa su pretensión fundamental de soberanía y de legitimidad de la autoridad en su propio relato de la historia y la identidad. Este discurso está apoyado en la idea de que el Estado tiene un derecho divino a la existencia [...]. Violencia y soberanía, en este caso, reivindican un fundamento divino: la cualidad de pueblo se encuentra forjada por la veneración de una deidad mítica, y la identidad nacional se concibe como identidad contra el Otro, contra otras deidades (Mbembe, 2011, p. 46).

En resumen, cuando hablamos de necro-política, Estévez, nos da la pauta para seguir profundizando sobre esta noción:

> Se refiere al poder de dar muerte con tecnologías de explotación y destrucción de cuerpos tales como la masacre, el feminicidio, la ejecución, la esclavitud, el comercio sexual y la desaparición forzada, así como los dispositivos legal-administrativos que ordenan y sistematizan los efectos o las causas de las políticas de muerte (Estévez, 2017).

Por tanto, a los migrantes, les toca vivir esta realidad que describe Mbembe, en la frontera, se desvela el necro-poder, o por lo menos está más evidente que en otros momentos las necro-praxis (políticas) de las formas radicalmente corrosivas del sistema que desechan los cuerpos que son vistos como patógeno. Este sin duda, un capitalismo necro-político, es decir, prácticas capitalistas o formas organizacionales de acumulación que involucran la pobreza, muerte, suicidio,

destrucción del ecosistema y la organización y administración general de la violencia social estructural (Estévez, 2017).

En definitiva, lo legal, lo jurídico y lo político sistematizan y ordenan este proyecto de muerte, que tiene como fin el resguardo de la frontera y no al ser humano, o sea, al indígena, a la mujer, al migrante, a la misma madre tierra.

Esposito: inmunidad y comunidad

La frontera, según lo anterior, se convierte en el lugar de la verdad. Como menciona Foucault (1992), entendiendo por verdad "el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o aceptar", sino como el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso en un momento histórico determinado, como un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados.

La verdad se presenta como un producto histórico que emerge gracias a una determinada red de prácticas de poder y a un conjunto de instituciones coactivas que configuran al sujeto. En efecto, si estamos sometidos a decir la verdad, aduce Foucault, es porque en nombre de la verdad se han construido las leyes jurídicas, se han elaborado los discursos que se dicen "son verdaderos" y que poseen en sí mismos ciertos efectos de poder.

> Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder (Foucault, 1992, p. 148).

Los Estados construyen, desde esta perspectiva planteada por Foucault, Leyes que nacen de narrativas de verdad, que configuran al sujeto migrante, lo clasifican, lo descartan o desechan según el discurso de poder y según sea este, un sujeto del rendimiento construido por el sistema-orden que responda a este. Sin embargo, hay que señalar que este sujeto del rendimiento siempre

será un sujeto disciplinado, que ha pasado por la fase disciplinaria, y esto es por el imperativo del deber (Han, 2012, p. 28).

Por tanto, lo jurídico, la Leyes se convierten como ese momento fundamental de configuración y clasificación del estatus del migrante indocumentado: como cuerpos o mercancías desechados. Estamos ante una política de la vida.

Para el pensador Esposito, es fundamental comprender que hay una distinción entre política *sobre* la vida y política de la vida. Por ende, la regulación y control de la migración obedecen a una política sobre la vida que opera como un sistema inmune que defiende el cuerpo — la población — a través de medios negativos que eventualmente se vuelven contra el sistema mismo (Estévez, 2017).

Para Estévez (2017), Esposito, comprende que en medicina la inmunización requiere de la introducción de una dosis no letal del patógeno al cuerpo, lo cual crea anticuerpos y eventualmente excluye al patógeno.

La importancia de esto para la política y la migración es que el patógeno no se elimina del cuerpo – la sociedad – prohibiendo la migración como conjunto, sino implementando la política que crea las categorías que niegan al patógeno, tales como legalidad, normas de asilo y ciudadanía, las cuales dan cabida al migrante económico, el migrante ilegal o el solicitante de asilo falso, que permiten la exclusión.

El cambio progresivo, o inmunización de la comunidad, se logra introduciendo reformas legales, política pública y estrategias legales como el asilo, las cuales crean y reafirman categorías que niegan nuevas formas de migración (Estévez, 2017). Con este planteamiento, vemos la praxis de la configuración del sujeto migrante. Por tanto, desde las Leyes y políticas públicas se construyen aparatos de verificación de los cuerpos y se construye el estatus de migrante económico. En síntesis, mercancías desechables.

Siguiendo con los aparatos de verificación, Estévez (2017), menciona que Esposito concibe que un Estado soberano construye su política migratoria como una defensa contra la amenaza de migrantes peligrosos y no bienvenidos, esos que amenazan su seguridad y cultura. Con esta premisa, vemos incluso, la negación del otro.

Los inmigrantes y solicitantes de asilo son un patógeno que hay que introducir en dosis muy pequeñas para inmunizar el sistema contra el contagio racial y cultural. La inmunización es, pues, la política migratoria y el uso táctico del dispositivo de asilo (Estévez, 2017).

Según Estévez, se puede decir que, en la biopolítica de Esposito, el dispositivo migratorio es una forma de inmunización contra la amenaza de migrantes económicos y solicitantes de asilo, ya que no niega la migración del todo y en sí misma, sino que implementa estrategias discursivas mediante diversas tácticas que a su vez se apoyan en tecnologías varias que tienen como fin impedir que el número de personas aceptadas rebase los límites de una inmunización eficiente (Estévez, 2017).

El punto fundamental es, desde esta realidad de muerte, y de deshumanización de los migrantes, cómo hacer teología. Sin duda alguna, un primer momento, es reflexionar sobre la noción de hospitalidad en la Biblia. Veamos:

De la hostilidad a la hospitalidad

La anterior reflexión de Esposito (2005), nos ayuda a proponer la ética de la *hospitalidad* ante la *hostilidad* y rechazo de migrantes indocumentados.

En primer lugar, se trata de comprender que la hospitalidad es abrir las puertas de nuestra casa (Martín, 2015). Tiene que ver con abrirse al extraño y hacerlo parte de nuestro mundo. Especialmente, cuando ese extraño es, además, vulnerable. Hospitalidad es hacer más amplio el "nosotros" que pronunciamos. Es la acogida de aquel diferente de mí. Pero no se trata de una acogida cualquiera: es una "buena acogida" (Martín, 2015).

Seguro que tenemos la experiencia de saber y, sobre todo, sentir, si somos o no bienvenidos a un espacio. En la "buena acogida", quien llega no es meramente tolerado, sino celebrado. No es solamente atendido, sino cuidado y agasajado. No encuentra solo alimento y cama, sino empatía y escucha.

No hay asimetría en el encuentro, sino reciprocidad. Cuando

parte, no vuelve todo a la "normalidad", sino que algo ha cambiado en la identidad de ambas partes, la anfitriona y la hospedada.

En segundo lugar, debemos comprender que, al hablar de hospitalidad, esta, ésta conecta con experiencias muy profundas del ser humano, en tanto especie y como individuos. Por ejemplo, Leonardo Boff afirma que "la acogida saca a la luz la estructura básica del ser humano [...] existimos porque, de alguna manera hemos sido acogidos" (Martín, 2015).

Por otro lado, la hospitalidad presenta una naturaleza expansiva e inclusiva. Se va abriendo a diferentes esferas: nace en el ámbito personal, va madurando en el terreno comunitario y social, y alcanza su plenitud cuando fecunda las políticas públicas. Por tanto, las esferas políticas, comunitarias/relacionales y personales se entrelazan (Martín, 2015).

La acogida al forastero nos conecta con lo transcendente: hacer sitio para el otro es hacer sitio para el "Otro"

Una parte importante de lo que aprendemos en la Biblia sobre la hospitalidad no es patrimonio exclusivo de la tradición judeocristiana, sino que está muy presente en civilizaciones antiguas. Pueblos viajeros como el griego comparten con el seminómada judío el hecho de sacralizar la figura del extranjero. Así aparece, por ejemplo, en *La Odisea* de Homero o en el mito de *Filemón y Baucis*. No dejan de portar un cierto aire de familia la idea, por un lado, de que los dioses — bajo el disfraz de extranjeros menesterosos — recompensan a los humanos hospitalarios y, por otro, la recompensa de salvación a quien acoja al extranjero, del juicio final de Mateo 25 (Martín, 2015).

El statuto del forastero a huésped en el Oriente Próximo Antiguo

En primer lugar, hay que decir que, en términos generales, Israel se comportaba muy reservada ante aquel a quien calificaba

como zar (extranjero, extraño, es el adjetivo verbal, sustantivado de la raíz *zur*, apartarse). Y esto se debe, a que el extraño constituye siempre una amenaza, algo que pone su existencia en peligro, especialmente desde el punto de vista deuteronomístico-sacerdotal.

Los *zarim*, son los paganos con los que no debe establecer ninguna alianza. El *zar*, no puede unirse con Yahvé. No obstante, se va a ir desarrollando una nueva postura en el Deutero-Isaías (Is 40-55), Jonás y en el judaísmo helenístico, por tanto, se tomará una actitud distinta frente al *gēr* (Martin-Achard, 1985, p. 729).

En el AT, el sustantivo extranjero, *nekar*, se refiere a forastero o país extranjero, y el adjetivo (con frecuencia sustantivo) *nokri*, extraño, extranjero. Pero, por otro lado, existe el verbo *gur* (*qal* e *hitpael*), vivir como forastero; y el sustantivo *gēr*, que significa forastero o protegido, así como las formas abstractas derivadas de éste: *gerut*, lugar o refugio, y *megurim*, carácter de forastero (Martin-Achard, 1978, p. 584).

Por tanto, la noción de forastero o extranjero (*ger*), significa en la cultura hebrea semita que "la hospitalidad es el proceso mediante el cual un estatus de un forastero es cambiado de extranjero a huésped" y, "es un medio de protección del hogar y de la comunidad moral inmediata" (Zarzosa, 2020).

Se pueden describir varias fases de este proceso: en primer lugar, la percepción de amenaza en la comunidad ante el posible huésped, la evaluación, la entrada en la casa del anfitrión, el trato como huésped y la delimitación del tiempo de permanencia (en torno a tres días), la reciprocidad entre huésped y anfitrión, y la despedida del huésped acompañado por el anfitrión a las puertas de la ciudad o al camino (Zarzosa, 2020).

En este ritual protector de la comunidad cada parte desempaña un papel con una función, aunque el responsable último es el anfitrión. Entran en juego los valores del honor y la vergüenza, típicos de aquellas culturas (Zarzosa, 2020).

El uso de *nokrî* y *gēr*

El término huésped se refiere al *gēr* y al *nokrî*. Un *nokrî* suele

ser un residente temporal, un prisionero de guerra cuyo destino es la muerte, la esclavitud o, en algunos casos (raros), la repatriación. Se le identifica con un invasor, un seductor de mujeres israelitas, al que se evita como impuro. No forma parte de la comunidad y cuenta con pocos derechos. A un *gēr* se le hospeda, se le permite la residencia y entrar en el santuario, pero a un *nokrî* se le puede negar (Zarzosa, 2020).

Por tanto, el término *gēr*, es empleado desde antiguo código de la Alianza (cf. 2Sm 1,13), pero que fue a fines del Estado de Judá o después del Exilio cuando se empleó con mayor frecuencia. Esto se explica adecuadamente por los acontecimientos de entonces (perdida de la población, emigración, dificultades económicas), y por motivos teológicos (preocupación de la comunidad por mantener su unidad frente a los pueblos vecinos, objetivo para el que se aplica, entre otros medios, la integración del forastero dentro de sus murallas (Martin-Archard, 1985, p. 585).

El *gēr*, se diferencia del extranjero en general, es decir, del *nokrî*. Aquél es extranjero residente, el que se ha establecido por un cierto tiempo en el país y a quien, por eso mismo, se reconoce un status especial.

El *gēr*, solo o en grupo, ha abandonado su patria debido a circunstancias políticas, económicas o por otros motivos, y busca protección en otra comunidad. Por ejemplo, Abrahán en Hebrón (Gn 23,4); Moisés en Madían (Ex 2,22; 18,3), Elimélec de Belén y su familia en Moab (Rut 1, 1), un efraimita en la región de Benjamín (Jue 19,16); así también los israelitas en Egipto (Ex 22,20; 23, 9; Lv 19,34; Dt 10,19; Lv 25,23).

Por otra parte, el *gēr* no disfruta de todos los derechos de un israelita; entre otras cosas, no posee tierra alguna (cfr. Ez 47,22, esta limitación será eliminada en el futuro Israel). Generalmente está al servicio de un Israelita que es a la vez señor y protector (Dt 24,14). Por lo general, el *gēr* es pobre y es contado entre los económicamente débiles que tienen derecho a la ayuda, igual que las viudas y los huérfanos (Martin-Archard, 1985, p. 586).

Sin embargo, le asiste el derecho a la rebusca (Lv 19,10; 23,22;

Dt 24,19-21); están bajo la protección divina (Dt 10,18; Sal 146,9; Ml 3,5); los israelitas deben amarlos como así mismos (Lv 19,34; Dt 10,19), recordando que también ellos fueron forasteros en Egipto (Ex 22,20-23; 23,9) que tiene iguales derechos que los propios ciudadanos (parte del diezmo, Dt 19,29; año sabático, Lv 25,6; ciudades de refugio, Nm 35,15). Por tanto, según Lv 20,2; 24,16 y 22; Dt 1,16, tanto el israelita como el *gēr* están sometidos a la misma legislación; en pocas palabras: en la vida cotidiana no existe ninguna diferencia entre los *gērim* y los israelitas.

En síntesis, teológicamente podemos observar lo siguiente que, en primer lugar, Yahvé mismo es quien se ocupa de los forasteros que hay en Israel. El Dios de Israel es su protector y ordena a su pueblo no sólo que no los oprima, sino incluso que los ame (Lv 19,33ss; Dt 10,19) (Martin-Archard, 1985, p. 587).

En segundo lugar, las exigencias éticas con respecto al *gēr* son relacionadas, especialmente por el Dt (Ex 22,20b; 23,9b; Lv 19, 34b se ha desarrollado a partir de Dt 10,19), con la estancia de Israel en Egipto como forastero.

En tercer lugar, en algunos pasajes Israel (lo mismo que su antepasado Abrahán, presentado como tipo, Gn 23,4), es considerado *gēr* en el mismo Canaán, que es propiedad de Yahvé (Lv 25,23: "tu tierra me pertenece; ustedes son forasteros y huéspedes míos"; Sl 39,13: "pues yo soy huésped tuyo, forastero ante ti, como lo fueron nuestros padres"; 119,19: "soy huésped en la tierra"; 1Cr 29,15: "pues nosotros somos huéspedes y forasteros ante ti como nuestros padres"). Sobre esta concepción (espiritualizada) y sobre su origen histórico-tradicional, es donde desempeña un papel importante, entre otros, la función de asilo del santuario (Sl 15,1) (Martin-Archard, 1985, p. 588).

