

La experiencia de Dios en los caminos de los migrantes

Roberto Marinucci | Jennifer V. Gómez Torres
Organizadores



LA EXPERIENCIA DE DIOS EN LOS CAMINOS DE LOS MIGRANTES



Brasilia – Bogotá
2026

SÉRIE ECUMENE

6. La experiencia de Dios en los caminos de los migrantes. Roberto Marinucci, Jennifer Victoria Gómez Torres (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2026.

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

4. La vida consagrada a través de los clamores de las migraciones forzadas. Conrado Zepeda Miramontes, Jorge Costadoat, María Eugenia Vázquez (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2024.

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

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

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

Roberto Marinucci • Jennifer Victoria Gómez Torres
Organizadores

LA EXPERIENCIA DE DIOS EN LOS CAMINOS DE LOS MIGRANTES



Brasilia – Bogotá
2026

Organización: Roberto Marinucci y Jennifer Victoria Gómez Torres
Revisión: Roberto Marinucci, Alix K. Blanco y Gerardo Cruz González
Ilustración y portada: Sergio Ricciuto Conte
Diagramación: Traço Diferencial
Coordinación de Producción Editorial: Roberto Marinucci

Comité Científico de la Serie Ecumene

Agnaldo Pereira de Oliveira Júnior
Cesar Kuzma
Conrado Zepeda Miramontes
Elizangela Chaves Dias
Jennifer Gómez Torres
Jorge Costadoat
Leonardo Agostini Fernandes
María Eugenia Vázquez
Maria Helena Morra
Marileda Baggio
Marilú Rojas Salazar
Paulo Ueti
Roberto Marinucci
Wellington Barros

Todos los derechos reservados.

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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

La Experiencia de Dios en los caminos de los migrantes [livro eletrônico]
/ organizadores Roberto Marinucci, Jennifer Victoria Gómez Torres ;
[ilustração Sergio Ricciuto Conte]. – Brasília, DF : Centro Scalabriniano
de Estudos Migratórios : Confederación Latinoamericana de Religiosos -
CLAR, 2026. – (Série ecumene ; 4)
PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-85775-45-8

DOI: <https://doi.org/10.61301/978-65-85775-45-8.2026.10.235p>

1. Antropologia 2. Emigração e imigração - Aspectos religiosos - Cristianismo 3. Fé (Cristianismo) 4. Migrações humanas 5. Mobilidade 6. Refugiados 7. Teologia 8. Teologia social 9. Transformação I. Marinucci, Roberto. II. Torres, Jennifer Victoria Gómez. III. Conte, Sergio Ricciuto. IV. Série.

26-402946.0

CDD-261

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia social 261

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

Publicación de la Editora

Con la colaboración de



**Centro Scalabriniano
de Estudos Migratórios**

SRTVN 702 – Conj. P – Ed. Brasília

Rádio Center – Sobrelojas 01/02

70719-900 Brasília / DF – Brasil –

Tel.: + 55 61 3327 0669

E-mail: csem@csem.org.br

www.csem.org.br



**Confederación Latinoamericana de
Religiosos – CLAR**

Calle 64, N° 10-45, 5° Piso

Apdo. Aéreo 56804

Bogotá D.C – Colombia

Tel.: + 57 (1) 9272889

WhatsApp: + 57 317 6450790

E-mail: clar@clar.org

www.clar.org



SOBRE LAS PORTADAS

El diseño de la portada y la contraportada destaca cuatro elementos principales: la obra plasma visualmente el viaje de quienes abandonan su tierra en busca de una nueva vida. Más que un desplazamiento geográfico, la imagen se centra en la experiencia interior y en el apoyo que sustenta al caminante. Estos son los puntos clave para entender la composición:

1. La travesía como cambio de color y de vida: La obra utiliza una estética geométrica y colores contrastantes para mostrar que el migrante ya no es el mismo cuando llega a su destino. Los matices cambian a lo largo del camino: la migración es una transformación subjetiva, en la que la persona “se reconstruye” con cada paso que da.

2. Lo sagrado en el camino: A la derecha, vemos figuras que hacen referencia a la Sagrada Familia (María, José y el niño Jesús), quienes también fueron refugiados. Su presencia junto a las familias modernas simboliza que la “experiencia de Dios” ocurre en el asfalto, en el polvo y en el camino compartido, y no solo dentro de los templos.

3. La red de apoyo y solidaridad: A la izquierda, unas manos se extienden ofreciendo pan, refugio y acogida. Esto representa la presencia divina en la práctica: diferentes manos y creencias que se unen para garantizar la dignidad humana. Donde hay solidaridad, está presente lo divino.

4. La memoria y el movimiento: En la cima, vemos sandalias y huellas que quedan atrás. El migrante lleva consigo su historia (el pasado), mientras que sus ojos y sus pies miran hacia el horizonte (el futuro). La curva que atraviesa la imagen sugiere un arco protector, pero también la difícil subida que muchos deben enfrentar para cruzar fronteras visibles e invisibles. En resumen: La portada nos invita a ver al migrante no como un “problema”, sino como alguien que vive una profunda experiencia espiritual de valentía, resistencia y esperanza.

Sergio Ricciuto Conte

ÍNDICE



INTRODUCCION / 9

La experiencia de Dios en los caminos de las personas migrantes

Jennifer Victoria Gómez Torres

Roberto Marinucci

1 MOVILIDAD HUMANA, TRADICIONES Y RESISTENCIA / 16

Revdo. Fr. Victor Hugo de Oliveira Marques, OSB-EA

2 LA DIÁSPORA BABILÓNICA: DE LA MOVILIDAD FÍSICA A LA MOVILIDAD TEOLÓGICA EN MEDIO DEL DOLOR / 43

Luiz Alexandre Solano Rossi

3 LO EXTRANJERO COMO ANTÍDOTO CONTRA LOS EQUÍVOCOS TEOLÓGICOS / 57

Rodolfo J. Lourenço

4 EL DIÁLOGO ENTRE JESÚS Y LA SAMARITANA (JUANARRATIVAN 4,1–42). Una lectura socioantropológica sobre la movilidad humana y las tradiciones religiosas / 76

Alexandre de Jesus dos Prazeres

5 MIGRACIÓN FORZADA Y ESPERANZA RELIGIOSA. Una aproximación teológica al fenómeno migratorio / 102

Jennifer Victoria Gómez-Torres

Juan Esteban Santamaría-Rodríguez

6 LA RELIGIOSIDAD Y SUS CAMBIOS EN LOS PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN DE LA VIDA DE LAS PERSONAS MIGRANTES. El caso de las mujeres hondureñas repatriadas con una discapacidad física / **138**

Roberto Marinucci

7 MIGRANDO LA FE. El fenómeno religioso en contextos de movilidad humana en América Latina / **162**

Génesis Sandoval Mondaca

8 ESPIRITUALIDAD SITUADA: AGENCIAS RELIGIOSAS INFORMALES ENTRE LAS MUJERES MIGRANTES FILIPINAS EN ALEMANIA / **183**

Davi de Carvalho Malheiros

9 DISCURSOS DE ODIO Y MOVILIDAD HUMANA: Hacia una Teología de la Acogida / **210**

Elena Romero Enríquez

PERFIL DE AUTORAS Y AUTORES / **232**

INTRODUCCIÓN



LA EXPERIENCIA DE DIOS EN LOS CAMINOS DE LAS PERSONAS MIGRANTES

Jennifer Victoria Gómez Torres
Roberto Marinucci

El presente volumen propone una lectura teológico-pastoral y socio-antropológica de la movilidad humana a partir de la categoría unificadora de la ***experiencia de Dios en el camino de las personas migrantes***. Desde diversas metodologías bíblicas, sistemático-pastorales, sociales y antropológicas, los artículos aquí reunidos muestran que la migración no es solo un fenómeno económico, político o jurídico, sino también un lugar teológico privilegiado donde se reconfiguran las imágenes de Dios, las prácticas de fe y las formas de hacer comunidad.

La movilidad se revela, así como metáfora y mediación del propio dinamismo de Dios, entendido por la teología de las migraciones como *Deus Migrator*, el Dios que sale de sí mismo, que cruza fronteras y acompaña a las personas en sus tránsitos, especialmente cuando estos están marcados por la precariedad, la vulnerabilidad y el desarraigo. Dios no tiene ni necesita pasaporte (Levitt, 2007a), por eso, como subrayó el Papa Francisco, acompaña fielmente a su pueblo:

Muchos emigrantes experimentan a Dios como compañero de viaje, guía y ancla de salvación. Se encomiendan a Él antes de partir y a Él acuden en situaciones de necesidad. En Él buscan consuelo en los momentos de desesperación. Gracias a Él, hay buenos samaritanos en el camino. A Él, en la oración, confían sus esperanzas. Imaginemos cuántas biblias, evangelios, libros de oraciones y rosarios acompañan a los emigrantes en sus viajes a través de desiertos, ríos y mares, y de las fronteras de todos los continentes. (Francisco, 2024)

Conforme a lo señalado por el Obispo de Roma, Dios no solo camina “con” su pueblo, sino también “en” su pueblo, al identificarse con todos aquellos que, con esperanza, cruzan fronteras — todo tipo de fronteras.

En diálogo con los desarrollos recientes de la teología de la migración, este número pone en el centro la subjetividad creyente y las prácticas concretas de las personas migrantes. No se trata únicamente de hablar “sobre” la migración desde fuera, sino de pensar con y desde quienes migran, reconociendo en sus relatos, silencios, resistencias y esperanzas una fuente de conocimiento teológico y pastoral. Esto está en consonancia con el núcleo duro del Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios (CSEM) de Brasília, que enfatiza y busca promover la agencia de las personas migrantes — ya sea en el nivel individual, comunitario o colectivo —, con el fin de superar el paternalismo, el asistencialismo y el victimismo.

En este sentido, al focalizar el universo de la movilidad humana desde la perspectiva de sus sujetos, la experiencia migratoria aparece como un proceso de desinstalación que afecta simultáneamente al cuerpo, a los vínculos, a las identidades y a las imágenes de Dios; un proceso que puede producir dinámicas de sujeción o de subjetivación (Mezzadra, Neilson, 2016) y conducir, desde una perspectiva religiosa, tanto a la crisis y a la sensación de abandono, como a una fe más depurada, universal y compasiva.

Este es uno de los focos prioritarios del presente volumen de la serie *Ecumene*, que busca analizar, entre otros aspectos, cómo el desplazamiento transforma la experiencia de Dios de las personas migrantes que poseen una cosmovisión religiosa. Estas llevan consigo al *Deus Migrator*, pero la relación con la trascendencia

es siempre moldeada y mediada por la interacción con el nuevo ambiente social de referencia y la comunicación con nuevos interlocutores — un ambiente no solo diferente, sino también, no pocas veces, hostil, sobre todo en el contexto actual (cf. Vila Freyer, 2024; Méndez-Fierros, Astudillo, 2023). Nuevos desafíos suscitan nuevas preguntas y, consecuentemente, nuevas respuestas, reconfigurando así la relación con la trascendencia, tanto en la dimensión institucional como en la personal y comunitaria.