Ahora bien, partiendo siempre desde esta concepción y profundizando en el concepto de hospitalidad y haciendo de este una relectura teológica desde el Otro, entendida como el abrirse al extraño y hacerlo parte de nuestro mundo. Especialmente, cuando ese extraño es, además, vulnerable, inferior, pequeño. Pero también, comprendiendo que la acogida al forastero nos conecta con

lo transcendente: hacer sitio para el otro es hacer sitio para el "Otro": la divinidad, hacemos desde esta perspectiva una relectura de Gn 18.

La hospitalidad en Gn 18 como clave de lectura

La escena bajo los árboles de Mambré que relata el capítulo 18,1ss del Génesis es quizá el primer relato bíblico en el que aparece la hospitalidad como algo central. Abraham, está sentado junto a su tienda en el momento más caluroso del día cuando divisa a tres hombres (Martín, 2015).

En vez de sospechar de ellos u ocultarse, sale corriendo, se postra a sus pies, y tanto él como su esposa Sara comienzan a servirlos. Agua para refrescarse; pan, cordero, mantequilla y leche para alimentarse. Abraham ha reconocido a Yahvé en ellos. Por cierto, Dios no aparece solo, sino acompañado de lo que se interpreta como dos ángeles.

¿Quizá se adivina una incipiente alusión al Dios-comunidad, dinamismo de unidad en la diversidad? La acogida nos lleva al encuentro con la divinidad. Dejar caer las barreras ante los otros nos conduce a una experiencia de trascendencia. El descentramiento de uno mismo nos adentra en el misterio.

En la segunda parte de la historia nos aguarda un regalo que revela lo crucial del gesto de acogida: es justamente este acto de hospitalidad el que posibilitará que el pueblo de Israel tenga futuro, pues Dios no se marcha sin antes prometer un vástago a los ya ancianos Sara y Abraham. No es exagerado decir, por tanto, que la hospitalidad constituye al pueblo de creyentes (Martín, 2015).

Mateo 25,35 y 43,45: el valor teológico de la hospitalidad

Pero aquí de manera contundente y como criterio definitivo de salvación se menciona: "Fui forastero y me recibiste en tu casa [...]. Cuando lo hicisteis con alguno de los más pequeños de éstos mis hermanos, me lo hicisteis a mí".

Por ende, acoger al necesitado es acoger al mismo Jesús. Y no acoger al necesitado es rechazarlo. Para los y las cristianas, por tanto,

el gesto de acogida no supone únicamente repetir una praxis característica del Jesús histórico, sino que en este texto apreciamos la identificación de Jesús con el migrante hasta un grado máximo. Desde la fe, la acogida hospitalaria del extranjero es un gesto con el mismo Jesús (Martín, 2015).

Estilo de vida (y Movimiento) de Jesús de Nazaret

Según Aguirre (2010), Jesús anunció la cercanía del Reino de Dios como oferta de salvación intrahistórica y trascendente. Se dirigió a todo el pueblo de Israel y buscaba convocar en vistas de la intervención escatológica de Dios. El concepto de Reino de Dios es correlativo al de Pueblo de Dios. Jesús no se dirigió a los gentiles. En la medida en que Israel aceptara el Reino de Dios todos los pueblos peregrinación a Sión, es decir reconocerían a Yahvé como el único Dios. En el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios, de forma implícita pero real, late una pretensión muy especial sobre su propia persona (p. 43-44).

Por tanto, Jesús se reunió con un grupo de discípulos. Ya en vida del Maestro comenzó a cultivarse una tradición de palabras de Jesús por varias razones: era necesaria para su tarea misionera; era fundamental para basar la identidad del grupo; emanaba de la especial autoridad que percibían en Jesús (Aguirre, 2010, p. 44).

Evidentemente, el grupo de Jesús y sus discípulos tenía unas características propias dentro del judaísmo muy plural de su tiempo. Era un movimiento de renovación intrajudío. Por ende, Jesús no pretendió fundar una institución religiosa al margen de Israel; tampoco pretendió reclutar un grupo de elegidos o "puros" que se separasen del resto del pueblo. De entre sus discípulos, Jesús estableció un grupo de doce, como signo profético de su voluntad de congregar a Israel escatológico. Jesús encontró un importante eco popular positivo, pero desencadenó un grave conflicto con las autoridades políticas y con la oligarquía sacerdotal, que desembocó en su crucifixión (Aguirre, p. 44).

Por otro lado, Jesús dio un sentido a su muerte y probablemente

la interpretó como un último servicio para la venida del Reino de Dios. En la tradición judía contaba con la figura del justo inocente, que sufre por parte de los malvados, muy presente en los salmos, y con la de los mártires, grandes protagonistas de los libros de los Macabeos. En la última cena Jesús emplazó a sus discípulos a un próximo reencuentro en el banquete del Reino de Dios, que habría de manifestarse en plenitud (Mc 14,25) (Aguirre, p. 45).

En opinión de Aguirre, a medida que la oposición crecía e iba quedando claro que Israel como tal no iba a aceptar el Reino de Dios, tal como Jesús lo anunciaba, vio al grupo de sus discípulos como el embrión del Israel escatológico (Mt 19,28; Lc 22,28-30). Tras la muerte de Jesús los discípulos conservaban su memoria y esperaban el pronto reencuentro con él glorificado. En otras palabras, la espera del Reino de Dios se vincula necesariamente con la espera en la venida del Señor.

Ahora bien, la Pascua desencadena una constelación de experiencias en los discípulos que les hace penetrar más profundamente en el sentido de la venida de Jesús, que se persuaden de su presencia resucitada y se expresa en manifestaciones espirituales. La convicción de que el Señor vive, de que su persona es inseparable del Reino de Dios, de que es apremiante continuar convocando a Israel para que acepten el Reino de Dios y al Mesías — pronto darán el paso de dirigirse también a los gentiles — sostiene, fortalece y da una tarea o misión al grupo de sus discípulos.

Ahora bien, las comunidades cristianas (cristianismo), a partir de aquí experimentó una profundización en este estilo de vida propuesto por Jesús de Nazaret (su movimiento), veamos:

Estilo de vida de los primeros cristianos

Según Bernabé (2017), cuando una persona se acercaba a la comunidad de seguidores de Jesús, comenzaba un camino de incorporación que podía durar dos o tres años. Al final de este y antes de dar el paso a la incorporación plena, la persona era examinada, pero no de sus creencias sino de sus prácticas. Quienes habían acompañado al

catecúmeno en ese proceso de contacto y conocimiento comunitario debían dar testimonio de que él o ella habían aprendido ciertas prácticas y adquirido algunos hábitos que, a su vez, deberían haber comenzado a modificar sus percepciones y su sistema de valores.

Los catecúmenos tenían que haber adquirido, al menos en cierta medida, el estilo de vida comunitario característico de los discípulos de Jesús. Solo después de que esto fuera atestiguado, podían ser admitidos al rito del bautismo e integrarse plenamente en la comunidad. Era en el rito del bautismo cuando se les preguntaba por las creencias que comportaba su fe.

Ese estilo de vida elegido, en parte alternativo y crítico respecto al general, se aprendía en la comunidad mediante la repetición, la experimentación y el aprendizaje vital de una serie de prácticas de vida que llegaban a modificar, al menos en parte, los hábitos adquiridos, mientras desarrollaban otros nuevos. La meta era que los modos de mirar, percibir y valorar la realidad propia del modo de vida del grupo se hicieran reflejos. La comunidad procuraba una socialización secundaria o resocialización que modifica las sensibilidades morales (Bernabé, 2017).

En el caso de los seguidores de Jesús, hay que subrayar que su estilo de vida no era monolítico y que desde muy pronto mostró formas diversas, como la denominada ascética. Y es que, en ese estilo de vida, estaban presentes influencias distintas que podían mezclarse de formas diversas. En primer lugar, la cultura grecorromana, puesto que adquirir un nuevo estilo de vida no suponía eliminar todos los elementos del antiguo ya que algunos de ellos seguían siendo válidos. En segundo lugar, estaba presente la sensibilidad moral de la tradición judía, mediada por un decisivo tercer elemento como era el estilo de vida de Jesús, con ciertas prácticas que lo habían conformado y que muchas veces habían estado en tensión crítica y contracultural respecto a las formas hegemónicas de la tradición judía.

Las comunidades de seguidores de Jesús mostraron desde el comienzo una atención especial por las personas vulnerables, haciendo de su cuidado una de las señas de identidad comunitaria.

Puesto que estaban organizadas mayoritariamente en torno a la casa-familia, asumen la responsabilidad en la supervivencia y el bienestar de sus miembros que la organización doméstica tenía asignada en el mundo antiguo, aunque en este caso la casa familia acogiera a miembros muy diversos y sin lazos de sangre (Bernabé, 2017).

El trato a los extranjeros: Cuando la Biblia habla de extranjeros como paradigma de vulnerabilidad junto a viudas y huérfanos, no se trata de extranjeros en general, sino de extranjeros "sin papeles" y sin derechos, inmigrantes obligados a salir de su tierra por causas diversas.

Por tanto, el movimiento de Jesús, en cuanto se extendió fuera de Palestina por el mundo urbano plural y mestizo del Imperio romano, se vio confrontado muy pronto con la vivencia y el reto de la extranjería. Sus seguidores la experimentaron en sus personas y se enfrentaron al desafío de la apertura y acogida del extranjero (no judío) en sus comunidades. Aunque hubo problemas y dificultades, se impuso la práctica de la acogida y se aceptó en la vida comunitaria al no judío, sin exigirle someterse a las señas de identidad judía (Bernabé, 2017).

El extranjero y la hospitalidad: Mateo pone en boca de Jesús, una serie de prácticas que identifican a sus seguidores y por las cuales se juzga la idoneidad de su estilo de vida: "Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis..." (Mt 25,35). Aunque en el judaísmo se menciona frecuentemente obras de misericordia semejantes, apenas aparece alguna relacionada con la acogida a los extranjeros (Bernabé, 2017).

Una forma de ejercer la hospitalidad en las primeras comunidades de seguidores de Jesús era la que se practicaba con los mismos seguidores que iban de un lugar a otro por diferentes razones, tanto personales como comunitarias, independientemente de su lugar de origen o etnia.

Las primeras comunidades de seguidores de Jesús mantenían entre ellas una red de acogida muy similar a la que tenían los judíos en la Diáspora, pero su característica diferencial era la apertura y la mezcla étnica, cultural y social de sus miembros, lo que ponía de manifiesto su comprensión de la universalidad. Esta práctica de la

hospitalidad se realizó ampliamente en las comunidades de seguidores de Jesús extendidas por toda la cuenca mediterránea.

La hospitalidad se ejercía especialmente con los misioneros cristianos, con los apóstoles y profetas que iban de una a otra comunidad. En Mt 10,40-42 se pone en boca de Jesús un principio general: "Quien a vosotros os recibe a mí me recibe y quien me recibe a mí, recibe a Aquel que me ha enviado" (v. 40) que se aplica a los misioneros itinerantes en el v. 41. La práctica de la hospitalidad (φιλοξενία, filoxenia) era parte de ese estilo de vida que formaba los hábitos de los creyentes en Cristo, a fuerza de ejercerla o de recibirla (Rm 12,13; Hb 13,2); era una virtud básica a la que estaban llamados todos los miembros de la comunidad (1Pe 4,9). Al comienzo, la acogida de los huéspedes era responsabilidad de toda la comunidad, aunque sus líderes debían asumirla de forma especial. Probablemente los caminantes se alojan en su casa o allí donde se reuniera la comunidad (1Tm 3,2; Tt 1,8) (Bernabé, 2017).

Los migrantes: como sujetos teológicos que nos interpelan

Como menciona Levinas (1974), la relación con el Otro me cuestiona, me vacía de sí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos (p. 56). Reinterpretando, esta afirmación de Levinas, podemos mencionar que los migrantes es ese Otro, que nos cuestiona e interpela a mirar nuestras praxis pastorales como iglesias, si en verdad, se está asumiendo una pastoral de la hospitalidad. Pero, también, nos llevan a comprender si estamos comprendiendo que, en los migrantes, está presente el Cristo Crucificado.

En opinión de Sobrino (2000), "pecado es lo que dio muerte al hijo de Dios, y pecado es lo que sigue dando muerte a los hijos e hijas de Dios". Esa muerte puede ser la muerte violenta, la muerte lenta de la pobreza, de la indignidad, de la exclusión, pero muerte al fin.

En siglo 21 no está cambiando la situación; está empeorando, hay inmensas mayorías oprimidas, torturadas, excluidas y llevadas a

la muerte, y esta realidad que manifiesta Sobrino, en mi opinión debe ser nuevamente retomada para hacer teología. Este es un desafío actual para la teología, construir toda una reflexión desde los lugares teológicos concretos, en nuestro caso, desde el migrante (Sobrino, 2000).

Cristología desde el migrante: pueblo crucificado

Con el término *pueblo crucificado,* Sobrino (2012), entiende aquí aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, deben estimarse como pecado.

Pueblo crucificado expresa, negatividad específica. Pueblo, se refiere a inmensas mayorías, mundos enteros, el Tercer mundo, los migrantes. Está ese mundo amenazado de muerte histórica, que toma la forma de crucifixión, asesinato, activa privación de vida, lentamente por el hambre o rápidamente por la violencia.

Es una muerte producida por la injusticia, personal y sobre todo estructural, que va acompañada de crueldad y desprecio. Sobre el pueblo crucificado se cierne el encubrimiento. Se niega la palabra, y de esa forma se le niega la existencia. Las políticas migratorias de los Estados que, a través de estructuras, producen mayorías crucificadas son agentes de pecado (Sobrino, 2012).

Por otra parte, el pueblo crucificado es signo verdadero de la presencia o de los planes de Dios. Para Sobrino, Ellacuría hace una reflexión profunda sobre este punto:

> ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de crucifixión. Ese pueblo es continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de ese mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida (Sobrino, 2012).

Sin embargo, el pueblo crucificado no es el todo de la realidad, pero funge como principio hermenéutico para comprender ese todo y para comprender adecuadamente el significado de todos los demás signos. Ver a todo, y a todos desde los crucificados; desde ellos saber qué es la salvación y condenación, progreso y deterioro, a favor de ellos propiciar una praxis; desde ellos tener esperanza y con ellos poder celebrar. Los pobres son siempre los que sufren las consecuencias ante los problemas políticos y económicos.

Por ende, es fundamental captar "el" signo de los tiempos. Ellacuría entiende por inteligir, aprender la realidad y enfrentarse con ella. Es decir, comprender la realidad, captando lo que realmente es, y para ello dejándose afectar por ella y reaccionando ante ella. Para enfrentarse con esa realidad, Ellacuría "se hizo cargo del pueblo crucificado" (dimensión cognitiva del inteligir) al estar activamente entre sus variadas formas de cruz. Se encargó del pueblo crucificado (dimensión práxica) al trabajar por bajarlo de la cruz. Cargó con el pueblo crucificado (dimensión ética), al soportar difamaciones, amenazas y persecuciones hasta el final.

Y Sobrino (2012) añade, "se dejó cargar" por el pueblo crucificado (dimensión de la gracia), al dejarse llevar por la generosidad, la fortaleza, la esperanza, la heroicidad y la bondad del pueblo. Se trata por tanto de estar en la realidad crucificada y de enfrentarse con ella.

En consecuencia, el Pueblo Crucificado (Migrantes), es continuación del siervo sufriente de Yahvé. Ellacuría formuló la realidad del pueblo crucificado desde la realidad de siervo de Yahvé, tomando en serio la tradición de creyentes de Isaías, alrededor del 550 a.C. Insiste en dos cosas, el siervo sufriente es la víctima del pecado del mundo y es quién aportará la salvación al mundo. Por tanto, el pueblo crucificado es el siervo sufriente de Yahvé de Isaías, pero también es Jesús el de los Evangelios (Sobrino, 2012).

El Pueblo Crucificado misteriosamente nos sana y trae salvación. El pueblo víctima del pecado del mundo, que ha pasado por la cruz y que estando en la cruz, lucha por bajar de ella juntamente con todos los crucificados, es el que puede aportar históricamente salvación. En el pueblo crucificado en diversidad de formas y de

grados es una potencial de salvación. Es principio de salvación. Y esa oferta de salvación es no cerrar, sino abrir futuro: humanizar. Lo que va llamar como civilización de la pobreza, y su sentido es la solidaridad, para superar la civilización de la riqueza. Esta deshumaniza, la primera florece lo humano. Esta es una reflexión teórica sobre cómo obtener la salvación en la historia.

Por otra parte, hacer posible la salvación es solo desde la utópica y esperanzadamente puede uno creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia y lanzarla en otra dirección.

El Pueblo Crucificado, al ser comprendido como siervo sufriente de Yahvé y al ser equiparado a Cristo crucificado, remite a Dios. El pueblo crucificado es entonces signo teologal. Es decir que en lo concreto de la histórica se puede hacer presente Dios. Para Ellacuría con Monseñor Romero Dios pasó por El Salvador, y él murió como miembro, uno más, del pueblo crucificado. Y captó él la doble presencia de Dios y del pueblo en Monseñor Romero. El paso de ese Dios para salvar a ese pueblo necesitado de salvación es lo que Ellacuría vio en Monseñor. Pasó un Dios de vida y de liberación. Y pasó un Dios sufriente y de Cruz. Por tanto, ante el paso de alguna ultimidad, el ser humano puede sentir salvación (Sobrino, 2012).

En conclusión, podríamos decir, que hacer una Cristología desde los Migrantes, implica, en primer lugar, el principio hermenéutico para comprender el sistema mundo (orden-ley), como necro-poder y para comprender adecuadamente a los migrantes como lugar teológico que interpela esos lugares de no vida. Consiste en ver a todo, y a todos y todas desde las personas migrantes crucificadas; desde ellas saber qué es la salvación y condenación, progreso y deterioro, a favor de ellas propiciar una praxis; desde ellas tener esperanza y con ellas poder celebrar la vida, y la utopía-reino.

És desde esta realidad de sufrimiento y muerte que se puede aportar históricamente salvación. O sea, el Pueblo Crucificado, las personas migrantes, son signo teologal. Es decir que en lo concreto de la histórica se puede hacer presente Dios, y es por medio de ellos y ellas.

Referencias

AGUIRRE, R. **Así empezó el cristianismo**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010.

BERNABÉ, U. C. **El cristianismo como estilo de vida: así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017.

ESTÉVEZ, A. *Biopolitica y Necro-política ¿Constitutivos u opuestos?* http://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v25n73/1665-0565-espiral-25-73-9.pdf

FOUCAULT, M. **Microfísica del Poder**. Madrid: La Piqueta, 1992.

LEVINAS, E. **Humanismo del otro hombre**. Siglo Veintiuno, 1974.

MARTÍN, M. G. **De la hostilidad a la hospitalidad**. Barcelona: Cristianisme i Justicia. Cuaderno 196, 2015.

MARTIN-ARCHARD, R. **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

MARTIN-ARCHARD, R. **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

MBEMBE, A. **Necro política**. Editorial Melusina. España.

SOBRINO, J. *"El pueblo crucificado: ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA y El Mozote"*. **Revista Latinoamericana de Teología**. Centro de reflexión teológica de San Salvador. http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/2262/1/RLT-2012-085-D.pdf

SOBRINO, J. **Teología desde la realidad: el mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina**. Sal Terrae, 2000.

ZARZOSA, G. S. **Sal de la tierra: estudios del extranjero en el Antiguo Testamento**. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Capitulo 7

La frontera: entre Misión y Educación Teológica

Rev. ***Asdrubal Toledo Izquierdo****,* Uruguai

Contextualización: población migrante en la frontera seca Rivera-Livramento entre Uruguay y Brasil

Bueno, para empezar esta reflexión sobre la "frontera" entre la *misión* y el *rol* de la Educación Teológica, les comparto un poco de el contexto migratorio en la frontera seca de Rivera-Livramento. Según datos de la Dirección Nacional de Migración ROU, los movimientos migratorios se hicieran así:

Desde el **01.06.21** al **21.02.22**, ingresaron a Uruguay 608 cubanos, 47 dominicanos y 568 venezolanos. Solo en **Diciembre/21** y **Enero/22**, ocurrieron 81 rechazos por parte de las autoridades migratorias.

En el **Marzo/22**, ingresaron al Uruguay un total de 2976 migrantes, dentro de los cuales 244 eran refugiados de *Cuba* (206), *Venezuela* (13), *Rep. Dominicana* (21), de *Colombia* (3) y de *Marrocos* (1). Un total de 12 migrantes fueran rechazados: 4 venezolanos, 5 dominicanos y 3 brasileños.

Durante el mes de **Abril/2022**, el número de entradas fueran 7288. Personas refugiadas sumaron 224, o sea, 210 cubanos, 5 venezolanos y 9 dominicanos. No hubiera rechazos.

Los siguientes datos no reflejan la realidad migratoria nacional. Cabe destacar que estas personas permanecen en la zona fronteriza de

modo irregular, y que hablamos de dos ciudades que conforman una: *Riveramento*, es decir, el encuentro entre Rivera (Uruguay) y Santana do Livramento (Brasil), que son ciudades gemelas divididas/unidas por una línea imaginaria que demarca la frontera entre ambos países.

Muchas personas migrantes deciden no acercarse a las oficinas de migración, siguiendo camino por un sin número de calles que atraviesan la frontera seca sin controles oficiales hacia el sur del país, o bien se asientan en territorio fronterizo.

Estas personas que no tienen regularización documentaria en ninguno de los dos países viven en este territorio, trabajan de forma irregular y terminan siendo vulnerables a todo tipo de abusos y explotación. Con el paso del tiempo y el desarrollo de vínculos dentro de la comunidad, se terminan relatando incidentes dentro del trayecto o ruta que deja al descubierto un entramado macabro.

Se viene conversando sobre la posibilidad de un documento fronterizo que pueda ser extendido también a personas migrantes que efectivamente viven en la frontera. Autoridades de ambos países coinciden en la falta de comunicación y criterios uniformes entre las autoridades de la capital y las autoridades locales para atender las situaciones que suceden en la frontera, muchas veces por desconocimiento de la realidad particular que se vive en esta zona fronteriza, que tiene características únicas[1].

Lo positivo de estos encuentros binacionales consiste en la posibilidad de conversar sobre las problemáticas existentes, permitiendo también identificar las capacidades locales y brindar respuestas integrales más adecuadas. Se continuará procurando recabar más información y posibles soluciones a los siguientes temas: salud, inclusión financiera, trabajo informal y aumento de la vulnerabilidad en todas sus aristas.

Según **OIM**:

> En estos trayectos confluyen diversas variables que crean

1 Un ejemplo concreto fue el fallecimiento de un inmigrante cubano en esta frontera. Esta situación generó una serie de problemas administrativos ya que el mismo se encontraba de forma ilegal en ambos países.

> situaciones de inseguridad y vulnerabilidad para los que los recorren. Por un lado, estos movimientos implican transitar por caminos de forma mayoritariamente irregular, una circunstancia que aumenta los riesgos de abusos y violaciones a sus derechos, exposición al tráfico y trata de personas, diversas expresiones de violencia y, además, están expuestos a carecer de la posibilidad para acceder a servicios básicos y trabajo (OIM URUGUAY, *Reporte Anual*, 2021).

Pues además de personas migrantes, las fronteras también espacio para otros personajes emblemáticos: los *coyotes uruguayos*. De hecho, el término "coyote" surge en la frontera entre México y los EU. Son individuos que se dedican básicamente a traficar personas, es decir, ayudar a los inmigrantes a entrar a los países. Todo esto en situaciones de vulnerabilidad, huyendo de su país natal están buscando una mejor calidad de vida una casa donde vivir. Se tiene registro de las distintas nacionalidades: Cuba, Venezuela, Haití, Paquistán, Colombia y países de África.

Para que el coyote haga su tarea, los inmigrantes pagan miles de dólares y recorren miles de kilómetros desde Guyana hasta Santa Ana do Livramento en la frontera con Rivera, aproximadamente 4000 km.

Según información facilitada por uno de estos coyotes que vive en Rivera y es uruguayo, la travesía como él les llama cobra 1.300 dólares:

> Llegan a Guyana, viajan a Boa Vista en Brasil y toman un ómnibus hacia Manaos. Un contacto los sube a un avión que vuela hacia Porto Alegre, llegan a la frontera de Santa Ana do Livramento-Rivera.

Se permite ingresar a Uruguay a alguien que está huyendo, especialmente si su vida corre peligro. Por lo general si manifiesta que viene a mejorar su calidad de vida o busca un trabajo, se los rechaza.

Una idea de la magnitud lo refleja la situación por medio de la cual la cancillería de ROU tiene entre 12.000 y 15.000 solicitudes de refugio que están en estudio, o sea, no están ni aprobadas y ni rechazadas todavía. La respuesta desde esta situación reside en la movilidad de estas personas las cuales eligen a Uruguay como país de tránsito a otros destinos.

En el caso de los cubanos, como cualquier otra nacionalidad, se le requiere el documento de viaje o pasaporte para los cuales el requisito de visa es necesario. Generalmente lo hacen solicitando refugio en la frontera. Al solicitar refugio se les permite el ingreso y luego regularizan su situación en cuanto a que se le tomaron entrevista para ver sí califica dentro del Estatuto de refugiado en un tiempo determinado. De hacerlo califican quedan bajo el amparo y la protección internacional.

En caso de que no queden, la persona tiene que renunciar a la calidad de refugiado y puede iniciar una residencia común. Cabe destacar que Uruguay es un país donde muchos eligen vivir y trabajar.

El trabajo pastoral y la actividad secular en lo que refiere a la población migrante

Hay tres acciones básicas que combinan iniciativas pastorales y seculares en el cuidado a las personas en situación migrante: **atención** (recibimiento, vínculos, hospitalidad); **inspiración** (comunidad, Biblia, propósitos); **sentido** (deberes y derechos).

En primera instancia, se busca favorecer la inclusión e integración social de la persona migrante, a través del fortalecimiento del ejercicio de derechos, del acceso a la información y conocimiento de la normativa en lo que refiere a la movilidad migratoria.

Esto se lleva a cabo por las coordinaciones interinstitucionales, con organizaciones de la sociedad civil y organismos internacionales. Se brinda orientación, asesoramiento e información sobre que trámites debe realizar para sacar la documentación uruguaya, se busca que el migrante regularice su situación en el país.

Se coordina el alojamiento en el *Refugio Municipal Altivo Esteves* de la IDR (Intendencia Departamental de Rivera, gobierno departamental) cuando las personas no tienen recursos económicos para solventar los gastos de alojamiento y alimentación. En este momento no se han aceptado a personas migrantes sin cédula de identidad uruguaya por el contexto de emergencia sanitaria. Para esto se creó el Centro de Contingencia del CECOED con carpas

donadas por la embajada EUA. Donde se brinda alojamiento a personas que reciben la entrada al país y necesitan realizar cuarentena por Covid-19.

Se ha derivado a población migrante portadora de *Cadastro de Pessoas Físicas* (CPF), un número de identificación del gobierno de Brasil, al Albergue de Santana do Livramento para que no pernocten a la intemperie.

Se trabaja en coordinación con otras instituciones que brindan atención a personas migrantes, *OIM, ACNUR, Cruz Roja Uruguaya* y se participa de reuniones mensuales convocadas por el *Observatorio Departamental de Migrantes* de la Intendencia Departamental del gobierno local de la ciudad de Rivera.

En algunas situaciones puntuales se emiten *váucher* de pasajes de ida/vuelta para realizar trámites en Montevideo o en los Consulados de los países vecinos (como ser en el Consulado Argentino en Salto y Paysandú).

Así como de váucher de alimentos facilitados por UNICEF para el caso de la alimentación en familias donde estén presentes niños y niñas. En este sentido se coordina con el *Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay* (INAU).

Se realizan entregas de canastas de alimentos del Plan Nacional de Alimentación por el contexto de pandemia cuando se detecta una situación socioeconómica vulnerable. También se entregan donaciones, ropa e insumos.

Se ha coordinado la realización de PCR para poder realizar el trámite de entrada ante Migración para completar la declaración jurada, necesario para poder hacer la entrada al país en el contexto de pandemia.

La población migrante se concentra en Montevideo, Canelones, Chuy y Rivera. Se observa migración Sur-Norte desde Sudamérica en el cual Uruguay es parte de esta ruta de tránsito.

El desafío de la intencionalidad en la Educación Teológica

La enseñanza teológica dado su contexto plural, debe proponer actitudes y percepciones prácticas que estimulen un accionar

que genere identidad. Actitud reflexiva, dialogante y crítica, que invite a la lucha por la justicia y la equidad. Personas con sentido ético, cívico, de respeto a la diferencia y de solidaridad social. Hablamos de formación del sentido humano integral.

Desde este punto de vista, la teología debe enriquecer y fortalecer la vida social. Proporcionar diálogo, convivencia y reconocimiento más que enseñar religión, enseñar a pensar crítica y teológicamente. Debe buscar la calidad humana en ese encuentro personal con el sufrimiento y la exclusión del migrante.

Nuestro convite es para ver la enseñanza como aprendizaje en función de promover el proceso educativo. En este sentido, la tarea de la teología es enriquecer y fortalecer la vida social, propiciar diálogo, convivencia y reconocimiento, significa que pedagógicamente se ayuda a desarrollar un pensamiento crítico sobre el objeto de estudio de la teología y sobre la forma en la que cada cual se sitúa frente a él.

La educación teológica debe ofrecer oportunidades para dar sentido a lo que se hace. La propuesta teológica, en un contexto dinámico de la sociedad uruguaya debe permitir construir significados de sentido humanos, holísticos, abiertos a la trascendencia como reto pedagógico en contextos plurales.

El cultivo de una sensibilidad humana profunda, que dé a la vez empatía y capacidad de discernimiento, empoderando desde la libertad, inspirada en el amor, una responsabilidad histórica.

Soul Institute: crear, liberar, transformar

Bueno, la propuesta *Soul Institute*[2] integra espiritualidad, psicología, pedagogía, sociología y arte, combinando enfoques clásicos y contemporáneos, arraigado en la perspectiva del cristianismo celta. Hablando de sus propuestas, tenemos tres aspectos centrales: *creando*: descubriendo y cultivando los dones de Dios;

2 https://www.soulinstitute.life

liberando: asumiendo las propias sombras desde el amor; transformando: abriéndonos a nuevas posibilidades de ser y obrar.