Entre estos desafíos, cabe destacar las “situaciones-límite” que se vuelven cada vez más recurrentes en las jornadas de muchas personas migrantes y refugiadas en la actualidad. Se habla, con creciente frecuencia, de migraciones forzadas, migraciones de “supervivencia” (Betts, 2010) o “migraciones de crisis” (Moreira, Silva, 2025), producidas, sobre todo, por conflictos bélicos, genocidios, violaciones sistemáticas de derechos humanos, así como por las crecientes desigualdades sociales y la cada vez más grave crisis ecológica de origen antrópico (Martínez, Redín, Forero, 2024). Tampoco se pueden ignorar las “situaciones-límite” que enfrentan innumerables personas en tránsito, ni las graves violaciones sufridas por quienes intentan integrarse en los lugares de destino — tanto las personas recién llegadas, siempre deportables (De Genova, 2003), como las segundas y terceras generaciones, sistemáticamente relegadas a la condición de ciudadanas de segunda categoría.

Ante la generalizada hostilidad en los países de llegada — o de tránsito — y la frecuente indiferencia u omisión de los países de origen, la pertenencia religiosa se convierte en un recurso esencial para muchas de estas personas, que encuentran en su propia cosmovisión y en el apoyo de la comunidad religiosa una sólida herramienta para dar sentido a la realidad y enfrentar la adversidad cotidiana. Como afirma Peggy Levitt (2007b, p. 80-81), la religión trasciende las fronteras del espacio y “del tiempo, porque permite a los creyentes sentirse parte de una cadena de memoria, conectada con un pasado, un presente y un futuro”.

Es en este contexto que la Iglesia y la teología de las migraciones han subrayado, que las migraciones constituyen un “signo de los tiempos” que interpela a la teología a repensar sus

categorías fundamentales desde la perspectiva de quienes viven en tránsito. La reflexión reciente ha insistido en que, así como la Biblia narra a un Dios que camina con su pueblo, habita en tiendas, se hace extranjero y peregrino, también en las experiencias actuales de movilidad humana se hace visible un Dios en camino, solidario con quienes cruzan fronteras y sufren la violencia de las políticas migratorias restrictivas que les empujan a emprender trayectos migratorios irregulares e inseguros. La afirmación de Dios como *Deus Migrator* articula una comprensión trinitaria de la movilidad: el Padre como origen y horizonte del camino, el Hijo como aquel que migra hacia la condición humana en la Encarnación, y el Espíritu como fuerza que impulsa a salir de sí y a encontrarse con el otro más allá de las fronteras identitarias (cf. Baggio, 2008).

Desde esta perspectiva, la experiencia de Dios en la migración se configura en clave pascual: desplazamiento, pérdida y desarraigo se entrecruzan con nuevas formas de pertenencia, hospitalidad y reconstrucción de la esperanza. La literatura teológico-pastoral reciente propone comprender el camino migratorio a partir de polaridades como anticipación y decepción, hogar y extrañamiento, soledad y *communitas*, maldición y bendición, mostrando que en estas tensiones se juega una forma de “conocimiento personal” de Dios que supera los meros enunciados doctrinales. La teología pastoral y la sociología de la religión, por su parte, permiten reconocer cómo la fe se vive en la cotidianidad de los trayectos, en los gestos mínimos de cuidado, en los rituales adaptados y en las comunidades que se reconfiguran entre países de origen, tránsito y destino.

Es en esta “religión vivida” (*lived religion*; Cadge, Ecklund, 2007, p. 371) donde las personas migrantes, más allá de los inevitables condicionamientos externos, actúan como sujetos en un proceso de negociación práctica y simbólica entre sus propias cosmovisiones, las exigencias de la cotidianidad y el ambiente externo de referencia. Este proceso de negociación puede resultar tanto en el tránsito entre denominaciones religiosas como en la reinterpretación de los paradigmas de pertenencia denominacional o de relación con lo trascendente. Sea como fuere, se trata de un proceso de reconstrucción de la vida y de la esperanza.

Los autores que contribuyen en este volumen ofrecen una investigación teológica y socio-antropológica de gran calado. El volumen incluye, al inicio, algunos artículos de corte bíblico, que se centran sobre todo en el exilio de Babilonia y su impacto en la vida de las personas exiliadas, incluso en su relación con lo trascendente. *Víctor Hugo de Oliveira Marques* ofrece una reflexión sobre la relación entre la movilidad humana, la tradición y la resistencia, tomando como punto de partida el salmo 137. El autor pone de manifiesto cómo la “tradición” puede ser tanto una forma de rígida conservación que busca impedir cualquier tipo de cambio, frecuentemente al servicio de intereses políticos, como una forma de resistencia que busca preservar la identidad, denunciar violaciones y promover resignificaciones y cambios.

Luiz Alexandre Solano Rossi examina la experiencia del exilio babilónico como proceso de migración forzada que provocó importantes cambios teológicos en el seno de la tradición israelita: hoy, también —comenta el autor—, hay muchos exilios y muchas diásporas, frecuentemente acompañados de violaciones y sufrimientos, pero que también pueden generar respuestas innovadoras y creativas.

Siempre centrado en el Primer Testamento, *Rodolfo José Lourenço* analiza el papel del extranjero como clave hermenéutica para desactivar distorsiones teológicas y, sobre todo, idolátricas: la experiencia del exilio ayuda al pueblo judío a superar diferentes formas de idolatría — incluidas representaciones y narrativas idolátricas — en la constante búsqueda de fidelidad al Dios del Éxodo

Alexandre de Jesus dos Prazeres hace una lectura teológico-antropológica de Jn 4, 1–42 y lo asume como clave hermenéutica para reflexionar sobre movilidad humana y hospitalidad de migrantes, destacando, principalmente, la importancia del encuentro interreligioso y del reconocimiento intercultural, y ofreciendo pautas para la integración sociocultural y religiosa de migrantes y refugiados en las sociedades de acogida.

Juan Esteban Santamaría y Jennifer Gómez proponen un diálogo entre el fenómeno de las migraciones y el pensamiento de Ignacio Ellacuría entendiendo las migraciones como un *lugar-que-*

da-verdad que interpela tanto a las personas migrantes como a las sociedades de acogida.

Roberto Marinucci reflexiona sobre el papel y las transformaciones experimentadas en la religiosidad de mujeres hondureñas que retornaron con una discapacidad física tras sufrir un accidente en la ruta migratoria; el autor subraya la relevancia de la cosmovisión religiosa en la interpretación de dichos acontecimientos, con el propósito, también, de identificar las transformaciones producidas.

Desde un enfoque socio-antropológico, *Génesis Sandoval Mondaca* analiza el papel de la religión en contextos de movilidad humana en América Latina, poniendo el acento en cómo las personas migrantes trasladan, resignifican y reconstruyen sus creencias y prácticas religiosas a lo largo de sus trayectorias migratorias.

Davi de Carvalho Malheiros ofrece un análisis de las prácticas religiosas informales desarrolladas por mujeres migrantes filipinas en Alemania con el objetivo de comprender cómo la espiritualidad se articula como recurso de sentido, cuidado y agencia en contextos migratorios marcados por dispersión, precariedad y escasa mediación institucional.

Finalmente, *Elena Romero Enríquez* ofrece una reflexión sobre la proliferación de los discursos de odio y su impacto en las comunidades de acogida y en las mismas personas migrantes, señalando orientaciones para una respuesta pastoral a estos desafíos, a la luz del magisterio de la Iglesia, principalmente, del Papa Francisco y del Papa León XIV.

Deseamos a todas y todos una buena lectura.

Referencias bibliográficas

BAGGIO, Fabio. A diversidade na comunhão trinitária. Proposta de reflexão para uma “teologia das migrações”. **Concilium**, n. 328, p. 76–88, 2008.

BETTS, Alexander. Survival Migration: A New Protection Framework. **Global Governance**, v. 16, p. 361–382, 2010.

CADGE, Wendy; ECKLUND, Elaine Howard. Religion and Immigration: Current Research and Future Directions. **Annual Review of Sociology**, v. 33, p. 359–379, 2007.

De GENOVA, Nicolás. Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life. **Annual Review of Anthropology**, v. 31, p. 419–447, 2003.

LEVITT, Peggy. **God needs no passport**. Immigrants and the Changing Religious Landscape. New York: New Press, 2007a.

_____. Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. **Migración y desarrollo**, n. 1, p. 66–88, 2007b.

FRANCISCO. **Mensagem do Papa Francisco para o 110º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado**, 2024.

MARTÍNEZ, Lucía Pérez; REDÍN, Gabriel; FORERO, Jorge Enrique. Las reflexiones sobre la relación entre cambio climático y migraciones: perspectivas de gobernanza, securitismo y justicia. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, p. e321993, 2024. DOI: 10.1590/1980-858525038800032203.

MÉNDEZ-FIERROS H.; ASTUDILLO, RH. Representaciones sociales de racismo y exclusión social. Migraciones haitianas contemporáneas en América Latina. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 67, p. 161–176, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006710>

MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. **La frontera como método**. O la multiplicación del trabajo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2016.

MOREIRA, Julia Bertino; SILVA, João Carlos Jarochinski. Migrações de crise à luz da legislação migratória e de refúgio no Brasil contemporâneo. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 33, p. e332192, 2025. DOI: 10.1590/1980-85852503880003321.

VILAFREYER, Ana. ¿Paradigmas en conflicto? La creación y criminalización del migrante en tránsito en México. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, p. e321977, 2024. DOI: 10.1590/1980-85852503880003219.

1



MOVILIDAD HUMANA, TRADICIONES Y RESISTENCIA

Revdo. Fr. Victor Hugo de Oliveira Marques, OSB-EA

Introducción

El presente estudio analiza la relación entre la movilidad humana, la tradición y la resistencia, tomando como referencia el Salmo 137 y el contexto histórico del Exilio Babilónico. Este episodio, marcado por la ruptura territorial y la experiencia del desplazamiento forzado, ofrece un punto de vista privilegiado para comprender cómo las prácticas religiosas tradicionales pueden actuar como mecanismos de preservación de la identidad y de resistencia no violenta en situaciones de opresión. La pregunta que orienta esta investigación consiste en analizar de qué manera la tradición —a menudo asociada con la conservación, la inmovilidad o incluso el atraso— puede adquirir un nuevo significado como práctica activa de resistencia frente a los procesos de desterritorialización, asimilación cultural y pérdida de referencias comunitarias.

El estudio parte de la hipótesis de que la tradición, lejos de constituir un legado estático, se configura como un recurso dinámico que permite a los grupos subalternizados construir la memoria, mantener los vínculos comunitarios y generar formas de resistencia simbólica y cotidiana. En diálogo con Stuart Hall (1981), se comprende que la tradición puede, al mismo tiempo, “contener”

y “resistir”, funcionando como un espacio de negociación identitaria y de crítica social. El artículo se desarrolla en tres ejes: (i) un análisis exegético del Salmo 137 en su contexto histórico y sociopolítico; (ii) una reflexión conceptual sobre la tradición como práctica existencial y social, marcada por tensiones, límites y potencialidades; y (iii) la presentación de casos bíblicos y contemporáneos que evidencian la tradición como estrategia de resistencia no violenta en contextos de migración y opresión.