En Soul Institute aspiramos vivir como personas de comunión con nosotros mismos, con el otro, con la naturaleza y con Dios, como nos enseñó Jesucristo: "Que sean uno como Tú y Yo somos uno" (Jn 17,11). Por esto, buscamos y celebramos lo que nos une.

Transitamos el regreso al hogar, recorriendo el camino hacia lo personal, familiar y divino, como el hijo prodigo que puede volverse a su lugar de origen: "Ahora mismo volveré a la casa" (Lc 15;18). Por esto, damos pasos hacia lo que nos nutre y centra.

Aquí también ampliamos la propia conciencia para percibir el mensaje de los acontecimientos, sueños y emociones: "Te daré toda la tierra que puedas ver" (Gn 13,15), a empezar por permitir que lo cotidiano nos asombre y desafíe. Es decir, para quienes desean explorar la espiritualidad con formas renovadas de expresión, comprender la propia vida en un contexto más amplio y trabajar en la propia transformación personal.

Ante esto, presentamos proyectos que aún soñamos y nos proponemos desarrollar para continuar con nuestra misión en la frontera:

Aplicación Web: Uno esfuerzo internacional (Brasil, Argentina, Uruguay) para desarrollar una aplicación, de acceso gratuito, para Móviles donde se pueda ser posta en práctica una página web que brinde información al migrante.

Casa Trampolín: La creación de un hogar a medio camino, o sea, un lugar o espacio físico donde se pueda brindar alojamiento transitorio. Se cuenta con proyecto escrito.

Fondo discrecional: Se solicita la existencia de un fondo para enfrentar contingencias relacionadas con algunas situaciones como la discriminación racial con la migración. Así como la gestión de fronteras, movilidad laboral y desarrollo humano, temas como migración y cambio climático, trata y tráfico de personas. Todo esto en estrecha relación de trabajo con los respectivos departamentos pertenecientes al Ministerio del Interior.

Capitulo 8

Mujeres migrantes: de Rut al momento presente, un llamado a encargarse de la realidad

María Gabriela Merayo, Argentina

Aproximaciones iniciales al tema migrante

En esta exposición busco plasmar el método teológico latinoamericano acuñado por Ignacio Ellacuría: "hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad y encargarse de la realidad", en el tema que nos convoca: migración, misión y educación teológica. El recorte contextual que haré se basa en los barrios céntricos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina y dentro de este contexto, se centra en las mujeres migrantes.

Todas las personas tienen derecho a la migración, sin embargo, dentro de las estadísticas de migraciones son pocas las personas que migran por gusto y placer son pocos los migrantes que cambian de país sin una necesidad concreta. La gran mayoría migra por problemas económicos, políticos o sociales en sus países de orígenes, buscando mejores condiciones de vida para sí o su familia, y cuando llegan a los países de destino buscan soluciones a estas necesidades, pero a los problemas ya existentes, se agrega, además, el hecho de que son extranjeras.

Aunque la globalización nos hace tomar conciencia de que universalmente, el ser humano es uno, y en lo esencial tenemos las

mismas necesidades y deseos, en lo particular y concreto nuestros países funcionan con fronteras, con leyes arbitrarias sobre el desplazamiento humano, con documentos y esta es una realidad que debemos aceptar para intentar dar una mejor calidad de vida a las y los migrantes. El problema no es la migración, el problema es la cerrazón de nuestro corazón que coloca fronteras y muros a lo distinto y diverso.

Hacerse cargo de la realidad de las mujeres migrantes

En Argentina hay mucha flexibilidad para la entrada al país, los problemas son los entramados sociales que se tejen de acogida o rechazo a estas personas dentro del marco económico, político, laboral, social.

Hace algunos años en la Ciudad de Buenos Aires, podían verse en el barrio de Balvanera, muchas mujeres rusas vendiendo café en la calle, me deslumbraba ver a estas mujeres que apenas podían pronunciar la palabra "café" en esa situación y me preguntaba si es que no habían tenido en sus países de origen otras posibilidades de trabajo. Buscando respuestas me enteré de que ellas habían llegado al país con grandes promesas y se encontraron con que habían sido cooptadas para la prostitución, frente a este panorama y sin hablar el español, las que pudieron huir, terminaron sirviendo café en las calles gracias a la intervención de asociaciones dedicadas a migrantes.

Hoy, en la misma ciudad hay muchas jóvenes mujeres bolivianas y peruanas que terminan siendo objeto de trabajo forzoso[1]. Viven confinadas en un solo cuarto donde comen, duermen y trabajan diez o doce horas por techo, comida y unos pocos pesos. Sus reclutadores les retienen sus pasaportes y esto les complica el trámite para el documento argentino.

Cabe aclarar que, varios de estos talleres clandestinos trabajan

1 Para conocer sobre talleres de costura clandestinos en argentina https://riberas.uner.edu.ar/entre-el-trabajo-informal-y-el-trabajo-forzoso-los-talleres-textiles/ y sobre el concepto de "trabajo forzoso" el Convenio 1930 de la OIT (número 29).

para empresas importantísimas de ropa nacional e internacional y si bien, varias veces se ha denunciado a estas marcas tanto en Argentina como en España, la justicia ha hecho poco y nada para desactivar estas redes de explotación[2]. Otro "problema" actual es el de las "manteras"[3], llamadas así porque colocan sus productos a la venta, especias o ropa sobre una manta que extienden en la vereda, éstas viven en constantes enfrentamientos con los vecinos y comerciantes del barrio y piden a las autoridades de la ciudad la regularización de su situación ilegal, sin obtener respuesta. Y así, podría seguir enumerando un sinfín de situaciones más.

Adela Cortina, filósofa española especializada en ética acuñó en el año 1995 la palabra aporofobia (incluida en la RAE en el año 2016, del griego áporos: pobre y fobia: miedo). En su libro, Aporofobia: el rechazo al pobre, Un desafío para la Democracia, ella demuestra cómo no se rechaza al migrante sino al migrante pobre. Anteriormente, nombré la situación de las mujeres bolivianas, peruanas en Argentina y no nombré a las venezolanas, cuando hay muchos migrantes venezolanos en el país. ¿Por qué no las nombré? Porque las personas venezolanas, en su gran mayoría, llegan con títulos profesionales, entonces se los discrimina mucho menos que a las personas que vienen en busca de un trabajo manual. Antes creía que los argentinos eran xenófobos, hoy estoy convencida que somos aporófobos.

Nuestros países reciben a turistas, extranjeros sin importar la procedencia, ni la etnia, siempre y cuando traigan dinero para gastar en el país. ¿Por qué rechazamos al migrante entonces? Según Cortina, porque para las sociedades capitalistas actuales, sociedades contractuales, aquellos que parecen no tener nada para cambiar, quedan necesariamente excluidos mientras que, en verdad, no hay ningún ser humano que no tenga algo valioso que ofrecer.

---

2 Para conocer un poco más sobre esta realidad en el mundo y visibilizar las marcas de la vergüenza: https://dirigentesdigital.com/hemeroteca/las_marcas_de_la_verguenza-FRDD25052

3 Para más información, véase la noticia: https://www.clarin.com/ciudades/tension-once-marchas--manteros-comerciantes-fuerte-presencia-policial_0_s_4rhup-m.html

Cargar con la realidad: una lectura del libro de Rut

En los textos bíblicos tenemos varias imágenes de migrantes. Voy a detenerme en el libro de Rut para ilustrar este tema. Rut es una mujer moabita que queda viuda de su marido israelita, su suegra Noemí que había migrado a Moab en busca de sobrevivencia, ahora viuda y sin hijos, decide volver a Israel (Rt 1,1-6).

Rut siente que Noemí es su familia. Mientras Noemí despide a sus nueras cuando decide volver a Israel, Rut decide acompañarla en este nuevo comienzo, aunque sea lejos de su tierra, lejos de su familia y cultura, lejos de su Dios (Rt 1,16-17). Rut tendrá que trabajar en el campo espigando, es decir, recogiendo las espigas que han quedado en el campo tras la siega (2,2.15-16); Rut tendrá que "prostituirse" con Booz para alcanzar la protección de la ley de levirato (3,3-9), que los familiares más cercanos de Noemí no le otorgaban (4,1-6) y finalmente, tendrá que dar su propio hijo a su suegra para que la descendencia de ésta continúe (4, 13-17).

Me pregunto: ¿Noemí ayuda a Rut o la utiliza para sí? ¿Quién sale más beneficiada en esa relación? "En una sociedad que privilegia al israelita, ella (Rut) es extranjera; en una sociedad que privilegia al varón, ella es mujer; en una sociedad que privilegia a la madre, ella es viuda y no tiene hijos" (Biblia Isha, 2010).

Elegí a Rut como un ejemplo cercano a las migraciones actuales de mujeres, donde la mujer migrante padece profundamente. Continuamos viviendo en sociedades donde lo masculino sigue siendo lo hegemónico, donde se idealizan algunas culturas y religiones en detrimento de otras, donde se estereotipa la figura materna y se violenta a la mujer. ¿Qué lugar ocupan las mujeres migrantes en esta situación?

Juzgar la realidad de estas mujeres desde la interseccionalidad nos permite apreciar elementos que a simple vista no vemos, pero además nos permite identificar cómo se multiplican las violencias cuantas más identidades oprimidas se entrecruzan en la misma persona: la etnia, el ser migrante o inmigrante ilegal, la pobreza, la sexualidad, el género, entre otras categorías, ayudan a multiplicar las opresiones.

Acostumbramos a suavizar y ver como positivo el cruce de fronteras, pero pocas veces denunciamos el porqué de estos movimientos, el porqué de la necesidad de migrar (Bedford, 2013, p. 231-32), mientras imaginamos una nueva vida más plena que la anterior sin las luchas cotidianas que estas personas tienen por sobrevivir: las humillaciones y discriminaciones que se suceden por ser extranjeras, los trabajos ilegales, forzados o mal pagos a los que son sometidas, la lucha por conseguir una vivienda, un plato de comida diario, el escapar de los traficantes de drogas y de personas, etc., etc. Esto sumado al desarraigo cultural, familiar y a la soledad que muchas veces atraviesan. Debemos denunciar tanto las situaciones que provocan las migraciones masivas de las personas, como las malas condiciones que se viven en los países de acogida.

Encargarse de la realidad

¿Qué podemos aportar desde la educación teológica y la misión a esta realidad? El punto de partida es cristocéntrico, y esto es fundamental[4]. Si bien esto puede parecer obvio, no es tan así en el quehacer de nuestras comunidades llamadas "cristianas" donde a veces las leyes veterotestamentarias o las paulinas parecen tener más peso que la ley jesuánica del amor ágape, predicada y vivenciada por Jesucristo, nuestro Maestro y Camino, el Dios encarnado, nuestro Emmanuel (Dios con nosotros).

Por eso me centraré en los dos sacramentos principales de nuestra fe: el bautismo y la eucaristía, para aportar algunas pistas. Por el sacramento del bautismo, uno de los sacramentos principales de nuestra fe, nos injertamos a Cristo, morimos a la persona vieja y resucitamos a una vida nueva en Él.

Desde este momento nos comprometemos (o nuestros padres

4 Me parece fundamental para nosotros/as cristianos/as, no hablo aquí de imponer nuestra creencia ni mucho menos, sino de ser más jesuánicos y menos paulinos o "judíos", siguiendo leyes veterotestamentarias que Cristo plenificó ampliamente cuando resumió los 613 preceptos de su tiempo en el mandamiento del amor.

y padrinos se comprometen por nosotros hasta nuestra confirmación) a ser profetas, a participar del sacerdocio común de los fieles y a servir como pastores y reyes a nuestros hermanos y hermanas. Desde esta realidad sacramental podemos aportar respuestas a las personas migrantes en nuestras tierras.

Como profetas debemos ser capaces de denunciar las situaciones de opresión a las que son sometidas las personas migrantes tanto en sus países de orígenes como en los países de paso o estadía. No hay verdadera caridad sin justicia. Jesús pasó haciendo el bien. Se unía a su Padre/Madre en oración, para luego estar con la multitud que lo seguía, multitud de afligidos y agobiados que buscaban en él su paz y refugio (Mt 11,28). Él enseñaba, curaba, sanaba, devolvía la vista a los ciegos (Mc 10,46-52), devolvía la dignidad a las personas, las restituía socialmente (Mc 5,25-34), compartía el pan (Mt 14,13-21) y las lágrimas (Jn 11,28-36). La justicia debe ser añorada, buscada, experimentada por todas las personas cristianas como lo querido y vivido por nuestro Maestro y Dios.

Como sacerdotes y sacerdotisas somos llamados a ser mediadores entre Dios y las personas, pero sobre todo a ser conscientes que el sacerdocio común de los fieles nos hace iguales en dignidad a todos los bautizados. Por eso, estamos llamados a ser canales del amor de Dios, como también canales de su liberación. Estas no son cosas incompatibles, en la persona de Jesús están unificadas, integradas, a quien mucho ama, mucho se le perdona, a quien se sana y libera comienza a amar más y mejor, deja de estar en el borde, fuera de la sociedad, como Bartimeo, para estar junto a Jesús en el camino (Mc 10,46-52).

Como pastores y pastoras estamos llamados a ser guías, pero no a ser guías nuestros sino de Jesucristo. Las comunidades cristianas no podemos ni debemos ponernos como ejemplo de alguien. Como Jesús nos enseñó debemos servirnos los unos a los otros (Jn 13,1-17), acompañar las necesidades de nuestras hermanas migrantes, y a acompañar los recorridos que ellas mismas deben hacer para encontrar lo que les permita realizarse como personas y como mujeres, que, muchas veces podrá ser elegir también otras comunidades de fe. Nuestro camino no puede ser el proselitismo

anglicano o cristiano, nuestro camino debe estar cimentado en no cansarnos de hacer el bien y practicar la justicia.

Por el sacramento de la eucaristía, todos los bautizados participamos de una mesa común, recibimos a Jesucristo como alimento para ser "*con Él, por Él y en Él*", alimento para otros, pan partido y repartido para la vida de muchas personas.

El misterio de la Encarnación, central en la teología anglicana, nos enseña a ser sustento, alimento, palabra que sacia, consuela, obra que opera en favor de los más vulnerables, justicia que busca la dignidad de todas las personas.

Si Aquél que lo era Todo se hizo carne en un tiempo y en una historia determinada (Fp 2), ¿por qué a nosotros nos cuesta tanto ser humanos? Jesucristo se *kenotizó* para revelarnos el amor de un Dios que desea ser Padre/Madre de todas las personas, para mostrarnos que es posible un camino de santidad siendo plenamente humanos, y, sobre todo, para que lo descubramos en la fragilidad de ese otro/a que camina a nuestro lado, para que podamos ver en los/as otros/as ese algo del Otro que habita en cada uno. Dios en su encarnación hace visible el abajamiento, la solidaridad con los seres humanos, la justicia con los más necesitados, el amor para con todas las personas y con su resurrección nos diviniza.

Algunos desafíos para la educación teológica y las comunidades eclesiales

Primero, es indispensable formar a nuestros clérigos/as y comunidades en la *pluriculturalidad* (coexistencia de diferentes culturas en un mismo espacio geográfico); en la *multiculturalidad* (además de la coexistencia de culturas en las que ya habitamos, debemos educar para la convivencia en la tolerancia[5] y la inclusión); y

5 La intolerancia se opone a lo racional en el hombre, sin embargo, la tolerancia no alcanza porque "la tolerancia está siempre del lado de la razón del más fuerte" como dice el filósofo contemporáneo Derrida, es decir, en ella subsiste una relación asimétrica de poder que no parte de iguales. Por eso, él aportará la palabra hospitalidad, como compromiso con el otro -distinto, extranjero- y respeto de la diferencia.

en la *interculturalidad* (relaciones de intercambio igualitarias entre grupos culturales diferentes). Las personas migrantes precisan sentirse uno más en nuestros suelos y en nuestras comunidades. De las tres, esta última es la más importante. Las comunidades cristianas debemos ser promotores de convivencias solidarias, inclusivas, igualitarias y equitativas.

También formar a nuestros clérigos y comunidades en la inculturación, en teología y en biblia, para que puedan expresar la diversidad cultural local en producciones teológicas y hasta litúrgicas y alcancen así, a un mayor número de personas a través de la multiculturalidad donde se asientan las sociedades actuales. En la actualidad, muchos cristianos buscan seguridades en los literalismos bíblicos y a través de ellos, someten a las personas, esclavizan el mensaje de amor y lo reservan para algunos y atentan contra los derechos de las personas más vulnerables en nombre de Cristo. Una buena formación teológica-bíblica debe promover la dignidad, la liberación y la justicia de toda persona humana.

Y siguiendo el Evangelio de Pablo (Gal 3,28): Formar a nuestras comunidades en la igualdad étnica ("ya no hay judío ni griego"), de género ("ya no hay varón ni mujer", ni otres), y en la igualdad social ("no hay esclavo ni libre"), porque en Cristo, todas las personas somos una.

Que estos desafíos iluminen nuestro camino y nos pongan en movimiento.

Referencias

BALCARCE, G. **Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro: una lectura derrideana**. Universidad de Buenos Aires, 2014. http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n50/n50a11.pdf

BEDFORD, N. E. *"La subjetividad teológica en movimiento, hacia una ecología teológica feminista de la migración"*. **Mujeres haciendo teologías: huellas y cruces del camino**. Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

BIBLIA ISHA, Sociedades Bíblicas Unidas, Corea, 2010.

ESPINOZA, L. C. (coord..) y Tearfund. **Guía Pastoral para defender los derechos de las personas migrantes**. https://www.comonacidoentrenosotros.org/recursos

PACECCA, M.I. **Cortar los nudos: mujeres, migrantes y cooperativistas en el área metropolitana de Buenos Aires**. Caref y GAATW, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021. https://www.caref.org.ar/publicaciones

Capitulo 9

Ser gente es estar en movimiento: educación teológica, misión cristiana y nuestra naturaleza nómada

Rev. M. A. Neli Miranda, Guatemala

Introducción

En este texto, vinculamos tres temas: migración, misión y educación teológica. Como punto de partida, abordamos la migración como una realidad humana pasada y presente, y dentro del contexto de la actual crisis migratoria.

En un segundo momento, esta crisis migratoria es vinculada a la misión cristiana y su vocación por el cuidado de los más necesitados. Finalmente, concluimos con algunas reflexiones alrededor de las preguntas ¿Cuál es el papel de la Educación Teológica ante la actual crisis de migración? ¿Cuál es la relación entre migración, misión y educación teológica?

Objetivamos dar visibilidad a el papel de la educación teológica dentro del tema de migración. En este enlace, la misión viene como tema mediador. El fenómeno de la migración es una realidad social todavía en vigor desde los albores de la humanidad. Pero, particularmente el siglo 21, se inscribe en un marco de crisis migratoria. Como una situación de cuidado pastoral, es colocada dentro del campo de la misión cristiana y su vocación de cuidado por las personas que viven en desventaja social.

Sobre estos asuntos y las preguntas iniciales, se presentan algunas reflexiones que tienen como fin animar la relación natural que existe entre la educación teológica y la misión para la participación en conjunto dentro de la actual crisis migratoria.

La migración es parte del ADN/DNA humano

La historia humana está hecha de migraciones. Los primeros seres humanos vivieron y sobrevivieron procesos de migración a través de los cuales se expandieron sobre el planeta, crearon cultura e hicieron posible la diversidad humana que conocemos hoy.

Durante miles de años, los diferentes grupos humanos migraron siguiendo los ciclos estacionales de la naturaleza, buscando mejores lugares con suficiente agua y comida, escapando de los efectos del cambio climático o de la violencia de otros grupos humanos.

Esta forma de vida conocida como nomadismo marca gran parte de la historia humana. De hecho, el inicio de la vida sedentaria es reciente, puesto que, de los últimos 200.000 años de historia humana, solo 10.000 pueden contarse como vida sedentaria. En ese sentido, como apunta Campillo (2010, p. 32): "La llamada prehistoria de los pueblos nómadas constituye más del 95% de la historia de la humanidad".

De ese modo, las humanas y humanos llevamos la huella nómada en nuestro ADN/DNA. Por otro lado, añade Campillo, es importante notar que el inicio de las sociedades sedentarias no puso fin totalmente al nomadismo, ya que muchos pueblos permanecieron nómadas, y muchos de éstos han sobrevivido hasta la fecha, no sin enfrentar las imposiciones y presiones de la sociedad sedentaria reconocida como "civilizada" en contraste de lo nómada entendido como lo "salvaje" y "primitivo".

El inicio de la vida sedentaria marcó una nueva etapa en la vida humana, conocida como el Periodo Neolítico, en el cual se desarrolló la agricultura y la ganadería con la ayuda de nueva tecnología y del descubrimiento de la rueda. Esto resultó en un proceso de ocupación y explotación de las mejores tierras, además de la producción y la acumulación de alimentos suficientes para no tener que migrar

en su búsqueda. Este éxito permitió a las élites organizar estructuras sociales más elaboradas, de tipo piramidal, lo cual contrastaba con la organización comunitaria nómada. "Así, se sientan las bases de un gran cambio social, se produce una rápida estratificación de la sociedad y se impulsa la creación de grandes imperios basados en monopolios" (La humanidad y el medio ambiente., s.f.).

La propiedad privada y el establecimiento de la familia patriarcal son dos pilares que van a sostener estas estructuras. Es en este período también que la experiencia religiosa se organiza, jerarquiza y patriarcaliza. La espiritualidad de la diosa-madre, observada desde la antigüedad, es secuestrada y en su lugar inicia una religión con poderosos dioses masculinos y guerreros.

El establecimiento de las primeras sociedades sedentarias marcó fronteras sociopolíticas, económicas y religiosas con respecto a los grupos que permanecieron en la vida nómada. Así, lo sedentario se impuso como un ideal de vida mientras lo nómada representó lo anómalo, lo extraño, lo ajeno.

Esta forma de pensar desde quien se instala en la seguridad de las ciudades, arropado por estructuras sociales — muchas de ellas opresivas —, viajó desde el neolítico a través de las llamadas grandes culturas de la Antigüedad, se estableció en la Edad Media por medio de una fusión entre la cultura grecolatina y la religión judeocristiana.

Finalmente, a partir del pensamiento desarrollado en la Edad Moderna, se ha asentado como un paradigma de vida en las ciudades del mundo contemporáneo. Esta visión tiene como sus principales pilares un sistema social llamado "civilización", la propiedad privada, y un sistema religioso patriarcal. Así, los ciudadanos del siglo 21 llegan a ver las expresiones actuales de nomadismo como una amenaza a su seguridad.

Campillo (2010) apunta cuatro expresiones de nomadismo en la actualidad. Las primeras dos: la rotación y la migración enmarcan la realidad de la migración actual. Este autor llama nomadismo rotatorio al desplazamiento periódico y circular que realiza un individuo o grupo humano para obtención sus medios de vida o, inclusive, para el encuentro festivo con otros individuos o grupos.

Esta rotación, añade, puede estar en sincronía con los ciclos

estacionales de la naturaleza u otro tipo organización del tiempo. Así, hacen nomadismo rotatorio los pueblos de cazadores y recolectores, los pastores trashumantes, los jornaleros del campo que se desplazan a otras regiones de su país para recoger la cosecha, los feligreses de las diferentes religiones que peregrinan a sus lugares sagrados, vacacionistas y turistas entre otros

Dentro de esta forma del nomadismo, seguramente no es lo mismo llegar de turista a otro país que como jornalero para recoger la cosechas que van a alimentar a los grupos locales.

El segundo tipo de nomadismo, apuntado por Campillo, es la migración entendida como el desplazamiento voluntario o forzoso de un individuo, de un grupo social o de toda una comunidad que cambia de lugar de residencia durante algunos años o por el resto de su vida. Esta migración puede estar impulsada por motivos ecológicos (catástrofe ecológica o agotamiento de los recursos), por problemas sociopolíticos (guerras civiles, regímenes dictatoriales, desempleo, pobreza, hambre etc.), o con el fin de ampliar los propios horizontes (comercio, proselitismo religioso, exploración científica, etc.). A excepción de la última forma, parece que el nomadismo reconocido como migración, es el que más incomoda a la ciudadanía y a los gobiernos de nuestro siglo.

En enero del 2021, el Gobierno de Guatemala reprimió violentamente a una caravana de miles de migrantes centroamericanos, principalmente hondureños, que buscaban llegar a los Estados Unidos. La policía y el ejército usaron gases lacrimógenos y golpearon con palos a los integrantes de la caravana migrante (González, 2021). Éste es uno de los miles de testimonios sobre los abusos y humillaciones que sufren las personas nómadas en la actualidad. Es claro que las sociedades sedentarias ven la presencia de las personas migrantes como una amenaza.

Guatemala es parte del territorio considerado como el mayor corredor migratorio del mundo, es decir México, los países del norte de Centroamérica y los Estados Unidos. "15 millones de personas, la mitad del total de migrantes de América Latina y el Caribe, y un promedio del 10% de la población de cada país, han seguido esta trayectoria..." (Canales *et al*., 2019, p. 13). Las personas que migran por este corredor tienen como destino Los Estados Unidos.

Por otro lado, la información del World Migration Report 2020, señalan que en el 2019 el número de migrantes internacionales a nivel mundial fueron 272.000 de personas (3,5% de la población mundial), 52% son hombres y 48% mujeres. India sigue siendo el país que origina el mayor número de migrantes internacionales, seguida por México y China. Mientras que el principal país de destino sigue siendo Estados Unidos con 50,7 millones de migrantes internacionales (Iom, 2019).

Los datos sobre la situación de migración en el mundo son abundantes, pero sirva esta breve información para acercarnos a una de las más duras realidades en la actualidad. Esta realidad nos recuerda que estamos hablando de niñas y niños, jóvenes, hombres y mujeres que cruzan los límites geográficos impuestos por las sociedades sedentarias que han fallado en proveerles una vida digna. Estas son las personas que huyen hoy de la violencia, del hambre, de la persecución, son los nómadas del siglo 21 que enfrentan un camino lleno de vejaciones.

Esta dura realidad no puede más que interpelar nuestra fe cristiana y traernos la voz de Jesús que dice: ¿Quién de ustedes se hará prójimo de las personas migrantes hoy?

La misión cristiana y su constitución migrante

La última pregunta nos trae al campo de la misión cristiana, la cual inicialmente encuentra sus fundamentos en el Antiguo Testamento, en donde Dios es quien primeramente hace la misión. El testimonio del libro de Éxodo (3,6-9) revela que Dios escucha la voz de un pueblo migrante esclavizado en Egipto, uno de los imperios de la antigüedad que acumuló riquezas y alimentos a costa de la esclavitud.

La misión de Dios es liberar a este pueblo, darle una vida digna, y constituirlo en un pueblo testimonio de una convivencia justa ante los pueblos vecinos. La misión del pueblo es la observancia fiel de las normas de convivencia dadas por Dios, cuyo principal fin es hacer justicia a las personas que viven en desventaja: el huérfano, la viuda y el extranjero/migrante (Dt 10,16-19). Muchas de estas normas, fueron después de todo, una confrontación directa con las formas de vida que les rodeaban. Estas fueron

formas de introducir una cuña en las ruedas de la injusticia e interrumpir ciclos de opresión (Claiborne; Haw, 2008).

La visión y la lucha por un mundo justo es retomada por Jesús en el Nuevo Testamento. Jesús, el enviado de Dios, anuncia las buenas noticias del Reino de Dios y su justicia. Una vez más, la prioridad sigue siendo la justicia para aquellos que viven en desventaja social. Jesús los llama "los pequeñitos". Estos son los que tienen hambre y sed, son los forasteros/migrantes, son los que están desnudos, enfermos y presos (Mt 25,35-40).

La misión del Nuevo Testamento es migrante, puesto que Jesús pide a sus discípulas y discípulos llevar el mensaje del Reino de Dios a todos los pueblos (Mt 28,19-20). Para esto, la comunidad sale y se desinstala de sus centros. Así, el Evangelio de Jesús se convierte en un anuncio migrante que viaja por todos los pueblos proclamando que el Reino de Dios y su justicia se ha acercado.

Estos fundamentos bíblicos de la misión cristiana son conocidos y están contenidos en la declaración de la Comunión Anglicana de las Cinco Marcas de la Misión (Acns, 2020):

> 1. Proclamar las Buenas Nuevas del Reino
> 2. Enseñar, bautizar y nutrir a los nuevos creyentes
> 3. Responder a la necesidad humana mediante un servicio de amor
> 4. Tratar de transformar las estructuras injustas de la sociedad, enfrentar la violencia de toda índole, y buscar la paz y la reconciliación
> 5. Luchar por salvaguardar la integridad de la creación y sostener y renovar la vida en la tierra.

Dado este breve abordaje acerca de la directa implicación de nuestra misión cristiana en la situación actual de migración, cabe hacer la pregunta ¿Cuál es el papel de la educación teológica ante la actual crisis de migración?

La educación teológica como un proceso asentado dentro de una comunidad misionera

Dentro del campo de la misionología se señala que la actividad

misionera es la madre de la teología (Esquerda-Bifet, 2008). De esta manera, las comunidades cristianas que hacen misión dan a luz nuevas reflexiones teológicas para expresar su proclamación en los diferentes contextos a donde llega su misión. Así, el papel de la educación teológica es promover procesos que alimenten y guíen la actividad misionera a través de reflexiones teológicas fundamentadas en la vocación de la misión cristiana y encarnadas en la realidad.

Ahora bien, existe también la situación de divorcio entre la actividad misionera y los procesos de producción teológica, lo cual se refleja en los currículos de corte medieval de muchas instituciones teológicas hoy. Una de las reflexiones, surgidas en el contexto latinoamericano, acerca de lo que debe guiar los procesos de educación teológica apunta:

> Si la educación teológica debe estar en función de la misión y ésta en función del Reino de Dios en el mundo, los problemas y temas que deben orientar la construcción de programas de educación teológica son o deben ser los "desafíos contemporáneos urgentes". Desafíos que también tienen que ver con la vida concreta de las comunidades y de los estudiantes de teología (Sung *et al*., s. f., p. 124).