La conclusión señala que la tradición, cuando se vive de manera consciente y se le da un nuevo significado continuamente, va más allá de la mera preservación de las costumbres, convirtiéndose en un recurso fundamental para la supervivencia, la denuncia y la afirmación de la dignidad. En el contexto del exilio, prácticas como el sábado, las leyes alimentarias y la oración funcionaron como símbolos de una identidad portátil, revelando que la fidelidad a Dios y la preservación cultural no dependen del territorio, sino de la fuerza de la memoria y de la práctica comunitaria. Esta percepción sigue siendo relevante ante las migraciones contemporáneas, en las que la tradición se manifiesta como un tejido vivo de resistencia cultural, espiritual y política, capaz de sostener a los sujetos y las comunidades en medio de los desplazamientos, las fronteras y la violencia estructural.

1 Movilidad Humana y Exilio

Aunque gran parte de los textos bíblicos pueden leerse como una narrativa sobre la movilidad humana, la oración que se conserva en el Salmo 137 (136) revela, más allá de los impactos sociales del desplazamiento, una profundidad existencial y espiritual singular. Se trata de un salmo que expone de manera contundente los sufrimientos y las tensiones asociados a las movilidades forzadas provocadas por las dinámicas de colonización e imperialización. Por esa razón, constituye el punto de partida de esta reflexión.

A diferencia de otros salmos cuyo contexto histórico es menos explícito, el Salmo 137 contiene una referencia inequívoca: el exilio babilónico¹. La invasión de Judá por el rey Nabucodonosor

¹ “La primera deportación de los líderes y de parte del pueblo de Judá a Babilonia ocurrió en el año 598 a. C. Deportar y mestizar a los pueblos conquistados formaba

y la posterior destrucción de Jerusalén y de su Templo, en el año 586 a. C., representaron una crisis de profundas proporciones para el pueblo de Israel. Para una comunidad cuya vida religiosa estaba arraigada en el Templo y en la Tierra Prometida —llegando incluso a una cierta creencia “idolátrica”² en esos elementos—, la pérdida de esos referentes materiales y simbólicos significó no solo un colapso político y social, sino también una crisis de identidad de gran magnitud. La aparente derrota de *Yahweh* —el Dios de Israel— frente a Marduk, la deidad tutelar de Babilonia, intensificaba la sensación de desamparo teológico y de discontinuidad histórica.

En cautiverio, el pueblo se enfrentaba al reto de preservar su identidad en un entorno extranjero, hostil y culturalmente dominante. El exilio constituía un escenario de opresión política, militar y religiosa, en el que la asimilación cultural se presentaba como una amenaza constante. En este contexto, las prácticas religiosas, los relatos de memoria y las formas de vida comunitaria se convirtieron en elementos decisivos para resistir la erosión de la identidad y para mantener viva la esperanza en medio de la desposesión territorial.

1.1 Elementos exegeticos del Salmo 137 (136)

En general, podemos dividirlo en cinco partes³: [1] la escena inicial (vs. 1–2), [2] la crisis del cántico de Sión (vs. 3–4), [3] la

parte de los planes de dominación de la época. Pero, tras un levantamiento de quienes se habían quedado en Jerusalén, en el año 587 a. C., la ciudad fue saqueada por orden de Nabucodonosor, rey de los caldeos, y casi toda la población de Judá fue deportada, quedando así en el exilio, sin rey, sin templo y sin tierra (Jer 52).” (Martins Filho, Silva, 2024, p. 109).

² Los estudiosos sostienen que Jeremías 7:4 (“No confíen en palabras falsas, diciendo: Templo del Señor, templo del Señor, templo del Señor es este”) denuncia esa idolatría, en la que el pueblo veía al Templo como una garantía automática de protección divina. El Salmo 137, compuesto durante el exilio, refleja esta mentalidad al lamentar la pérdida de Jerusalén de manera tan intensa que sugiere una identificación de la presencia de Dios exclusivamente con el templo y la tierra, haciéndose eco de las críticas proféticas contra el sincretismo (Rinaldi, 2016; Martins, 2020; Gonzaga, Bustamante, 2025).

³ Mazzinghi (2023, p. 25, traducción nuestra) divide el salmo en solo tres partes: “... la primera estrofa (vv. 1–4) se centra en el pasado, marcado por la opresión; justo al comienzo del salmo aparece el recuerdo de Babilonia. La segunda estrofa (vv. 5–6) se centra en el presente: el recuerdo de Jerusalén está siempre vivo en el salmista. La tercera estrofa, por último (vv. 7–9), se centra en el futuro: el castigo que el salmista espera para sus enemigos”.

profesión de fe (vs. 5–6), [4] la oración (v. 7), [5] la bendición (vs. 8–9) (Martins Filho; Silva, 2024). La segunda y la tercera parte son las que nos interesan.

Hebreo (con vocalización)	Transliteración	Traducción literal al español
עַל־נְהָרוֹת בָּבֶל נָשָׁם יִשְׁבְּנו גַּם־ בְּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת־צִיּוֹן	<i>Al-naharot Bavel, sham yashavnu, gam bachinu, be-zachreinu et-Tsiyyon.</i>	A orillas del río Babilonia, allí nos sentamos y también lloramos al recordar a Sion.
עַל־עֲרָבִים בְּתוֹכָהּ תְּלִינוּ בְּנִירוֹתֶינוּ	<i>Al-aravim betochah, talinu kinnoroteinu.</i>	En los sauces que hay en medio, colgamos nuestras arpas.
כִּי־נָשָׁם שְׂאֵלוֹנוּ שׁוֹבֵינוּ דְּבָרֵי־ שִׁיר וְתוֹלְלֵינוּ שְׂמֵחָה שִׁירֵנוּ לָנוּ מִשִּׁיר צִיּוֹן	<i>Ki sham she'elunu shovenu divrei-shir, ve-tolaleinu simchah, shirulanu mi-shir Tsiyyon.</i>	Allí, nuestros captores nos pidieron canciones, y nuestros opresores, alegría: “Cántennos uno de los cánticos de Sion”.
אֵיךְ נָשִׁיר אֶת־שִׁיר־יְהוָה עַל אֲדָמַת נֶכֶךְ	<i>Eich nashir et-shir Adonai al admát nechar?</i>	¿Cómo cantaremos el cántico del Señor en tierra extraña?
אִם־אֶשְׁכַּחךָ יְרוּשָׁלַם תִּשְׁכַּח יְמִינִי	<i>Im eshkachech Yerushalayim, tishkach yemini.</i>	Si te olvido, oh, Jerusalén, que mi mano derecha se olvide de mí.
תִּדְבַק־לְשׁוֹנִי לְחִפִּי אִם־לֹא אֲזַכְּרֶיךָ אִם־לֹא אֲעֲלֶה אֶת־ יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שְׂמִיחָתִי	<i>Tidbak leshoni lechiki im lo ezkarechi, im lo a'aleh et Yerushalayim al rosh simchati.</i>	Que se pegue mi lengua al paladar si no me acuerdo de ti, si no pongo a Jerusalén por encima de mi mayor alegría.
זָכַר יְהוָה לִבְנֵי אֱדוֹם אֶת יוֹם יְרוּשָׁלַם הָאֲמָרִים עָרוֹ עָרוֹ עַד־ הַיְסוֹד בָּהּ	<i>Zekhor Adonai livnei Edom et yom Yerushalayim, haomrim: “Aru, aru ad ha-yesod bah.”</i>	Acuérdate, Señor, de los hijos de Edom, que el día de Jerusalén decían: “¡Arrasena, arrasena hasta los cimientos!”
בַּת־בָּבֶל הַשְׁדוּדָה אֲשֶׁרִי שְׂיִשְׁלֵם־לָךְ אֶת־גְּמוּלְךָ שְׂגַמְלֶתִי לָנוּ	<i>Bat Bavel ha-sh'dudah, ashrei she-y'shallem lach et gemulech she-gamalt lanu.</i>	Hija de Babilonia, devastada, feliz aquel que te pague según lo que nos hiciste.
אֲשֶׁרִי נְשִׂיאָהֶז וְנִפְצָ אֶת־עַלְלִיךָ אֶל־הַסֶּלַע	<i>Ashrei she-yo'chez venifetz et olalayich el hasela.</i>	Feliz aquel que agarre a tus hijitos y los haga pedazos contra la roca.

La segunda parte del salmo, denominada aquí “la crisis del cántico de Sión”, expresa el lamento del exiliado ante la exigencia de alegría por parte de sus dominadores: “... pues los

que nos llevaron cautivos nos pedían (שָׁאֲלוּנוּ)⁴ canciones, y nuestros opresores querían que estuviéramos alegres, diciendo: ‘Cántennos uno de los cánticos de Sión’. Pero, ¿cómo podríamos entonar un cántico al Señor en tierra extraña?” (Sl 137, 3–4)⁵. La escena revela la tensión entre el recuerdo de Sión y la experiencia concreta del desplazamiento forzado. Aunque las relaciones entre los hebreos y los babilonios no parecen haber estado marcadas por una violencia cotidiana extrema —muchos exiliados prosperaron económicamente y algunos ni siquiera deseaban regresar a Jerusalén—, la opresión adoptaba, sobre todo, formas culturales, simbólicas y teológicas (Raguer, 1998; Mazzinghi, 2023).

Se trata, por lo tanto, de un caso en el que el impacto del éxodo no se manifiesta principalmente en el ámbito socioeconómico, sino en la dimensión existencial y espiritual. La desterritorialización no condujo necesariamente a la miseria material, pero produjo una herida profunda en la relación del pueblo con su identidad, su memoria y su Dios. Como señala Mazzinghi (2023, p. 26, traducción nuestra), “Tierra extranjera, pueblo de opresores, pero la vida sigue en Babilonia y no es tan mala así. Sin embargo, hay exiliados que no se resignan a la pérdida de su patria: su llanto es un llanto de dolor, pero de ese dolor que nunca se rinde. El monte de Sión permanece en el corazón de sus recuerdos”⁶. El exilio, por lo tanto, no es solo un desplazamiento geográfico, sino una desorientación ontológica: lejos de su tierra, el pueblo siente que ya no tiene un lugar en el mundo, y esa sensación repercute directamente en su relación con *Yahweh*.

La motivación de los babilonios al solicitar cánticos hebreos sigue siendo incierta, ya que el salmista no la explica explícitamente. Mazzinghi (2023, p. 26) sugiere que no se trataba de sadismo ni de

⁴ El verbo שָׁאֲלוּ (sha al), en contextos de asimetría de poder, como es el caso del salmo 137, podría traducirse como “exigir”.

⁵ Para los textos bíblicos, utilizaremos la traducción Nova Almeida Atualizada (naa). (**Nota do tradutor:** Las traducciones se realizaron a partir de la versión en portugués.)

⁶ **Nota del traductor:** En portugués, “Terra estrangeira, povo de opressores, mas a vida continua na Babilônia e não é tão ruim assim. No entanto, há exilados que não se conformam com a perda de sua pátria: seu choro é um choro de dor, mas daquela dor que nunca se rende. O monte de Sião permanece no coração de suas lembranças”

burla —como en contextos históricos de violencia extrema—, sino de una invitación sutil, casi seductora, que buscaba normalizar la vida en el exilio: “Aquí no están tan mal; traten de estar alegres; celebren aquí su culto; su pasado ya no existe; su presente está aquí con nosotros”. La seducción imperial, en este caso, no se lleva a cabo mediante la fuerza bruta, sino a través del intento de borrar la memoria y reconfigurar la identidad.