En este sentido, las instituciones que trabajan hoy en la educación teológica deben recordar que su razón de ser surge de la misión. Por lo tanto, deben pasar por el fundamento migrante de la misión cristiana, lo cual que las llevará a conocer a los millones de migrantes y sus diferentes necesidades. Esto le dará la capacidad de alimentar a la misión de la comunidad con reflexiones correspondientes a la necesidad de la situación migratoria y a otras necesidades de la actualidad.

En consecuencia, los procesos de educación teológica necesitan desinstalarse de sus centros de confort, salir de su sedentarismo amurallado y migrar más con la misión cristiana que acompaña hoy a los millones de nómadas del siglo 21. Sería interesante conocer las muchas teologías que viajan hoy por el mundo. Seguramente, éstas iluminarían las teologías surgidas bajo la seguridad de la ciudad.

La educación teológica de hoy necesita dos tipos de migración: una temporal y una espacial. La temporal tiene que ver con

una migración del pensamiento teológico medieval hacia una teología contextual del siglo 21. Esta, debe seguir el genio que promovió la migración de la tradición cristiana inglesa de las murallas del pensamiento medieval; más no debe estancarse allí, sino encontrar su locus en las necesidades misioneras de cada generación.

La otra migración es la espacial y tiene que ver con un movimiento de sus centros geográficos hacia las periferias. Los procesos de educación teológica tienen que caminar y migrar con los que hacen la misión en la ciudad y fuera de la ciudad. De otra manera, sus reflexiones apuntarán solamente hacia el paradigma de la vida sedentaria de las grandes ciudades. Más allá de las ciudades existen miles de cristianos y cristianas que desarrollan la misión cristiana pero no son alcanzados hoy por los procesos de educación teológica.

Ambos movimientos migratorios — temporal y espacial — son la base para la construcción de un currículo que responda a las demandas misioneras actuales, particularmente en el tema de misión.

Inconclusiones

Este breve aporte no tiene conclusiones sino algunas preguntas que tienen como fin continuar con las reflexiones acerca del papel educación teológica en la actual crisis migratoria.

El tema de migración es parte de la agenda global actual, ¿Es este tema parte la agenda de la educación teológica en nuestros países?

¿Qué mecanismos podrían ser útiles para conocer más sobre la actual crisis migratoria para iluminar nuestra misión cristiana y nuestros procesos de educación teológica?

¿Qué nuevos contenidos o ejes deberían entrar al currículo de la educación teológica de hoy? ¿Qué nuevas metodologías deberían integrarse al currículo?

¿De qué manera nuestra misión cristiana se enriquecería con procesos de educación teológica encarnados en la realidad?

¿Qué aportes presenta ya la educación teológica a la crisis migratoria actual?

Referencias

LAS CINCO MARCAS DE LA MISIÓN de la Comunión Anglicana: Una Introducción. **Anglican Communion News Service**, 2020. https://www.anglicannews.org/news/2020/02/las-cinco-marcas-de-la-mision-de-la-comunion-anglicana-una-introduccion-.aspx

CAMPILLO, A. **Nomadismo, globalización y cosmopolitismo** (Antonio Fernández (Coord.). Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2010.

CANALES, A.; KNIGHT, J. A. F.; DE LEÓN, C. **Desarrollo y migración. Desafíos y oportunidades en los países del norte de Centroamérica.** Naciones Unidad (ONU), 2019.

CLAIBORNE, S., & HAW, C. **Jesus for president: Politics for ordinary radicals**. The Simple Way, 2008.

ESQUERDA-BIFET, J. **Misionología. Evangelizar en un mundo global. Biblioteca de autores cristianos**, 2008.

GONZÁLEZ, M. **Caravana de migrantes: La violenta represión en Guatemala contra grupos que se dirigen caminando a EE.UU**. BBC News, 2021. https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-55698861

WORLD MIGRATION REPORT 2020. **International Organization for Migration** (IOM), 2019.

LA HUMANIDAD Y EL MEDIO AMBIENTE. (s. f.). **McGraw Hill Educación**. https://www.mheducation.es/bcv/guide/capitulo/8448157176.pdf

SUNG, J. M; WIRTH, L.E; MÍGUEZ, N. (s. f.). **Misión y educación teológica**. Cetela.

Capítulo 10

De la hostilidad a la hospitalidad: ver la migración más allá de la frontera

Fr. ***Victor Hugo de Oliveira Marques*** *OSB-EA,* Brasil

Introducción

En este ensayo, se propone rever el modo cómo se suele mirar para la migración que, en general, tiende a ser visualizada en sus aspectos fenomenológicos, es decir, para los acontecimientos o fenómenos que se dan en las fronteras propiamente dichas. No ignoramos, es claro, que es por el fenómeno del dolor que el mérito de la cuestión migratoria se manifiesta.

Sin embargo, la migración, más de que un tema a ser discutido es una herida que en general las sociedades, iglesias y gobiernos no saben lidiar. En ese sentido, se propone pensar la cuestión migratoria más allá de los datos fenomenológicos y estadísticos. Por eso, recorreremos a una discusión ontológica, o sea, sobre las muchas formas de ser y existir, sobre lo que los seres humanos y cada persona son y lo que pueden tornarse. Es partiendo de ahí que proponemos esa nueva mirada.

La primera parte del texto es una introducción a la relación entre el tema de la migración y la Modernidad. Un intenso agravamiento de la crisis migratoria ocurrió a partir del último siglo: cuando la Modernidad alcanzó su auge tecnológico, también vio a

la derrocada del modelo racionalista y económico de ver y organizar el mundo. Los nuevos recursos y proposiciones teóricas dejaron de ser sustentables y empezaron a deteriorarse.

La segunda parte es una apropiación del pensamiento crítico heideggeriano sobre la Modernidad. Por medio de ella es posible mostrar que la racionalidad y la tecnología modernas están calcadas en una ontología que promueve objetivación y hostilización de la persona migrante.

En función de eso, la experiencia humana es subyugada a vagar como forastera por el Planeta, o sea, el ser migrante deja de ser apenas alguien que no tiene tierra, y pasa a representar la humanidad en general. Eso porque la condición humana es desenraizada por naturaleza, y desprovista de una ontología fundante.

En tercer lugar, se cree que es posible sugerir pistas, desde la perspectiva heideggeriana, para reconducir el pensamiento y nuestras acciones de la *hostilidad* para la *hospitalidad*.

La migración como una cuestión

Desplazamientos geográficos entre poblaciones humanas no son ninguna novedad, pero son parte del modo humano de ser. La propia narrativa de la "Historia de la Salvación" encontrada en los textos Bíblicos es fruto de un movimiento migratorio: "Pero el Señor le había dicho a Abrán: 'Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré'" (Gn 12,1).

Fue gracias a las migraciones, por cierto, que la civilización Occidental nació; fue durante los intercambios comerciales entre varios pueblos en la Antigüedad. En contrapartida, ese aspecto móvil de la humanidad desafía diversas áreas del conocimiento, en especial cuando: a) las migraciones resultan de eventos no-controlables como: guerras y desastres ambientales; b) cuando es fruto de imposiciones socioeconómicas, como sistemas dictatoriales y tiranías; y c) en función de los cambios climáticos (Bilar *et al*, 2015).

El flujo migratorio existe desde tiempos remotos y, nos parece, tiende a una curva siempre ascendente. Incluso así, y con todas

las facilidades promovidas por la emergencia de un mundo mediado por la tecnología moderna, la representación que se hace de la persona migrante continúa problemática. 'Un mundo sin fronteras' — una *aldea global* — contribuyó para que voluminosos desplazamientos poblacionales se tornasen aún más posibles en función del surgimiento de nuevas tecnologías de comunicación y de transporte. El mundo, con efecto, no es más un lugar 'grande', por el contrario, él está perfectamente al alcance de todo y cualquier aparato celular (Santos, 2019).

A pesar de eso, los conflictos decurrentes de esos movimientos se agravaron:

> Hace algunos años, el fin de las fronteras fue profetizado. Hubo aquellos que celebraron su inexorable "apagado" con la llegada de la globalización. Sin embargo, las fronteras están de vuelta y traen consigo la diferencia colonial (Mignolo, 2015, p.12).

Eso porque

> A medida que la distancia entre los lugares encogió en función de los sistemas de transporte y comunicación, el aumento de la movilidad de las personas, de los empleos y de ejércitos continuó nivelando la diferencia entre lugares; fue naturalmente en el contexto urbano que la cuestión de la identidad local se tornó políticamente articulada (Bulttimer, 2015, p. 6).

Contra el fenómeno de la globalización, hubo reafirmación de nacionalismos y el fortalecimiento de la ideologización política de las fronteras — como es el reciente caso del Brexit de la Gran Bretaña (The New York Times, 2016). El tema de la intolerancia resurge en el horizonte.

Para comprender el fenómeno de la intolerancia, necesitamos distinguir 'extrañamiento' de 'hostilidad'. Extrañar aquello que no es familiar, es una función biológicamente verificable y forma parte del instinto de sobrevivencia. Evolutivamente, los grupos humanos necesitaron no tolerar determinadas situaciones si quisiese mantenerse viva.

Opuestamente, si intolerancia fuera sinónimo de no admitir diferencias, entonces, la génesis de la barbarie está garantizada y ella se torna hostilidad. Así, no es la diferencia o las 'doctrinas de la diferencia' el problema de la intolerancia, pero sí la brutalidad que la hostilidad produce (Eco, 2020).

En líneas generales, el fenómeno de la migración humana, original y evolutivamente característico de su modo de ser se ha tornado un desafío de grandes proporciones. La diferencia se convierte en hostilidad, y la persona migrante entra para el rol de las víctimas. En un mundo regido por la economía de mercado, los países considerados poco desarrollados o periféricos existen para suministrar los más desarrollados, excluyendo cualquier acción de redistribución de riquezas y bienestar. Como si no bastase, sobre las naciones expropiadas también recae la culpabilización por las desigualdades sociales y por los desequilibrios económicos y ambientales.

Eso, con efecto, denuncia las reales intenciones y objetivos del mundo sin fronteras. Suscita la pregunta sobre el porqué muchos necesitan dejar su patria para buscar nuevas fronteras. Aunque se discuta, en términos jurídicos y sociales el derecho a la migración, nuevamente no se busca saber la razón que motiva las migraciones. Es necesario ir más allá de la comprensión inmediata de la migración e intentar encontrar las razones más profundas.

Territorialidad moderna y tecnología con relación a las migraciones

Aunque las migraciones sean parte de la constitución ontológica humana, esto es, del modo de ser de los individuos y grupos, la disposición moderna del territorio — que, en teoría, favorece tecnológicamente la movilidad humana — no incluye la comprensión de esa característica intrínsecamente humana. Pensemos entonces en cuáles son las disposiciones de la racionalidad moderna en la organización territorial, y así podremos mirar el problema de la migración más allá de una mirada enfocada en las fronteras concretas.

Las fronteras son, sin duda, importantes para un análisis

sociológico de las migraciones. Por otro lado, parece que tendemos a reducir el fenómeno a su aspecto meramente observable, del punto de vista de sus resultados, sin tomar en consideración que tales problemas poseen raíces estructurales.

El territorio tiene dos importantes dimensiones espaciales: la social y la vivencial. *Espacio social* es la dimensión por la cual interacciones biofísicas, geográficas y sociales producen las condiciones concretas para la vida en general. Por otro lado, *espacio vivencial* es la relación de intersubjetividad que humanos tienen individual o colectivamente con sus lugares de origen y vivencia. Es a partir de esa relación que surgen y subsisten la autocomprensión, los valores culturales y el sentimiento de pertenencia.

Ambas dimensiones no se dan separadas. De hecho, están integradas y permiten producir el territorio (De Meo, 1999). En otras palabras, la idea de territorio no se limita al mero espacio físico dado naturalmente; ni al espacio construido socialmente; tampoco se restringe a la experiencia humana del espacio. Es en la interacción de todas esas dimensiones que él es 'constituido' y, por eso, es dinámico y relacional: "Toda práctica espacial, mismo embrionaria, inducida por un sistema de acciones o de comportamientos se traduce por una producción territorial" (Rafesttin, 1993, p. 150).

La Modernidad y su lógica racional y ordenadora fueron puestas en cuestión, contrariando perspectivas triunfalistas como las de Hegel[1], desde la segunda mitad del siglo 19. Ejemplos de esa visión pueden ocurrir en varios teóricos y en diversas áreas del conocimiento. Sin embargo, como defendió Leff (2016), para una visión más radical de la crisis de la Modernidad, la perspectiva del filósofo Martin Heidegger (1889-1976) es útil. De acuerdo con Zimmerman (1990), Modernidad en Heidegger no es un período histórico como otros. Es, en verdad, la etapa final de la historia del declive del Occidente desde los griegos

1 Habermas (2002, p. 9) sustenta que: "Hegel emplea el concepto de modernidad, antes de todo, en contextos históricos, como concepto de época: los 'nuevos tiempos' son los 'tiempos modernos' [... esos] perdieron su sentido puramente cronológico, asumiendo la significación opuesta de una época enfáticamente 'nueva'."

antiguos. Eso se dio a partir de dos importantes comprensiones: 1) la objetivación de las cosas, como único modo de ser posible, y 2) su relación intrínseca con el acto de producción.

Dos obras de Heidegger son fundamentales para entender esos dos aspectos, respectivamente: *La época de las imágenes de mundo y La cuestión de la técnica*. En la primera, Heidegger defiende que la experiencia de la realidad dejó de ser verdadera, dándose, por lo tanto, por medio de las imágenes que se puede tener de ella. Heidegger (1977, p. 2) sustenta que el acceso que se tiene del mundo

> consiste en el hecho de que el conocimiento se instala en un ámbito del ente, de la naturaleza o de la historia, mientras procedimiento [Vorgehen]. [...] Él se consuma a través de la proyección de un trazo fundamental [Grundriss] de algún ámbito del ente: por ejemplo, cuando, en la naturaleza, un trazo básico de los procesos naturales es proyectado.

El mundo moderno prioriza mucho más las proyecciones de la racionalidad científico-matemática, "un [único y específico] ámbito del ente", de que la inmersión en esa misma realidad. Ese entendimiento no pasa desapercibido cuando piensa los territorios. La disposición humana en su relación con el territorio deja de ser un vínculo natural — como la natalidad y las influencias geoambientales sobre el individuo (espacio social y espacio vivido) — y pasa a ser un vínculo calculado por las reglas y metrificaciones.

La territorialidad es "dispuesta" (*Gestell*), esto es, se torna un objeto de manipulación. Objetivar es "representar" (*Vor-stellen*), es un modo de aprender las cosas, proyectar en ellas aquello que ellas deben ser. Además, ella es fruto del pensamiento cartesiano que transforma el ser humano en sujeto. Ser sujeto significa ser el centro de referencia a partir del cual todas las cosas reciben significados y asumen una esencia (Heidegger, 1997).