Para el pueblo hebreo, sin embargo, la experiencia de *Yahweh* estaba intrínsecamente ligada a la tierra y al Templo, aunque esto tuviera, en última instancia, un carácter idólatra, como denunció Jeremías. Los cánticos de Sion no eran meras expresiones litúrgicas, sino símbolos de la presencia divina y de la promesa de la tierra. Cantar en territorio extranjero podría interpretarse como una relativización de esa promesa o, peor aún, como un reconocimiento de Babilonia como nueva patria. La fe israelita no se concebía como una abstracción desvinculada del espacio; la tierra era parte constitutiva de la alianza. Por lo tanto, alegrarse en Babilonia equivaldría, desde un punto de vista teológico, a admitir la victoria de los ídolos y a traicionar al Dios de los padres. Ante esto, la invitación babilónica podía parecer una tentación peligrosa, cuya aceptación implicaría no solo la pérdida de la identidad, sino la ruptura misma de la fidelidad a *Yahweh*.

1.2 La actualidad del salmo

Si dejamos de lado los particularismos históricos, el relato del Salmo 137 ofrece una referencia valiosa para comprender lo que significa profesar la fe en tierras extranjeras. Aunque los exégetas coinciden en que los hebreos no sufrieron maltratos sistemáticos en Babilonia, el salmista describe un dolor de otra índole, que va más allá del bienestar social: la pérdida del sentido de pertenencia. La relación entre un pueblo y su tierra no se rige por una lógica meramente geográfica, como si la sustitución de un territorio por otro no implicara rupturas profundas. En este sentido, la oración que se conserva en el Salmo 137 revela la complejidad de la movilidad humana, especialmente en el caso de los migrantes que se ven obligados a abandonar su tierra. Es esta dimensión la que queremos explorar con mayor detenimiento.

Esta realidad sigue vigente para innumerables migrantes que, por razones ajenas a su voluntad —guerras, desigualdades económicas, injusticias climáticas, entre otras—, se ven obligados a abandonar su tierra. A diferencia de Abraham, muchos pueblos son “llamados” a salir no por una promesa de bendición, sino por la necesidad de sobrevivir. Con el agravamiento de las crisis climáticas, intensificadas por el modelo de desarrollo moderno, crece el número de personas que se desplazan para escapar de situaciones extremas. Son los llamados “refugiados climáticos”⁷, cuya experiencia se asemeja, en muchos aspectos, al dolor del exilio bíblico.

El salmista, sin embargo, ofrece una intuición fundamental sobre la relación entre el exilio y la experiencia de fe. En los versículos 5 y 6 encontramos una especie de juramento de fidelidad: “Si me olvido de ti, oh Jerusalén, que se seque mi mano derecha. Que se me pegue la lengua al paladar, si no me acuerdo de ti, si no prefiero Jerusalén a mi mayor alegría” (Sal 137, 5–6). En otras palabras, aunque se pierda la presencia física de Sión, sigue existiendo la posibilidad —y la responsabilidad— de recordar a Sión. La memoria se convierte, así, en un espacio de pertenencia y fidelidad. Este recurso no es exclusivo del salmista ni del pueblo hebreo; se trata de un mecanismo muy extendido en el mundo antiguo y que aún hoy está presente en las comunidades desplazadas.

El salmista, por lo tanto, asume un compromiso exigente: se niega a poner en juego su fe mediante el silencio o la adaptación acrítica. Prefiere el sacrificio simbólico de sustituir Jerusalén por Babilonia, aunque en esta última sus condiciones materiales pudieran ser más favorables. La memoria se convierte en un símbolo de resistencia y en una lucha contra la pérdida de sentido e identidad. La preservación de las experiencias originarias —como expresión de compromiso y fidelidad— se manifiesta socialmente a través de prácticas que llamamos “tradición”. En este contexto, la tradición funciona como un mecanismo simbólico y social de vinculación con experiencias que ya no están físicamente presentes. A través de ella, los migrantes pueden mantener, de

⁷ Aunque el término “refugiado climático” (*environmental refugees*) no es un concepto oficial, y mucho menos una categoría reconocida internacionalmente, fue utilizado por primera vez por el ambientalista egipcio Essam El-Hinnawi (1985).

manera auténtica, sus vínculos con las raíces religiosas, culturales y espirituales de su tierra y de su fe.

2 La memoria como tradición

El recuerdo evocado en el Salmo 137 —ese rechazo visceral a olvidar a Sión— no se limita a ser un recuerdo individual o una nostalgia poética; se convierte en tradición. Lo que hace el salmista al transformar su dolor en una memoria ritualizada es exactamente lo que innumerables comunidades, a lo largo de la historia, han hecho ante el exilio, la violencia y la desterritorialización. Cuando se pierde la tierra, cuando se destruye el espacio sagrado o cuando la movilidad forzada rompe los lazos concretos, la memoria se convierte en práctica, gesto, rito, disciplina. Al igual que en el exilio babilónico, las comunidades marginadas, diásporas o amenazadas encuentran en la tradición —es decir, en la memoria convertida en forma de vida— una forma de resistir, preservar su dignidad y afirmar su existencia frente a sistemas que intentan borrarlas.

Antes de continuar, es necesario definir qué se entiende por “tradición”, un término cuyo amplio significado y presencia en múltiples áreas del conocimiento hacen que su uso sea complejo. Engler (2022) llega incluso a sugerir que se evite el uso de este concepto, dada su polisemia. En general, el término “tradición” puede referirse tanto al ámbito de las prácticas humanas —fiestas folclóricas, rituales, costumbres regionales— como al ámbito teórico, como es el caso de la tradición filosófica. En el primer sentido, se acerca a una racionalidad práctica, vinculada a la cultura y a la moral; en el segundo, se relaciona con una racionalidad más especulativa, asociada a doctrinas, sistemas de pensamiento y formulaciones dogmáticas.

Etimológicamente, el término derivado del latín *traditio*, compuesto por *trans* (más allá de, a través de) y *datus* (dado, entregado), que forman el verbo *trans-dare*, “entregar por completo”, “transmitir” (Rodríguez, 1996). En la Antigua Roma, el término *traditio* tenía un uso jurídico específico, que se refería a la entrega material de bienes —*per manus traditae glabae*— o a la transferencia de autoridad y derechos —*imperium navium... tradidisti*—. Sin

embargo, el término también se refería a la transmisión de ideas, enseñanzas, normas y valores, y podía referirse tanto al contenido transmitido —*ita nobis maiores nostri tradiderunt*— como al acto de transmitir —*pugnae memoriam posteris tradere*— (Shils, 1981; Giddens, 2002; Coutinho, 2005). La falta de registros escritos en muchas culturas antiguas le confería a la memoria un papel central en la preservación cultural.

Esta relación entre la memoria y la transmisión es anterior al universo judeocristiano. Los manuscritos védicos —textos fundamentales del hinduismo, que datan de entre los siglos XVI y IV a. C.— ya enfatizaban la importancia de la recitación correcta de los himnos y mantras para garantizar la continuidad del conocimiento (Gonda, 1975). La misma preocupación aparece en el manuscrito semítico conocido como דְּבָרִים (*Devarim*), o el Deuteronomio, del siglo VII a. C., que ordena: “Estas palabras... enseñarás a tus hijos... cuando estés sentado en tu casa, cuando vayas por el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes” (Dt 6,6–7). En las sociedades arcaicas, esta dinámica también se manifestaba en la transmisión de los mitos, a cargo de los contadores de historias —rapsodos, poetas, narradores— que desempeñaban un papel esencial en el mantenimiento de la memoria colectiva (Spicher, 2019).

En el ámbito antropológico, Vansina (1969, p. 19, traducción nuestra) definió la tradición como “testimonio verbal [...] declaraciones relatadas sobre el pasado”, es decir, discursos memorizados que remiten a un pasado al que no se puede acceder mediante la experiencia directa. Sin embargo, no toda afirmación sobre el pasado constituye una tradición: los rumores o la información reciente no son tradiciones, sino noticias. Según Vansina (1969), la tradición no surge de la intención consciente del informante ni de un interés historiográfico; surge por necesidad social, como una forma de continuidad.

Para que este testimonio se convierta en tradición, debe pasar por lo que Vansina (1969, p. 21, traducción nuestra) denomina “cadena de transmisión”, cuya base es la oralidad: alguien escucha un relato, se lo repite a otra persona, quien a su vez se lo transmite a una tercera, y así sucesivamente. Cada informante se convierte en un eslabón de esa cadena, hasta que, en algún momento, el

testimonio queda plasmado por escrito. El prototestimonio inicial, por lo tanto, solo se convierte en tradición cuando se comparte y se transmite, constituyendo una memoria colectiva que trasciende al individuo.

Desde una perspectiva sociológica y etnográfica, la tradición es el conjunto de costumbres, comportamientos, creencias y normas que se transmiten de generación en generación, lo que garantiza la continuidad de una cultura o un sistema social. Expresa la forma en que una comunidad organiza su experiencia temporal y espacial⁸, vinculando el pasado y el presente (Giddens, 1991). Puede funcionar como un “refugio” simbólico, en el que los grupos encuentran reconocimiento y sentido de pertenencia, o como un vínculo sincrónico entre los actores y su pasado en una comunidad diacrónica (Grieve, Weiss, 2005).

Aunque las tradiciones se arraigan en la memoria y en la tradición oral —pues estas llegan a los estratos más profundos del pasado—, no siempre es fácil preservarlas al entrar en contacto con otras culturas. Para marcar los límites de su identidad y garantizar la continuidad, muchas comunidades recurren a la cultura material, especialmente a la escritura. El registro escrito permite establecer una distancia temporal entre el lector y el texto, lo que ofrece una perspectiva histórica y resalta los elementos que se consideran esenciales (Giddens, 1991).

2.1 El límite de la tradición

El papel de la tradición en la sociedad es intrínsecamente dialéctico: puede tanto consolidar y perpetuar estructuras de poder y opresión como servir de herramienta de resistencia y transformación social. Sin embargo, la aparente antigüedad de las tradiciones suele ser una construcción. El sentido común tiende a suponer que las tradiciones tienen raíces milenarias, pero muchas de ellas fueron “inventadas” en períodos relativamente cortos, con

⁸ Estudiosos como Jacobs, Barry y Eckstorm han distinguido entre tradiciones del tiempo y tradiciones del espacio: las primeras son aquellas tradiciones que están directamente relacionadas con su longevidad y que han sobrevivido a varias generaciones, independientemente del lugar donde surjan; y las segundas, aquellas que provienen de comunidades muy específicas y no se dan de manera generalizada (Bronner, 2000).

fines políticos, culturales o de identidad. Este carácter construido pone de manifiesto la dimensión instrumental de la tradición, que puede movilizarse en el presente para legitimar poderes, reforzar jerarquías o forjar identidades colectivas.

Contrariamente a las previsiones sociológicas clásicas —como las de Cândido Procópio Ferreira de Camargo en la década de 1960⁹—, el tema de la tradición ha vuelto a ocupar un lugar central en los debates contemporáneos (Micheloto, 2008; Armstrong, 2001). En medio del avance del desarrollo económico, el optimismo tecnocientífico y los debates sobre la posmodernidad, la tradición resurge como una categoría relevante en los ámbitos político, cultural, social y religioso. Armstrong (2001, p. 10) señala que “a mediados del siglo XX se creía que el secularismo era una tendencia irreversible y que la fe nunca más desempeñaría un papel importante en los acontecimientos mundiales”. El resurgimiento de la tradición es visible incluso en los discursos de los medios de comunicación, donde a menudo se la evoca como fundamento identitario o moral.

En este contexto, los grupos conservadores —tradicionalistas y fundamentalistas¹⁰— se han apropiado de las creencias religiosas tradicionales para utilizarlas como justificaciones absolutas contra cualquier forma de innovación o cambio cultural (Engler, 2022). Estos grupos, a los que Panasiewicz (2008) denomina “antihermeneúticos”, tienden a rechazar los procesos interpretativos e históricos, y defienden una verdad suprahistórica capaz de juzgar a otras tradiciones (Engler, 2022)¹¹. En su forma más radical, el

⁹ En la década de 1960, sociólogos de la religión, como Ferreira Camargo, identificaron un proceso de “destradicionalización”, con una amplia migración de poblaciones, generalmente campesinas, hacia zonas sometidas a la urbanización y la industrialización (Micheloto, 2008).

¹⁰ “Los primeros en utilizarlo fueron los protestantes estadounidenses quienes, a principios del siglo XX, comenzaron a llamarse a sí mismos ‘fundamentalistas’ para distinguirse de los protestantes más ‘liberales’, quienes, en su opinión, distorsionaban por completo la fe cristiana. Querían volver a las raíces y destacar lo ‘fundamental’ de la tradición cristiana, que identificaban con la interpretación literal de las Escrituras y la aceptación de ciertas doctrinas básicas. Desde entonces, el término ‘fundamentalismo’ se aplica a los movimientos reformistas de otras religiones” (Armstrong, 2001, p. 10).

¹¹ “El individualismo de la modernidad no podía, naturalmente, encontrar utilidad para la noción de tradición dentro de su propio esquema conceptual, salvo como una noción adversaria; por lo tanto, la abandonó espontáneamente a los burkeanos quienes, fieles a la propia lealtad de Burke, intentaron combinar, en política, la adhesión a una

fundamentalismo puede legitimar actitudes fanáticas o incluso prácticas violentas¹² (Panasiewicz, 2008). Tanto los tradicionalistas como los fundamentalistas se construyen una imagen de sí mismos basada en la autenticidad absoluta, considerándose depositarios de la tradición “más original” y adoptando una visión apocalíptica del conflicto entre el bien y el mal¹³, como si la batalla final estuviera siempre a punto de estallar. En este marco conceptual, la antigüedad y la perennidad son categorías distintas, y la tradición se asocia con la segunda (Engler, 2022; Panasiewicz, 2008).

El hito fundacional del pensamiento tradicionalista moderno suele atribuirse a la obra *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790), de Edmund Burke. En ella, Burke responde a los fundamentos ilustrados de la Revolución Francesa y formula una crítica que se convertiría en un referente para el pensamiento conservador. Su razonamiento parte de la convicción de que el ser humano forma parte de un orden natural establecido por Dios y consolidado por la experiencia histórica. Por lo tanto, cualquier cuestionamiento al modelo monárquico o cualquier reivindicación de que el gobernante sea elegido por el pueblo sería ilegítimo, ya que dependería de los límites de la razón individual. Después de Burke, autores como Louis-Gabriel-Ambroise (Vizconde de Bonald), Félicité de La Mennais y Joseph de Maistre profundizaron y difundieron este pensamiento conservador (Coutinho, 2005; Shils, 1981).

concepción de la tradición que justificara la revolución oligárquica de la propiedad de 1688 y, en economía, la adhesión a la doctrina y a las instituciones del libre mercado. La incoherencia teórica de esta mala combinación no le privó de utilidad ideológica. El resultado, sin embargo, fue que los conservadores modernos están, en su mayoría, comprometidos con la conservación únicamente de las versiones más antiguas y no de las más recientes del individualismo liberal. Su propia doctrina fundamental es tan liberal y tan individualista como la de los autoproclamados liberales” (McIntyre, 2001, p. 373, traducción nuestra).

¹² “Los fundamentalistas no dudan en fusilar a fieles dentro de una mezquita, matar a médicos y enfermeras que trabajan en clínicas de aborto, asesinar a sus presidentes e incluso derrocar a un gobierno fuerte. Quienes cometen tales atrocidades constituyen una pequeña minoría; sin embargo, incluso los fundamentalistas más tranquilos y ordenados resultan desconcertantes, pues parecen reacios a muchos de los valores más positivos de la sociedad moderna.” (Armstrong, 2001, p. 9)

¹³ “Los fundamentalistas cristianos rechazan los descubrimientos de la biología y la física sobre los orígenes de la vida y afirman que el Libro del Génesis es científicamente exacto en todos sus detalles.” (Armstrong, 2001, p. 9)

3 Tradición y resistencia

El análisis anterior puso de manifiesto que la tradición es un campo de disputa: puede ser apropiada por discursos conservadores y fundamentalistas para reforzar estructuras de poder, pero también puede ser reinterpretada como un espacio de memoria, crítica y reinención. Es precisamente en este segundo horizonte donde se inserta la presente sección. Si, por un lado, la tradición puede cristalizar identidades rígidas, por otro, puede convertirse en un recurso vital de resistencia, especialmente para los grupos que sufren desplazamientos, marginación o violencia simbólica.

Las tradiciones están intrínsecamente ligadas a los valores y las prácticas colectivas; no se limitan a relatos del pasado, sino que también implican la transformación de las prácticas actuales. Este “compromiso” se manifiesta en la práctica de las virtudes, lo cual establece el vínculo práctico entre las generaciones. Así, la tradición puede entenderse como una “reacción activa ante el pasado”, al reintroducirlo en las prácticas de las generaciones futuras; es “un compromiso y un deber para con la comunidad que existió en el pasado, existe en el presente y seguirá existiendo” (Grieve, Weiss, 2005, p. 11, traducción nuestra). Como hemos visto, esta reacción puede adoptar formas reaccionarias —como en el tradicionalismo— o puede convertirse en un movimiento de resistencia.

3.1 Las tradiciones como condición existencial-histórica

Para comprender cómo las tradiciones se vuelven fundamentales en los procesos de resistencia, resulta útil recurrir a las intuiciones hermenéuticas de Gadamer. Según él, “son los prejuicios no percibidos los que, con su dominio, nos hacen sordos a lo que dice la tradición” (Gadamer, 2015, p. 359). Por lo tanto, la tradición debe entenderse en su forma más originaria, evitando tanto los prejuicios que la rechazan como los excesos que la absolutizan. Esta postura presenta la tradición como una condición humana y existencial innegable —algo que el propio salmista expresa al afirmar: “Si te olvido, oh Jerusalén, que se olvide mi mano derecha”—.

Gadamer profundiza en esta interpretación al afirmar:

En nuestra actitud constante hacia el pasado, lo que realmente está en juego no es el distanciamiento ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario, siempre nos encontramos inmersos en la tradición, y no se trata de una inmersión objetiva, como si lo que la tradición nos dice pudiera considerarse extraño o ajeno; siempre se trata de algo propio, de un modelo y una influencia, un reconocerse a sí mismos en el que nuestro juicio histórico posterior no verá tanto un conocimiento, sino una transformación espontánea e imperceptible de la tradición. (2015, p. 374)

La tradición, por lo tanto, no es un dato objetivo ni externo: es una condición histórico-existencial. No elegimos nuestra tradición —como hacen los tradicionalistas al seleccionar los elementos que les convienen— y tampoco tenemos el derecho de simplemente olvidarla. Somos, en gran medida, lo que una tradición nos ha permitido ser. Reconocerla forma parte de nuestra autocomprensión.

Por eso, Gadamer afirma que la tradición nos vincula no solo a lugares físicos, sino a las condiciones que conforman nuestra persona y nuestra experiencia de fe: “el sentido de pertenencia [...] se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores” (Gadamer, 2015, p. 390). La tradición expresa nuestra “situación”, es decir, nuestra condición como individuos y como comunidad. Esta situación no se limita a un momento histórico específico; se trata de una comprensión de uno mismo que nunca se agota, ya que siempre escapa a nuestros intentos de control.

Pertenecemos a la tradición —y no al contrario— como condición existencial en el mundo. Es precisamente en este sentido que la tradición se erige como resistencia. Se le puede dar un nuevo significado y utilizarla como herramienta táctica y simbólica en la lucha por la supervivencia, la dignidad y la autonomía de los grupos marginados. En el caso del Salmo 137, esto se hace evidente: el Cántico de *Yahweh* no puede entonarse en tierra extranjera porque no existe una “situación” que lo permita. Olvidar Jerusalén equivaldría a perder partes de uno mismo, como si poco

a poco le arrancaran fragmentos de su identidad. La tradición, por lo tanto, no es solo nostalgia: es una forma de mantenerse íntegro ante la ruptura.

3.2 Resistencia

A partir de la comprensión de que la tradición constituye una condición histórico-existencial, es posible percibir cómo se convierte en una práctica concreta de resistencia. La cultura popular, como señala Santos (2007), opera en un doble movimiento: es a la vez contenida y resistente. Mientras que la cultura dominante busca cooptar, neutralizar o “contener” las expresiones culturales subalternizadas, estas responden con creatividad, reinención y persistencia, transformándose de objetos pasivos en agentes activos en la lucha social. En este sentido, la reflexión de Ortega y Gasset (1966a, p. 225, traducción nuestra) resulta esclarecedora: “Las mismas fuerzas que hoy se oponen a la resistencia para que lo olvidado vuelva a ser consciente deben haber sido las que en otro tiempo produjeron el olvido”. En otras palabras, las mismas razones que desmovilizaron a los pueblos de sus tierras —por ser considerados culturalmente inferiores o económicamente irrelevantes— se convierten en el fundamento de su resistencia.

Los pueblos con tradiciones peculiares rara vez reciben el mismo reconocimiento que aquellos que se ajustan a la *corriente dominante*. El desprecio hacia sus prácticas culturales, sumado a las exigencias del mercado global, genera marginación y verdaderos focos de indignancia. Es en este contexto donde la tradición surge no como nostalgia o añoranza, sino como una práctica original y profunda de resistencia. Ortega y Gasset (1966b, p. 390) describe esta fuerza creativa al afirmar que la originalidad práctica del héroe consiste en resistirse a lo habitual, reinventándose continuamente. Vivir fuera de su realidad —como les ocurre a los migrantes, a las personas desplazadas y a las comunidades racializadas— exige esa reinención constante. El dolor de la pérdida y el riesgo del olvido se vuelven parte de la vida cotidiana, y la tradición se convierte en el último vestigio de dignidad, una forma de seguir vivo y presente incluso fuera del territorio físico.

Esta dinámica se observa en diversos contextos. En Brasil, las religiones de origen africano constituyen un ejemplo emblemático. Sus prácticas no son meros “purismos tradicionales”, sino expresiones de lucha, creatividad y resistencia racial. Como señala Bastide (1960, p. 24), “cada sincretismo tiene su propia originalidad y su propia lucha”. Las letanías de San Benito, las congadas, la capoeira y otras expresiones culturales conservan, en el exilio forzado de la diáspora africana, recuerdos de reinos, cosmologías e identidades que el colonialismo intentó borrar. El sincretismo, lejos de ser una concesión, es una estrategia de supervivencia.