En sus palabras,

> Cuando el mundo se torna imagen, el ente en su totalidad

> es fijado como aquello por el cual el hombre se orienta, por lo tanto como aquello que el hombre coloca ante de sí y quiere, en un sentido esencial, fijar ante de sí (cf. apéndice 6). La imagen del mundo, entendida de modo esencial, no significa una imagen del mundo, pero el mundo concebido mientras imagen. El ente en su totalidad ahora es tomado de tal forma que él solo pasa a ser en la medida en que es puesto por un hombre que lo representa y produce. Cuando surge una imagen de mundo, una decisión esencial se consuma al respecto del ente en su totalidad. El ser es buscado y encontrado en la representatividad del ente (HEIDEGGER, 1997, p. 7).

Un mundo tornado "imagen" o representación, significa que alguien fija aquello que debe orientar y decir lo que las cosas son. En términos territoriales, que asumen la figura de sujeto — que por "mero acaso" coinciden con los dueños del capital — recrean las perspectivas a partir de las cuales los ambientes deben ser asumidos y consumidos.

Elementos representados e impuestos pasan a definir y delimitar la territorialidad, que pasa a ser elemento estético para fruto del capital. Objetivar los territorios corresponde a metrificarlos y, por consecuencia, a su aposamiento. Un territorio objetivado necesariamente tiene dueño, incluso que esa pose haya sido meramente proyectada en él.

Los migrantes, a su vez, no son considerados sujetos. Y, en la lógica de un mundo hecho de imagen, cuyas territorialidades objetivadas son dispuestas en metraje, el migrante también debe ser asumido ante una imagen objetivada. Ora, mismo que la persona migrante no sea tenida como sujeto, sea reducida a un objeto, tiene una peculiaridad: ella quiere ser sujeto. Ese *querer ser* amenaza los que ya son considerados sujetos y, por eso, son hostilizados. En síntesis, el ser humano migrante es un objeto hostil, y esta imagen es proyectada e impuesta por los así proclamados sujetos y dueños de la tierra.

En la esterilla de la objetivación moderna está, también, el movimiento técnico. A partir de los años 40, la cuestión fue

abordada por Heidegger en diversos textos, pero su principal análisis se encuentra en la conferencia *La cuestión de la técnica*. En ella, Heidegger ofrece otro modo de lidiar con la discusión tecnológica, discutiendo la propia "esencia de la técnica", más de que la tecnología o los aparatos tecnológicos.

Heidegger demanda la superación de nuestra actitud oscilante sobre la tecnología: entre la alabanza de sus maravillas y el temor de su desastre más sombrío. Uno de los aspectos que torna la reflexión heideggeriana poco usual y de difícil comprensión es por no considerar los propios aparatos técnicos en sus oportunismos o peligros. Antes, busca pensar la técnica moderna en su *esencia* (*Wesen*), sin dejarse contaminar por juicios previamente difundidos sobre los posibles beneficios o maleficios (Duarte, s/d., p. 2).

El filósofo no pretende hacer una evaluación ideológica o comprometida con la idea moderna de progreso que las pretensas ventajas puedan traer. Sin embargo, también no critica el mundo tecnológico pura y simplemente. Lo que incomoda a Heidegger, en verdad, es la ausencia de una 'meditación' al respecto de la técnica.

Técnica (*techné*) remite a las experiencias griegas de la *poiésis*[2] y de la *physis*. Ambas son modos de "desencubrimiento" o *alétheia*, latinizada como *veritas* (Heidegger, 2016). En ese sentido, la "esencia de la técnica", desde el sentido griego olvidado y recuperado por el filósofo[3], se refiere a la dinámica propia de la naturaleza, tanto de moverse por sí mismo (el brotar de una rosa, por ejemplo) como también el movimiento de producir alguna cosa (la energía extraída de una hidroeléctrica).

En el primero, la naturaleza se revela (se descubre), en el

2 "Para Heidegger, la poiésis es un modo determinado de traer el ente a la presencia, proceso que él denomina un modo del desocultar (Weise des Entbergens). Al pensar la poiésis como el movimiento de traer lo que antes se encontraba oculto para el estado de desocultar, Heidegger desplaza nuestra atención del resultado final, en su aparente independencia con relación a los medios que lo hicieron ser lo que es, para el propio proceso misterioso del aparecer. La poiésis es, por lo tanto, un modo de hacer aparecer, de traer lo que antes se encontraba oculto a la luz del día, es un hacer o causar que debe ser entendido como un desocultar". (Duarte, s/d, p. 5).

3 Así, es por medio de la estricta articulación de esos conceptos (alétheia, poiésis, téchne) que Heidegger franquicia el acceso a una nueva consideración de la esencia de la técnica en su verdad (Duarte, s/d, p. 6).

segundo ella se esconde para tornarse un instrumento (se-des-cubre). Esa ambigüedad presente en la dinámica de la naturaleza, hoy, se tornó manifiesta en la "exploración que impone a la naturaleza la pretensión de proveer energía, capaz de, como tal, ser beneficiada y almacenada" (Heidegger, 2016, p. 19). El mundo moderno se desarrolla por medio de una 'técnica' que "dispone" de la naturaleza. Heidegger (2016) llama ese modo de lidiar de "dis-ponibilidad" (*Bestand*). Duarte (s/d, p. 8), por su vez, comenta que

> La técnica moderna no se limita a traer los entes a la presencia, pero los descubre ya mientras materia bruta o recurso energético que puede ser continuamente reutilizado, transformado, economizado y manipulado en un ciclo supuestamente infinito. En ese ciclo se instala y se perpetua la devastación de la naturaleza, fijada ahora en su ser como fuente de energías disponibles, algo que ella jamás fuera antes.

Lo que torna posible ese modo es un "apelo de exploración" que resume el ser humano mientras *disponible* (*Ges-tell*). La rendición del ser humano en manejar la naturaleza como un depósito disponible de exploración es lo que el filósofo comprende por *Gest-tell.* Es dentro de ese espíritu (apelo) que la naturaleza se torna medio para un fin y la técnica se reduce a la mera producción. Dentro de esa lógica cerrada y reducida de pensar la técnica como meramente instrumental y la naturaleza como disponible es que el mundo tecnológico se instaló. Duarte (s/d., p. 2-3) comenta:

> Lo que le importaba, por lo tanto, era el cuidado en pensar aquello que la ciencia y la técnica no pueden pensar y ni pretenden pensar, abriendo, de ese modo, la brecha para el cuestionamiento de la productividad avasalladora del hacer tecnocientífico, aspecto que el filósofo juzgó ser capaz de llevar a la propia destrucción o desesencialización del ser humano en el proceso de una creciente facilitación del existir.

En otras palabras, lo que Heidegger pretendió fue cuestionar

la pretensión tecnocientífica que asume para sí la prerrogativa de parámetro exclusivo de validación y evaluación de todo lo que es, manteniéndose ciega para los presupuestos ontológicos que fundamentan sus procedimientos metodológicos, los cuales, por su vez, pueden revelarse como extremamente peligrosos para la humanidad.

El cuestionamiento heideggeriano a la técnica moderna implica una necesaria polémica con el modo de lidiar históricamente con la experiencia humana en el mundo moderno. El apelo ilimitado a la exploración y a la producción en sentido del hacer tecnocientífico se torna el carácter central y nuclear convergente de determinación de un evento épico, esto es, la centralidad del mundo tecnológico y de la producción de bienes de consumo resume aquello que es esencial en la comprensión de la Era Moderna. Reflexionar sobre la diversidad o cualquier cosa fuera de ese eje conductor está fuera de cuestión, lo que, para el filósofo, muestra un mundo en declive, el fin de la Historia Occidental (Craia, 2015).

El territorio es puesto a disposición, es visto como disponible, a partir del 'apelo' de la exploración. El uso de las tecnologías modernas para el territorio, en este caso, vinculadas a las ciencias económicas, lo conciben como un 'bien de valor'. Dejó de ser lo que era y pasó a ser un objeto en la mano de un sujeto, lo que requiere la imagen de 'pose'. Así, territorios son concebidos como propiedades privadas, desenraizadas de su ambiente. Si, se alarga esa visión, se tiene, ahí, las bases para la idea de soberanía nacional moderna, en que territorios pasan a representar la voluntad ideológica de un grupo que se impuso como 'dueños' de la tierra.

Sin embargo, la cuestión no es la soberanía nacional en sí misma, en perspectiva sociopolítica, pero la raíz de esa visión, que — en términos heideggerianos — permite descubrir, o sea, hacer valer un modo de lidiar con el territorio que, además de ser reduccionista, impone consecuencias sociales graves. En otras palabras, se afirma el territorio como propiedad de una entidad denominada Estado, que desea explorar los recursos para subsistir. En vista de eso, la persona migrante no es sujeto, ya que no tiene la pose de la tierra. Luego, su presencia es una amenaza y, por eso, debe

también ser objetivada y hostilizada.

No obstante, el mismo apelo de objetivación y exploración propio de la modernidad, que torna el territorio una pose, es el mismo que produce la hostilidad al migrante, sus raíces son las mismas. Hay un círculo vicioso en esa lógica, y solamente una crítica de fondo, que opere en el modo de conducir la racionalidad productora de la cultura moderna será posible vislumbrar otro modo de lidiar con la cuestión de la migración.

La desterritorialización y migración como experiencia humana

Los efectos del modo moderno de lidiar con el territorio pueden ser sintetizados en tres grandes fenómenos geográficos: desnaturización, el destierración y la desterritorialización (Moreira, 2008). Desnaturización es el movimiento de pensar el ser humano como imagen y semejanza de Dios (a *imago Dei* agostiniana). Ver de este modo es priorizar la interioridad a despecho de su materialidad. Esa interioridad (alma), supervalorada, lo hace pertenecer a un mundo fuera de la naturaleza, tornándola última, por su vez, algo que debe ser dominado. La naturaleza, adquiriendo una valoración negativa, debe servir en todo a la humanidad (Moreira, 2008).

Destierración, por otro lado, ocurre en la relación del ser humano con su territorio. Es el movimiento histórico de avance del mundo urbano sobre el mundo rural ocurrido en la Modernidad. A partir de la Revolución Industrial y de la mecanización del trabajo, el mundo urbano se tornó el paradigma de desarrollo social y económico, expropiando el ser humano rural de su relación con la tierra, obligándolo: o migrar para las ciudades (éxodo rural), o pasar por un proceso de mecanización en la producción, a fin de conseguir acompañar los patrones de la producción industrial. Si la desnaturalización compromete la visión antropológica, el destierro quebró el vínculo geoambiental que poseía (Moreira, 2008).

Por fin, se tiene la desterritorialización. Ese movimiento es el último vínculo que el ser humano poseía con su suelo originario. Pero,

la persona se ve "sin suelo", "sin lugar" y se torna migrante permanentemente, no en el sentido literal, pero por no poseer más vínculos consistentes que le posicionen en el mundo de la vida (Moreira, 2008).

Los tres fenómenos evidencian el proceso de: pérdida del sentimiento de pertenencia a la naturaleza (el ser humano se ve como alguien fuera de su mundo), pérdida de su territorio natal (el ser humano se ve sin cultura) y pérdida de su lugar en el mundo (el ser humano se ve como alguien que no pertenece a nada (Marques, 2020). Es la instalación de la crisis de identidad de la experiencia humana. En los términos de Buttimer (2015, p. 6)

> Cualquier que sea su fuente de explicación, esta literatura sobre el sentido de lugar revela varios temas consistentemente recurrentes. Parece que la sensación de las personas tanto con relación a la identidad cultural como personal está íntimamente ligada con la identidad de lugar. La pérdida del hogar o la "pérdida de su lugar" frecuentemente pueden accionar una crisis de identidad.

No hay como pensar la crisis de identidad sin necesariamente apropiarse de la imagen de 'perder el suelo'. La experiencia humana en sus fundamentos más profundos está calcada en algún suelo, y la separación radical con tales sedimentaciones, sean ellas geográficas o existenciales acarrean consecuencias graves.

Esos tres movimientos consolidan lo que Heidegger (2018) denomina la amenaza del enraizamiento (*die Bodenständigkeit*). De acuerdo con el filósofo, "El Hombre actual *'está en fuga del pensamiento'*.", eso por que

> Su particularidad consiste en el hecho de que, cuando concebimos un plan, investigamos u organizamos una empresa, contamos siempre con condiciones previas que consideramos en función del objetivo que pretendemos alcanzar. Contamos, anticipadamente, con determinados resultados. Este cálculo caracteriza todo el pensamiento planificador e investigador. Este pensamiento continua siendo un cálculo, mismo que no opere con números, ni

> recurra a la máquina de calcular, ni a un dispositivo para grandes cálculos. El pensamiento que calcula (*das rechnende Denken*) hace cálculos. Hace cálculos con posibilidades continuamente nuevas, siempre con mayores perspectivas y simultáneamente más económicas. El pensamiento que calcula corre de oportunidad en oportunidad. El pensamiento que calcula nunca para, nunca llega a meditar. El pensamiento que calcula no es un pensamiento que medita (*ein besinnliches Denken*), no es un pensamiento que reflexiona (*nachdenkt*) sobre el sentido que reina en todo lo que existe (Heidegger, 2018, p. 11).

La racionalidad moderna no permite acceder las cosas en sus sentidos y diversidades; al contrario, engendra categorías y reglas que son proyectadas sobre las cosas a fin de metrificarlas. Eso es lo que él denomina de pensamiento calculador, un modo de pensar que antepone los fines ante la realidad a fin de tornarla adecuada. Además, el pensamiento calculador "nunca para", él sigue el ritmo de la producción, ya que hay siempre nuevas finalidades a cumplir. Es un pensamiento acelerado que no medita lo que hace, pues no hay necesidad de tal meditación, ya que sus fines ya están anticipados y sobrepuestos previamente.

El pensamiento calculador viene de encuentro al que el filósofo considera más original, cual sea, aquello que el poeta Peter Hebel señaló: "Nosotros somos plantas que — quiera nos agrade confesar, quiera no apoyadas en las raíces, tienen que romper el suelo a fin de poder florecer en el Éter y dar frutos" (Hebel, *apud* Heidegger, 2018, p. 15). Para Heidegger, la experiencia humana es tal como descrita por la poesía: mientras más profundas fueran las raíces, más se podrá transcenderlas. Es reconociendo y reforzando sus lazos vitales que ella consigue dar grandes saltos de desarrollo.

A despecho de eso, Heidegger (2018, p. 17) escribe:

> la pérdida del enraizamiento no es provocada solamente por circunstancias externas y fatalidades del destino, ni es el efecto de la negligencia y del modo de vida superficial de los Hombres. La pérdida del enraizamiento proviene del espíritu de la época, en el cual todos nosotros nacemos.

Asumiendo la crítica de Heidegger, se puede decir que la pérdida del enraizamiento es la razón del problema migratorio. Eso significa decir que, aunque circunstancias externas como los problemas sociales y las fatalidades como los cataclismos contribuyan, la raíz de la cuestión está en el modo como la modernidad organizó el mundo.

Hay, con efecto, una progresiva pérdida de enraizamiento. Esa pérdida pertenece al "espíritu moderno" que disolvió las relaciones más fundamentales con la tierra y con el lugar de origen. En nombre de ese espíritu, todas las relaciones se tornan sujetas a un único propósito: producir para nutrir el mercado, que es desprovisto de raíces.

Mediante ese modo de asumir la existencia humana, se diluye el sentimiento de pertenencia al lugar de origen. Se desenraiza de lo cotidiano que otrora abría y nutría la comprensión de mundo, inclusive se destituye la constitución más importante de una persona: su relación con su propio Planeta:

> Este evento [el lanzamiento del primer satélite artificial en 1957], que en importancia pasa todos los otros, incluso la desintegración del átomo habría sido saludado con la más pura alegría no fuesen sus incómodas circunstancias militares y políticas. Lo curioso, sin embargo, es que esa alegría no fue triunfal: lo que llena el corazón de los hombres que, ahora, al erguir los ojos para los cielos, podían contemplar una de sus obras, no fue orgullo ni asombro ante la enormidad de la fuerza y de la proeficiencia humanas. La reacción inmediata, expresa espontáneamente, fue alivio ante el primer paso para liberar al hombre de su prisión en la tierra. Y esa extraña declaración, lejos de haber sido el lapso accidental de algún repórter norteamericano, reflejaba, sin el saber, las extraordinarias palabras grabadas hacen más de veinte años en el obelisco fúnebre de uno de los grandes científicos de Rusia: — La humanidad no permanecerá para siempre presa a la tierra (Arendt, 2007, p. 9).

El trecho de la filósofa expone el vislumbre ante la superficial idea de que mientras más lejos del origen, mayor será el grado de desarrollo. Cuando la humanidad lucha para "*desplanetizarse*", asumiendo a sí misma como ciudadana del universo, ella no toma

en consideración la disolución ontológica que ese movimiento acarrea. El propio desenraizado lleva a las personas a desconsiderar el hecho de que se constituyen mientras tales cuando están en referencia y en conexión con sus 'raíces onto-geográficas'.

Con efecto, no solamente aquellos desprovistos de algún territorio son migrantes, pero, en términos modernos, globales e interplanetarios, la humanidad mientras tal se torna migrante:

> Muchos alemanes perdieron su tierra natal, tuvieron que abandonar sus aldeas y ciudades, fueron expulsados del suelo natal. Innumerables otros, a los cuales fue perdonada su tierra natal y que, incluso así, la dejaron, son apañados en el torbellino de las grandes ciudades, tiene que establecerse en el desierto de las zonas industriales. Se tornan extraños a la vieja tierra natal. ¿Y los que en ella quedaron? Muchas veces están aún más desenraizados (heimatloser) de que aquellos que fueron expulsados (Heidegger, 2018, p. 16).

Creer estar de pose del territorio, al contrario de pertenecer a él, es justamente desenraizarse, es ser migrante en su propio territorio. Territorios no son objetos que debemos poseer, pero son espacios que permiten la experiencia humana mientras tal. De este modo, a la luz de la reflexión crítica de Heidegger sobre la Modernidad, no hay como no pensar diferente de: la experiencia moderna de la objetivación y del pensamiento calculador, alineados al modo explorador de la esencia de la técnica para fines productivos, es base para comprender la migración como condición existencial de los seres humanos modernos. En función de eso, imperan las relaciones de hostilidad, cuya ausencia de raíces profundas en el mundo torna la experiencia humana vulnerable, vacía y volátil.

La recuperación del enraizamiento: la imagen de la hospitalidad

Se puede preguntar: habría un nuevo suelo, una nueva raíz, a ser devuelta, en la cual la humanidad y toda su obra podrían florecer

de un nuevo modo, mismo en la "Era del Desarrollo" (Marques, 2020)? Una vez más, Heidegger ofrece algunas pistas: una nueva racionalidad y un nuevo modo de lidiar con los territorios. En el primero, propone una racionalidad no agresiva y acelerada como ocurre en la esencia de la técnica como exploración. Llamada de "serenidad", tendría una relación más 'auditiva' con las cosas, en que ellas deberían 'dictar' el ritmo del hacer (Heidegger, 2018). Es un cambio de paradigma en el modo de pensar las cosas. No más se destinaría el conocimiento para la producción que alimenta la economía. Pero se coloca junto a las cosas para respetarlas.

La segunda propuesta es una consecuencia de la primera. A partir de esa nueva racionalidad, la experiencia humana gana un nuevo suelo y, por lo tanto, pasa a habitar. Habitar es reconocerse como parte de la gran ontología, en la cual participan todos los elementos del cosmos. La experiencia humana es habitar, o sea, un enraizamiento ontológico de co-pertenencia a los otros seres. La gran característica de esa experiencia ontológica de habitar es el cuidar. Cuidar no es una acción, pero un modo permanente de lidiar con el Planeta (Heidegger, 2006).

En una nueva experiencia, cuya racionalidad conduce al habitar, el ser humano deja de ser visto como el sujeto que manipula objetos, y, deja de ser objeto manipulado por otros sujetos. Es una experiencia enraizada en que la imagen dejaría de ser de la hostilidad y pasaría a ser de la hospitalidad. Ser humano es ser huésped tanto de la tierra que habita cuanto de otras personas con quien cohabita. El huésped no se funde con la casa que lo acoge, su identidad se mantiene preservada.

Por otro lado, su presencia no es hostil, la persona humana no es un parásito. Notar de ese modo es posible cuando los territorios son vistos desde una relación de serenidad (no-acelerada) y en una perspectiva de habitación. La humanidad, que hoy vive bajo la imagen de la persona migrante (desenraizada) se tornaría huésped (la persona que es acogida y acoge todas las relaciones que la constituyen).

Considerações Finais

Este ensayo propuso un cambio en el modo de mirar la migración. Por más dramático que el escenario de las migraciones pueda ser, y la temática sea sociológicamente relevante, como ya evidenciado ampliamente inclusive en este libro, nuestra proposición es pensar más allá de los datos fenomenológicos y estadísticos, y recorrer a una discusión de fundamentos.

Es mostrar que por detrás de los fenómenos hay algo que los ha producido de forma intencional, retirándolos de cualquier tentativa de naturalización, adivinación o fatalismo. La mirada a partir de la experiencia humana, desde sus raíces ontológicas, esto es, desde sus bases más profundas, reafirma que sin ellas no habría condiciones humanas posibles.

Para llegar a esas bases tomamos la discusión del filósofo Martin Heidegger, consagrada en el pensamiento contemporáneo. Su crítica al pensamiento moderno y la alternativa que el filósofo presenta permitieron identificar conexiones importantes al modo como la experiencia humana produjo la imagen de sí misma y su relación con sus territorios. Entenderla, por lo tanto, es recrear las condiciones sobre las cuales fue posible la producción de la hostilidad a la persona migrante en la historia, o mejor diciendo, a la propria condición de la experiencia humana antes de la condición que se identificó por 'civilización'. Es fundamental defender que la imagen hostil lanzada sobre el migrante tuvo un punto original, esto es, fue construida no solamente social y culturalmente, pero también ontológicamente. Identificarla y reverla es la invitación del presente texto.

Así, fue posible discurrir sobre tres grandes momentos: a) la construcción de la imagen moderna de territorio y la producción de la hostilidad con el migrante; b) la pérdida de la experiencia humana de sus vínculos más profundos con la tierra y transformación de esa experiencia en migración; y c) la posibilidad de rever la crisis de la experiencia humana a partir de la hospitalidad. En síntesis, el análisis heideggeriano contribuyó para mostrar que la racionalidad moderna subsumió la diversidad ontológica de la realidad, tornando la experiencia humana en sierva del poder explorador de la producción de mercado.

Ese cambio en el modo de entender la realidad condicionó la territorialidad a ser vista como lugar de separación y tensión entre los dueños de la tierra y los que no tienen tierra. El migrante es visto como desposeído de tierra y, por eso, debe ser hostilizado. Desde esa imagen, la experiencia humana camina en dirección a la total pérdida de vínculos, esto es, para el desenraizamiento.

No apenas los desprovistos de tierra, pero también los que son dueños de la tierra se tornan desenraizados, ya que su relación con ella es meramente instrumental y vacía de sentido. El ser humano migrante, desenraizado, sigue errante por la tierra y debe tomar una decisión de recuperar su condición enraizada a partir de una nueva mirada sobre su relación con el territorio.

Es esa hostilidad, construida por la mirada moderna, que debe ser revista y superada por la hospitalidad. Hay innumerables literaturas hodiernas que indican una inflexión en la dirección y en la conducción del modo de lidiar con el territorio. Si la experiencia humana pudiera resignificar la condición de pose de la tierra, quedan evidenciadas la dimensión de la cohabitación y de la copertenencia. La relación pasa luego a ser la de hospitalidad, es una consecuencia inevitable.

Eso tal vez no implique en abandonar la noción de propiedad privada por completo, pero ampliarla en la perspectiva de economías solidarias y otras formas de organización local. Sin embargo, sin un cambio en los fundamentos de la racionalidad que condiciona la acción humana, las posibilidades de superación de la hostilidad se tornan banderas meramente ideológicas o partidarias. Antes, la dimensión del acogimiento y del hospedaje está calcada en la comprensión ontológica de la realidad.

La hostilidad contra la imagen de la persona migrante puede sí ser superada si la experiencia humana mientras tal se comprende como forastera en el Planeta. La hostilidad es la evidencia de la falta de vínculos más profundos. La hospitalidad desafía la humanidad a meditar sobre su condición y a rever su postura ante la realidad. Habitar el Planeta es mucho más que estar en él, es experimentar el acogimiento y acoger todo aquello que lo constituye. Si así fuera, quién sabe no habrá más necesidad de que hablemos en

migración como un fenómeno ajeno, pero de la condición a la cual todos nosotros pertenecemos: somos personas huéspedes y anfitrionas unas de las otras.

Referencias

ARENDT, H. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BILAR et. al. *"Mudanças Climáticas e Migrações: Reflexões Acerca dos Deslocamentos de Nordestinos e Haitianos no Território Brasileiro"*. **Revista Brasileira de Geografia Física**, vol. 8, n.6, 2015.

BUTTIMER, A. *"Home, Reach, and the Sense of Place"*. BUTTIMER, A; SEAMON, D (ed.). **The Human Experience of Space and Place**. Nova York: St. Martin's Press, 1980. p.166-87. Traduzido por Letícia Pádua em **Geograficidade**, vol. 5, n.1, 2015.

CRAIA, E. C. P. *"A técnica como fenômeno ontológico e político: uma articulação entre Heidegger, Feenberg e Deleuze"*. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, vol. 27, n. 40, p. 59-83, jan./abr. 2015.

DE MEO, G. *"Geografias silenciosas do cotidiano: Uma análise da contribuição das ciências sociais e da geografia para o estudo das práticas espaciais"*. **Cadernos de Geografia Quebec**, Volume 43, no. 118, abril de 1999, p. 75-93.

DUARTE, A. **Heidegger, o filósofo da essência da técnica moderna**. 18.06.2022 http://www.unirio.br/institucional-1/cch/filosofia/Members/ecio.pisetta/OPT.Heidegger_filosofo_da_tecnica_moderna._I.pdf.

ECO, U. **Migração e Intolerância**. Trad. Eliana Aguiar e Alessandra Bonrruquer. Rio de Janeiro: Record, 2020.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, M. *"A época das imagens de mundo"*. Trad. Claudia Drucker. (The Age of the World Picture). LOVITT, W. **The Question Concerning Technology and others essays**. NY; London: Garland Publishing, 1977.

HEIDEGGER, M. *"A questão da técnica"*. HEIDEGGER, M. **Ensaios e conferências**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, M. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2018.

LEFF, H. **A aposta pela vida. Imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul**. Petrópolis: Vozes, 2016.

MARQUES, V. H. O. **Por uma poética do Habitar: Uma abordagem fenomenológica do Desenvolvimento**. 223f. 2020. Tese (Programa de Pós-Graduação de Doutoramento em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS.

MIGNOLO, W. D. **Habitar La frontera: sentir y pensar la descolonialidad** (Antología, 1999-2014). Barcelona, ES: CIDOB y UACJ, 2015.

MOREIRA, R. **Pensar e ser em geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico**. São Paulo: Contexto, 2008.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

SANTOS, R. L. "*Apresentação*". RAHMEIER, A. H. P.; et al (Orgs.) **Migrações, educação e desenvolvimento**: vol. 3: Convergências e reflexões. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019. [e-book]

THE NEW YORK TIMES. **How Britain Voted in the E.U. Referendum**, 2016. https://www.nytimes.com/interactive/2016/06/24/world/europe/how-britain-voted-brexit-referendum.html Acesso em 10/04/2022.

ZIMMERMAN, M. E. *"Heidegger's Confrontation With Modernity"*. ZIMMERMAN, M. E. **Technology, Politics, and Art Indiana Series in the Philosophy of Technology**. New York: Indiana University Press, 1990.

Un llamado a reubicar la educación teológica

La educación teológica se ha asociado tradicionalmente con seminarios aislados del mundo, donde los candidatos al ministerio religioso y otros estudian en relativo aislamiento. Abandonan sus hogares e iglesias y pasan a formar parte de comunidades diferentes a sus realidades, muchas veces herméticas, y acaban aprendiendo a pensar como ellos.

La educación teológica, sea en seminarios, universidades, cursos cortos en iglesias o incluso el estudio personal, debe apuntar a un aprendizaje y una enseñanza que respondan a los desafíos y potenciales que surgen de la migración masiva. La idea de abandonar la vida ordinaria y aislarse en busca de estabilidad, lejos de la realidad, está completamente desconectada del mundo en el que vivimos hoy, y esto de ninguna manera ayudará a las iglesias a responder a la crisis actual. Incluso porque la Iglesia no es ajena a la migración, sino todo lo contrario. El pueblo de Israel comenzó su vida como arameos errantes y el mismo Cristo se convirtió en migrante cuando, siendo un bebé, fue llevado por María y José a Egipto. Incluso su ministerio de enseñar y formar discípulos tuvo lugar en el camino, mientras viajaba de Galilea a Jerusalén. Estos discípulos luego se convirtieron en apóstoles que partieron por todo el mundo para establecer iglesias en diferentes lugares.

Este libro es una contribución inspiradora, que llega en un buen momento para discutir y reflexionar sobre la oferta actual de educación teológica a la luz de todos estos aspectos. Partiendo del contexto latinoamericano, en el que la migración es un factor importante en la vida de las iglesias y comunidades, este trabajo es, para la iglesia en general, un rico recurso de discernimiento, conocimiento y sabiduría para enfrentar los desafíos de manera informada y constructiva.

Mientras tanto, en muchas partes de la Comunión Anglicana, la educación teológica a veces tiene lugar en entornos universitarios y académicos alejados de la vida eclesiástica local. La presión sobre las instituciones para obtener certificación profesional y reconocimiento académico internacional significa que sus programas y los trabajos y publicaciones de su personal a menudo están orientados hacia estos objetivos en lugar de alentar la vida misionera de la iglesia local entre los inmigrantes y en otros frentes. Necesitamos salir de nuestros balcones para hacer teología en el camino.

ISBN: 978-65-85164-13-9
9 786585 164139