Entre los pueblos indígenas de la Amazonía, la tradición también se convierte en un instrumento de resistencia territorial y cultural. La preservación de los conocimientos ancestrales, el uso de tecnologías para registrar rituales y las iniciativas de mapeo territorial son formas de hacer frente a la deforestación y la urbanización. El debate sobre el “Marco Temporal” en Brasil pone de manifiesto cómo se recurre a la tradición para reivindicar derechos y denunciar injusticias. De manera similar, las comunidades quilombolas preservan su herencia cultural a través de la agricultura tradicional, las fiestas religiosas y la organización comunitaria. Entre los pueblos Sami de Escandinavia, la preservación de la lengua y el pastoreo de renos constituyen un pilar de su identidad frente a la modernización forzada y el cambio climático (Brasil, 2023; Fundo Brasil, 2021; Perfetto, 2021).

La resistencia también se manifiesta a través de rituales, narrativas orales y representaciones sociales. Los movimientos sociales utilizan las narrativas para revelar contradicciones estructurales y construir una estética propia. El uso de los medios audiovisuales por parte del MST, por ejemplo, crea una tradición cultural y política deliberadamente orientada a la formación crítica. La protesta, con sus símbolos y rituales, trasciende la reivindicación inmediata: se convierte en praxis política, performance simbólica y ejercicio del futuro. Los episodios, nada infrecuentes, de represión contra estas manifestaciones demuestran que el poder dominante reconoce la amenaza simbólica —y no solo física— de estas prácticas (Lima, 2012).

En este contexto, el Campamento Tierra Libre (ATL) constituye una de las expresiones más significativas de la creación contemporánea de rituales de resistencia. Desde 2004, el ATL se ha convertido en la mayor movilización indígena del país, transformando a Brasilia en un escenario de afirmación de la identidad y de crítica al Estado. Al ocupar la Esplanada de los Ministerios con pinturas corporales, cantos, bailes y rituales, los pueblos indígenas no solo protestan: llevan a cabo un acto performático que subvierte la lógica del poder. Esta interpretación de la tradición es, al mismo tiempo, una ocupación y una reivindicación. En lugar de someterse a los protocolos políticos occidentales, imponen su propio lenguaje y sus propios gestos, obligando a la sociedad y al Estado a enfrentarse a la presencia viva de cosmologías que la historia oficial ha intentado invisibilizar.

La represión violenta de estas manifestaciones confirma que el poder dominante es consciente del poder simbólico de la tradición. El ritual de resistencia se considera una afrenta al orden, precisamente porque revela que la tradición —lejos de ser estática— es un recurso político, cultural y espiritual capaz de sustentar la vida y denunciar la injusticia.

4 Resistencia no violenta

La reflexión anterior ha demostrado que la tradición, como condición histórico-existencial y práctica performativa, constituye uno de los recursos de resistencia más profundos para las comunidades sometidas a la violencia, el desplazamiento forzado o la marginación. En el caso del exilio babilónico, esta dinámica se hace particularmente evidente. El exilio babilónico, uno de los acontecimientos más traumáticos y teológicamente desafiantes de la historia de Israel, no provocó la asimilación ni el colapso de la identidad judaica. Por el contrario, el período de opresión impuesto por el Imperio neobabilónico sirvió como terreno fértil para el desarrollo de una teología y de prácticas de resistencia fundamentalmente no violentas (Pereira, 2009; Aguiar, 2017). Aquí, la tradición —entendida como memoria, práctica y horizonte de sentido— se convierte en el eje que sustenta la resistencia.

La resistencia no violenta, aunque se asocia ampliamente con los movimientos sociales contemporáneos, tiene raíces profundas en principios que se reflejan en los textos bíblicos. A diferencia del enfrentamiento armado y la capitulación, se caracteriza por ser una “oposición serena y firme” a la violencia del agresor. Preceptos como “no opongáis resistencia al mal” (Mt 5,39) expresan esta lógica: se trata de transformar al individuo y a la sociedad, rechazando la violencia como método. La resistencia no violenta es, por lo tanto, un acto de rechazo y una alternativa, una forma de afirmar que la vida no se define por la lógica colonial de la producción y el consumo. En el contexto del exilio, se convirtió en la única estrategia viable para la supervivencia de un pueblo subyugado por un imperio global (Pereira, 2009).

Esta resistencia no violenta se manifiesta, sobre todo, como el cultivo de la tradición —tal como se ha comentado anteriormente—. La tradición, como memoria viva y práctica disciplinada, se convierte en el espacio donde se preserva la identidad y donde se articula la resistencia. Tres casos bíblicos ilustran esta dinámica.

4.1 Jeremías y la resistencia productiva

El profeta Jeremías envió una carta a los deportados para darles instrucciones:

Construyan casas y vivan en ellas; planten huertos y coman de sus frutos. Cásense y tengan hijos e hijas; elijan esposas para sus hijos y den en matrimonio a sus hijas, para que tengan hijos e hijas. ¡Que su número aumente y no disminuya allí en Babilonia! Busquen la paz de la ciudad a la que los he deportado y oren por ella ante el Señor; porque en su paz tendrán paz. (Jr 29, 5–7)

El mensaje provocó una fuerte oposición entre los líderes que defendían la revuelta inmediata. A primera vista, la instrucción de Jeremías parecía una rendición. Sin embargo, su enfoque constituía una estrategia de resistencia a largo plazo. Él comprendía que una rebelión armada sería un acto suicida y provocaría la aniquilación

del pueblo. Su propuesta era una resistencia productiva: echar raíces, prosperar y mantener la fidelidad a *Yahweh* en medio de un entorno hostil. Trabajar y orar por la paz de la ciudad opresora no significaba sumisión, sino crear las condiciones necesarias para la preservación de la comunidad exílica. Era una forma de resistencia disciplinada, silenciosa y profundamente arraigada en la tradición.

4.2 Daniel y la resistencia disciplinada

El libro de Daniel presenta otro ejemplo de resistencia no violenta. Daniel y sus amigos, llevados cautivos, fueron incorporados a un programa de asimilación cultural en la corte babilónica. Parte de ese proceso consistía en adoptar la dieta del rey. Sin embargo, Daniel se negó a comer los manjares reales:

Y Daniel se propuso en su corazón no contaminarse con la porción de los manjares del rey, ni con el vino que él bebía; por lo tanto, le pidió al jefe de los eunucos que le permitiera no contaminarse. Ahora bien, Dios hizo que Daniel encontrara gracia y misericordia ante el jefe de los eunucos. Y el jefe de los eunucos le dijo a Daniel: Temo a mi señor, el rey, quien ha establecido qué deben comer y beber; pues ¿por qué vería él que sus rostros están más tristes que los de los demás jóvenes de su edad? De esa manera pondrías en peligro mi vida ante el rey. Entonces Daniel le dijo al mayordomo, a quien el jefe de los eunucos había puesto a cargo de Daniel, Ananías, Misael y Azarías: Te ruego que nos pongas a prueba a tus siervos durante diez días, y que nos den verduras para comer y agua para beber. Así pues, examina tú mismo nuestro aspecto y el de los jóvenes que comen la ración de los manjares del rey; y, según lo que veas, actúa con tus siervos. Y él accedió a ello, y los puso a prueba durante diez días. Y, al cabo de los diez días, se les vio con mejor aspecto, y estaban más gordos de carne que todos los jóvenes que comían de los manjares del rey. Así que el mayordomo les quitó la ración de manjares y el vino que debían beber, y les daba verduras. (Dn 1, 8–16)

Ese gesto aparentemente sencillo fue una declaración de lealtad a Dios y una forma de resistencia alimentaria. Al insistir

en una alimentación diferente, Daniel preservaba su identidad y rechazaba la asimilación total. La fidelidad no violenta se convirtió en un desafío simbólico al imperio.

El libro de Daniel ofrece otro episodio emblemático:

Todos los presidentes del reino, los capitanes y príncipes, consejeros y gobernadores, acordaron promulgar un edicto real y confirmar la prohibición de que cualquiera que, durante treinta días, haga una petición a cualquier dios o a cualquier hombre, y no a ti, oh rey, sea arrojado a el foso de los leones. Ahora, pues, oh rey, confirma la prohibición y firma el edicto, para que no sea modificado, conforme a la ley de los medos y los persas, que no puede ser revocada. Por esta razón, el rey Darío firmó el edicto y la prohibición. Daniel, pues, cuando se enteró de que el edicto había sido firmado, entró en su casa (y en su habitación había ventanas abiertas que daban hacia Jerusalén), y tres veces al día se arrodillaba, oraba y daba gracias ante su Dios, tal como solía hacerlo antes. Entonces esos hombres se dirigieron juntos hacia allí y encontraron a Daniel orando y suplicando ante su Dios. (Dn 6, 7–11)

A pesar de un decreto que prohibía rezarle a cualquier dios que no fuera el rey, Daniel siguió con su práctica. No se trató de una oración secreta, sino de un desafío público al poder imperial. La oración dirigida hacia Jerusalén —ahora en ruinas— era un rechazo a aceptar la derrota de *Yahweh* y una reafirmación de pertenencia. Esa resistencia disciplinada demostraba que la fe y la esperanza del pueblo no podían ser reprimidas por decretos humanos.

4.3 Ezequiel y la resistencia teológica

El profeta Ezequiel, un sacerdote exiliado, utilizó su profecía como instrumento de resistencia teológica. En medio de la desesperación del cautiverio, su mensaje buscó animar al pueblo y señalar un futuro de renacimiento. La visión de los “huesos secos” que vuelven a la vida por la acción del espíritu de Dios (Ez 37) se ha convertido en un símbolo de la experiencia de fe en medio de la devastación. Esta tradición narrativa combatió el fatalismo de los

exiliados, ofreciendo un rayo de esperanza para la reconstrucción donde muchos solo veían muerte y desesperación. La profecía se convirtió, así, en una herramienta para romper con el pasado de destrucción y proyectar un futuro de restauración.

4.4 La actualidad de la resistencia no violenta

Los tres ejemplos analizados —Jeremías, Daniel y Ezequiel— demuestran que la tradición puede ofrecer una forma alternativa y profundamente eficaz de resistencia. La resistencia no tiene por qué adoptar formas violentas o agresivas; puede surgir de prácticas cotidianas, silenciosas y disciplinadas que preservan la identidad y desafían la lógica del opresor. A partir de estos ejemplos bíblicos, es posible identificar otras expresiones tradicionales que, hasta el día de hoy, siguen funcionando como estrategias de resistencia no violenta.

Profeta	Estrategias de Resistencia	Característica Principal
Jeremías	Sumisión Productiva	Estrategia a largo plazo para la supervivencia de la comunidad.
Daniel	Fidelidad disciplinada	Resistencia simbólica y personal que reafirma la lealtad a Dios.
Ezequiel	Profecía de esperanza	Resistencia teológica que combate la desesperación y revitaliza la identidad.

La observancia del Sábado, aunque anterior al exilio, adquirió una importancia especial. El cese de la actividad laboral el séptimo día constituía una declaración simbólica contra la lógica de producción, explotación y asimilación del Imperio Babilónico. El descanso sabático se convertía en una “insistencia visible de que nuestra vida no se define por la producción y el consumo de bienes de confort” (Aguiar, 2017). En un entorno en el que el trabajo forzado y la presión asimilacionista eran la norma, el sábado funcionaba como un acto de resistencia temporal: desplazaba el enfoque de la fe judaica del espacio (el Templo destruido) al tiempo (el Sábado), convirtiéndolo en una verdadera “firma” identitaria del pueblo de *Yahweh* (WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF PENNSYLVANIA, 2025).

El cristianismo heredó y adaptó esta práctica al Domingo, a partir de la celebración de la Resurrección. El “Día del Señor” (Dominus), aunque tiene sus raíces en el *Shabat* judaico, conserva el carácter no violento de la resistencia al trabajo esclavizante. Si hasta *Yahweh* descansó el séptimo día (Gn 2,3), el descanso humano se vuelve igualmente sagrado, lo que afirma que la persona no es un objeto de producción. Así, tanto el Sábado como el Domingo funcionan como interrupciones simbólicas de la lógica productivista: verdaderos actos de resistencia ritual.

La negativa de Daniel a comer los manjares del rey es otro ejemplo emblemático del papel de las tradiciones como forma de resistencia. Las leyes alimentarias (*kashrut*) no eran solo preceptos religiosos; creaban una barrera física y social contra la asimilación. Al impedir que compartieran la mesa con los babilonios, estas leyes convertían el acto cotidiano de comer en una afirmación de identidad. El cumplimiento estricto de estas normas reducía el círculo social de los exiliados, limitando los encuentros a sus propios espacios y reforzando la cohesión comunitaria. De este modo, la comida se convertía en una herramienta simbólica para mantener unida a la comunidad en tierra extranjera (Mathews, 2010; Topel, 2003).

Esta lógica sigue vigente en las tradiciones contemporáneas. Entre los adventistas, por ejemplo, las prácticas alimenticias se consideran una forma de preservar la salud y cultivar la fidelidad espiritual. En el manuscrito *Consejos sobre la alimentación*¹⁴, Ellen G. White afirma que “la templanza y la disciplina alimentaria son expresiones de fidelidad a Dios y caminos hacia el desarrollo moral e intelectual”. La experiencia de Daniel y sus compañeros se interpreta como una demostración de que los principios religiosos pueden vencer la tentación y guiar decisiones saludables, incluso cuando eso exige sacrificio (White, 2007, p. 32).

Esta lectura revela algo esencial: la práctica de las tradiciones no solo sustenta la fidelidad a la experiencia de fe, sino que también constituye un acto de resistencia contra los excesos del consumo contemporáneo y contra la lógica industrial que moldea los hábitos

¹⁴ **Nota del traductor:** En portugués, “*Conselhos sobre o regime alimentar*”.

alimenticios. Se trata de una resistencia silenciosa, no violenta y profundamente arraigada en prácticas tradicionales que aportan beneficios integrales: espirituales, comunitarios y físicos.

Consideraciones finales

La experiencia del exilio babilónico, analizada a partir del Salmo 137 y complementada por las tradiciones narrativas de Jeremías, Daniel y Ezequiel, revela una relación profunda entre la movilidad humana, la tradición y la resistencia. Este recorrido permitió ampliar el debate sobre la movilidad más allá de sus aspectos geopolíticos, destacando las dimensiones existenciales y espirituales que implica la condición de exiliado. En medio de la pérdida de territorio y el desplazamiento forzado, la experiencia religiosa y sus expresiones tradicionales se erigen como verdaderos símbolos de resistencia y crítica social.

En el ámbito religioso, la tradición no siempre se reconoce como un elemento sociocrítico. En muchos contextos progresistas, se la considera un obstáculo, un vestigio conservador o una barrera para la liberación. Sin embargo, el análisis que se presenta en este artículo muestra que las prácticas tradicionales pueden convertirse en aliadas fundamentales en la lucha social. Para ello, es indispensable distinguir entre tradición y tradicionalismo: mientras que la primera es dinámica, relacional y abierta a nuevas interpretaciones, el segundo tiende a la rigidez, al aislamiento y a la instrumentalización política.

Como ya se ha señalado, la tradición forma parte de un “doble movimiento de contención y resistencia” (Stuart Hall, 1981, traducción nuestra). Puede legitimar estructuras de poder, pero también puede ofrecer recursos simbólicos y prácticos para resistir la opresión. La tradición del sábado en el exilio, por ejemplo, diferenciaba al pueblo del opresor y, al mismo tiempo, se oponía a la lógica productivista babilónica. La tradición, por lo tanto, no es una entidad estática, sino un proceso vivo, cuyos límites y posibilidades dependen de la forma en que los actores sociales la interpretan y la incorporan a sus prácticas.

Cuando se vive únicamente como una reacción, la tradición corre el riesgo de perder su profundidad existencial, reduciéndose a

superficialidades que oscurecen sus razones de ser. Las tradiciones meramente reaccionarias pueden, además, vincularse a proyectos políticos problemáticos, actuando como cortinas de humo para ocultar intereses turbios. Por otro lado, cuando se vive de manera consciente y con un propósito, la tradición puede convertirse en una de las formas más poderosas de resistencia no violenta. El paso de una fe centrada en el espacio a una fe centrada en la práctica permitió al pueblo en el exilio conservar su identidad, enfrentar la opresión y, finalmente, sobrevivir y reconstruirse. Esta lección inspira a grupos marginados en diferentes épocas y contextos, demostrando que la cultura y la tradición son más que simples costumbres: son el tejido de la resistencia.

La tradición mantiene una relación intrínseca con el exilio y la resistencia. En muchos casos, es el único elemento que queda tras procesos devastadores de desterritorialización y desmovilización comunitaria. Dependiendo de cómo se den las movilidades humanas, la reducción de comunidades enteras a la indigencia — sin territorio, sin historia, sin dignidad— puede ser abrumadora. Es lo que se observa a diario en las comunidades palestinas, y lo que les ocurrió a innumerables pueblos indígenas y africanos durante el imperialismo europeo de los siglos XVI al XIX. La tradición — la memoria— se convierte, en estos contextos, en un elemento existencial de resistencia, una forma no violenta de denunciar la opresión y afirmar modos de vida alternativos.

El exilio transformó la tradición de herencia pasiva en un instrumento activo y resiliente de supervivencia. Al perder la tierra y el Templo, Israel se vio obligado a interiorizar su fe, lo que hizo que su identidad se volviera portátil. El Sábado, las leyes alimentarias y la oración dejaron de ser complementos y se convirtieron en pilares de la resistencia. El exilio nos enseñó que la fidelidad a Dios y la preservación de la identidad no dependen de un territorio ni de una construcción. Esa lección marcó profundamente al judaísmo e influyó en la noción cristiana de la “ciudadanía celestial”. El período de opresión, que parecía anunciar el fin, se convirtió en la cuna de una forma de vida más resiliente, arraigada en la fuerza de la tradición no violenta.

Referencias bibliográficas

AGUIAR, Nilton. O sábado como resistência. **Revista Adventista**, última atualização em 16 out. 2017. Disponible en: <<https://www.revistaadventista.com.br/nilton/destaques/o-sabado-como-resistencia/>>. Acesso en: 26.08.2025.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. v. 1, São Paulo: Pioneira e USP, 1960.

BRASIL, Agência. **Indígenas protestam em Brasília contra o marco temporal**. Brasília, DF, jun. 2023. Disponible en: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-06/indigenas-protestam-em-brasilia-contra-marco-temporal>>. Acesso em: 16.08.2025.

BRONNER, Simon J. The meaning of tradition: An introduction. **Western Folklore**, Spring, v. 59, n. 2, p. 87–104, 2000. DOI: <https://doi.org/10.2307/1500154>

COUTINHO, Eduardo G. Os sentidos da Tradição. In: PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (orgs.). **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

EL-HINNAWI, Essam. **Environmental refugees**. Nairobi, Kenya: UNEP, 1985.

ENGLER, Steven. Perspectivas religiosas e críticas da “tradição”. **Horizonte** – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 20, n. 61, e206113, 2022. DOI: <https://orcid.org/0000-0001-8716-7943>

FUNDO BRASIL. **Causas e lutas indígenas: conheça e apoie**. 2021. Disponible en: <https://www.fundobrasil.org.br/blog/causas-e-lutas-indigenas-conheca-e-apoie/>. Acesso en: 16.08.2025.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15.ed. Petrópolis-RJ: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco Editora Universitária, 2015.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

_____. Tradition. In: **Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives**. 2.ed. London: Profiles Books, 2002.

GONDA, Jan. **A History of Indian Literature**. Volume 1: Vedic Literature (Samhitās and Brāhmanas). Wiesbaden: Harrassowitz, 1975.

GONZAGA, Waldecir; BUSTAMANTE, Rosendo Javier. A justiça divina e a identidade teológica de Israel no exílio: uma análise histórico-crítica do Salmo 137. **Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas**, Quito, v. 2, n. 3, p. 17–41, 2025. DOI: <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n3.50>

GRIEVE, Gregory; WEISS, Richard. Illuminating the Half-Life of Tradition: Legitimation, Agency, and Counter-Hegemonies. In: ENGLER, Steven; GRIEVE, Gregory P. **Historicizing “tradition” in the study of religion**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. (Religion and society, v. 43).

HALL, Stuart. Notes on Deconstructing the Popular. **Working Papers in Cultural Studies**, n. 6, 1981.

LIMA, Rafaella Pereira de. **Cultura, movimentos sociais e lutas sociais: a experiência da produção de vídeo popular pela brigada de audiovisual da via campesina**. 2012. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

MARTINS, Daniel S. **Exílio Babilônico e Salmo 137: Análise**. 2020. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/482432322/Salmo-137-XXX-a-fazer-doc>. Acesso em: 30.01.2026.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F.; SILVA, Daniel C. da. Como temos de cantar nossos cantos ao Senhor? Uma leitura do salmo 137(136) com frutos para a Liturgia. **REB**, Petrópolis, v. 84, n. 327, p. 106–129, 2024. DOI: <https://doi.org/10.29386/reb.v84i327.5214>

MAZZINGHI, Luca. Salmo 137: **“Se ti dimentico, Gerusalemme!”**. 2023. Disponível em: https://tobias-lib.ub.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/144699/Mazzinghi_157.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 20.06.2025.

MATHEWS, Kenneth (colaborador). Introdução: No exílio na Babilônia (Daniel 1). **Projeto Teologia do Trabalho**. 2010. Disponível em: <<https://www.teologiadotrabalho.org/antigo-testamento/daniel-e-o-trabalho/introdu%C3%A7%C3%A3o-no-ex%C3%ADlio-na-babil%C3%B4nia-u.-daniel-1>>. Acesso em: 26.08.2025.

McINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Um estudo em teoria moral. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

MICHELOTO, Antônio Ricardo. Realidade e perspectivas das tradições religiosas na pós-modernidade. **INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade**, v. 3, n. 3, p. 97–112, 2008.

ORTEGA Y GASSET, José. Psicoanálisis, ciencia problemática. In: **Obras Completas**, v. 1. 7.ed. Madrid, Revista de Occidente, 1966a.

_____. Meditaciones del ‘Quijote’. In: **Obras Completas**, v. 1. 7.ed. Madrid, Revista de Occidente, 1966b.

PANASIEWICZ, Roberlei. Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo. **Anais do X Simpósio ABHR**. Assis: UNESP, 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/download/38576458/Fundamentalismo_Religioso_-_Historia_e_Presenca_no_Cristianismo.pdf. Acesso em: 27.08.2023.

PEREIRA, Ney Brasil. Não retaliação, perdão, amor dos inimigos: três salutares desafios do Evangelho. **Encontros Teológicos**, n. 52, ano 24, n. 1, p. 27–38, 2009.

PERFETTO, Luciana. **Resiliência Cultural**: Preservando Tradições em Tempos de Mudança. 2021. Disponível em: <https://lucianaperfetto.com.br/resiliencia-cultural-preservando-tradicoes-em-tempos-de-mudanca/>. Acesso em: 16.08.2025.

RAGUER, Hilari. **Para compreender os salmos**. São Paulo: Loyola, 1998.

RINALDI, Natanael. A idolatria das Testemunhas de Jeová. **CACP - MINISTÉRIO APOLOGÉTICO**. 2016. Disponível em: <https://www.cacp.app.br/a-idolatria-das-testemunhas-de-jeova/>. Acesso em: 30.01.2026.

RODRIGUES, Adriano D. Tradição e modernidade. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, n. 9, Lisboa, Edições Colibri, p. 301–308, 1996.

SANTOS, Adalberto Silva. **Tradições Populares e Resistências Culturais**: Políticas Públicas em Perspectiva Comparada. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SHILS, Edward. **Tradition**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

SPICHER, Anne. Mythes et Mythologie. In: **La Mythologie grecque**. Paris: Ellipses Editions, 2019.

TOPEL, Marta F. As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a antropologia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, 203–222, julho de 2003. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100009>

VANSINA, Jan. **Oral Tradition**. A Study in Historical Methodology. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

WHITE, Ellen G. **Conselhos sobre o regime alimentar**. 12. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF PENNSYLVANIA. **Sábado**. Watchtower Online Library (WOL), 2025. Disponível em: <https://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/1200003778>. Acesso em: 26.08.2025.

2



LA DIÁSPORA BABILÓNICA: DE LA MOVILIDAD FÍSICA A LA MOVILIDAD TEOLÓGICA EN MEDIO DEL DOLOR

Luiz Alexandre Solano Rossi

Introducción

A partir de la invasión de Jerusalén por Babilonia en el año 586 a. C., comienza la diáspora de los judaítas más conocida, narrada especialmente en el libro del profeta Ezequiel. El desplazamiento forzoso de los habitantes de Jerusalén, miembros de la aristocracia judaíta, implica no solo la pérdida de un espacio físico —la tierra—, sino también de referencias religiosas —el templo— (Kaefer, 2015). Se trata, sin duda, de una época de crisis socio-existencial. Y, en el libro de Ezequiel, se puede observar cómo un sacerdote vinculado a la teología oficial y sacerdotal del templo de Jerusalén, él mismo un exiliado, fue llamado a ser profeta y, como profeta, elaboró un discurso teológico marcado por la movilidad, es decir, a partir de la crisis de la movilidad diaspórica, el ahora profeta Ezequiel rompió con la teología oficial que impedía la movilidad divina —que delimitaba a Yahvé a los límites del templo— con el fin de construir una nueva teología que afirmara la movilidad divina en medio de la crisis vivida por los exiliados. Yahvé no estaba limitado al templo y, más concretamente, a la teología que lo limitaba al tiempo.

El ser humano, al desplazarse, lleva consigo toda su herencia cultural acumulada y, al adentrarse en nuevos espacios, nuevas culturas y experiencias, se abre a la posibilidad de adquirir nuevos conocimientos y nuevas perspectivas. Por lo tanto, se puede afirmar que la movilidad humana incluye, necesariamente, la migración de las cosmovisiones religiosas de los migrantes. Sin embargo, en el caso típico del exilio de Babilonia, los exiliados, rehenes de teologías cristalizadas, se encontraban doblemente aprisionados: por un imperio que expandía su nuevo orden mundial y por una teología que confinaba a Dios dentro de límites muy específicos. La ya famosa frase de Levitt “Dios no necesita pasaporte” (2007) podría, en cierto modo, aplicarse a la nueva percepción de Ezequiel al ver la gloria de Dios saliendo de entre los escombros del templo y dirigiéndose hacia los exiliados.

La diáspora judaíta en Babilonia provocará una reconfiguración de las creencias, lo que sugiere claramente que los nuevos retos cotidianos tienden a generar cambios en la forma de ver el mundo. La movilidad física (provocada por la tragedia del exilio), en este sentido, contribuyó al proceso de generación de una movilidad teológica que acabaría rompiendo con las teologías inmovilizadoras oficiales.

Los exilios en la historia de los israelitas y los judaítas no fueron excepciones, sino más bien la norma. Samaria (capital de Israel Norte) y Jerusalén (capital de Judá) fueron conquistadas por los asirios y los babilonios, respectivamente (Toseli, 2023): días de desplazamiento forzado, días de diáspora. De todos los exilios que han tenido lugar, es habitual referirse al cautiverio de Babilonia como el “cautiverio por estándar”. Ahora bien, si lo consideramos un caso típico, lo convertimos en una expresión de lo que le sucedió a todo el pueblo, aunque la mayoría de la gente de Judá no fuera exiliada. Dada, por lo tanto, la importancia multifacética que revisten los exilios, no podemos clasificarlos como hechos aislados. Más bien debemos considerarlos como hitos dentro de procesos más amplios, provocados por las situaciones económicas, sociales y políticas, tanto a nivel nacional como internacional. Se observa, pues, que el exilio en Babilonia se ha convertido en un punto de referencia imprescindible para el estudio de la Biblia. En él se

entremezclan sentimientos ambiguos: arrepentimiento, nostalgia, crisis, angustia, incertidumbre, dolor, esperanza, fe, recuerdo y ganas de volver a empezar. Incluso en el exilio es posible encontrar a Dios caminando más allá de los muros opresivos del templo y de sus teologías limitantes.

1 Movilidad rompe con los patrones establecidos

Los patrones preestablecidos suelen funcionar como metanarrativas que definen la vida tanto en el espacio como en el tiempo. El peso de las metanarrativas se impone sobre las microhistorias; las narrativas de los centros de poder producen y reproducen la forma de pensar en las periferias. Por eso, es necesario recuperar la idea de que nuestro lugar es hoy un lugar “multicultural”, un lugar que ejerce una hermenéutica constante de recelo frente a supuestos universalismos o totalidades. Estamos tan acostumbrados a concebir el conocimiento como un principio de orden sobre las cosas que resulta difícil imaginar una forma de conocimiento que funcione como principio de solidaridad. No debemos olvidar que, bajo el manto de los valores universales avalados por la razón, se impuso de hecho la lógica de una “raza”, de un “género” y de una “clase social” (Santos, 2000), y, por qué no añadirlo, de una “teología”.

Bauman (2001) afirma que la humanidad vive en un estado de interregno; es decir, entre lo vivido y lo que se vive, no somos ni una cosa ni otra. Miramos hacia el pasado y vemos que las instituciones y las formas de organizar la vida y la supervivencia que aprendimos ya no funcionan como deberían. Por otro lado, las nuevas formas de organización de las relaciones sociales aún se encuentran en fase de desarrollo. Un interregno que suscita dudas: ¿cómo reaccionar ante la avalancha de crisis sociales y económicas que se nos presentan y para las que no logramos encontrar respuestas? ¿Qué hacer ante las crisis que se presentan, utilizando el lenguaje de Bauman, como crisis “líquidas”, es decir, que van y vienen, se suceden a una velocidad tal que ni siquiera tenemos tiempo suficiente para borrar de la memoria las crisis anteriores? Utilizando el lenguaje de la narración mítica del Génesis 1, parece que al principio todo era caos, y el caos sigue renovándose continuamente.

Todos los grupos tienen derecho a hablar de sí mismos, con su propia voz, y a que esa voz sea aceptada como auténtica y legítima. No existe un “nosotros” universal que se imponga a costa de silenciar otras voces. Lo fundamental es el deseo de ser y poder expresarse en tus propios términos, y no como el eco ventrílocuo de otra persona; es afirmar: “No soy una mera posibilidad de algo”. “Soy plenamente lo que soy.” No necesitamos buscar un discurso universal ni universalizar discursos parciales. El hecho de que la conciencia sea negra, indígena o pobre no se considera un defecto. Ella es ella misma y sigue su propio camino. No hay necesidad de renunciar a la propia identidad para sumergirse en un universal construido también a partir de una experiencia local y fronteriza que aspira a incluir a todos y todas en una misma perspectiva particular.

Al adoptar nuevas formas de reconstruir y representar las voces y las experiencias de sus sujetos, se pone de relieve la apertura que se ofrece a la comprensión de la diferencia y la alteridad, así como el potencial libertario que esto ofrece a todo un conjunto de nuevos movimientos sociales. De este modo, es posible criticar con dureza el imperialismo de una modernidad ilustrada que habla en nombre de los demás (pueblos colonizados, personas negras y minorías, grupos religiosos, mujeres y trabajadores) con una sola voz. Así, la voz de la modernidad silencia las múltiples voces que resuenan desde hace miles de años. Se niega al otro el derecho a hablar, reflexionar, enseñar y crear sus propias representaciones culturales. Al rechazar el diálogo multicultural, la modernidad se presenta como la gran guía de la humanidad (Rossi, 2002).

Pero aceptar la fragmentación, el pluralismo y la autenticidad de otras voces y otros mundos plantea el grave problema de la comunicación y de los medios para ejercer el poder a través del mando. Analizar las cuestiones de poder y valor suele implicar identificar principios centralizadores —de la teología, el género, la raza, la nación o la forma estética— para determinar qué es lo que esos centros empujan hacia sus periferias silenciosas e invisibles. Resistir la universalización mortal del sentido y explorar las diversas posibilidades de invertir los esquemas y las distribuciones convencionales del poder es una de las tareas más urgentes de la

humanidad. Solo desde los márgenes es posible llamar la atención sobre lo que el sistema “universal” deja fuera. Se trata de interpretar la vida desde el mundo inverso, es decir, desde la periferia y ya no desde el centro. En este caso, es importante reflexionar sobre la desprivatización de la teología que se manifiesta en los procesos de producción de sentido, siempre orientados por intereses políticos, sociales, históricos y teológicos, legitimando algunas visiones mientras silencia otras, y transformando el discurso en una práctica social que refleja y perpetúa las relaciones de dominación. Desde el “mundo invertido”, es decir, desde la periferia, es posible elaborar una nueva epistemología teológica para interpretar la vida cotidiana.

En la experiencia y el texto del profeta Ezequiel podemos observar cómo la movilidad física fue capaz de generar una movilidad teológica, al romper con los patrones preestablecidos, y dar lugar a nuevas epistemologías a partir del exilio.

2 Movilidad física: el exilio de Babilonia

En el año 605 a. C., tras las batallas de Carquemish y Hamat, que acabaron definitivamente con el dominio asirio en la región, se produce un gran cambio en el panorama de la época: Nabucodonosor, comandante del ejército y rey de Babilonia, se convierte en señor de toda la región y, en consecuencia, Judá pasa a ser vasallo de Babilonia (Liverani, 2008). No obstante, ante la rapidez con que se suceden los acontecimientos, Joaquín, rey de Judá, no acepta una sumisión absoluta. Se rebela contra Babilonia, sellando así el destino de Judá. Tras la muerte del rey Joaquín, le sucede su hijo Joaquín (también llamado Jeconías), quien se apresura a aplicar la política de los conquistadores. La Biblia relata el episodio de la siguiente manera: “Joaquín, rey de Judá, se rindió al rey de Babilonia, él, su madre, sus servidores, sus jefes y eunucos; los apresó el rey de Babilonia en el año octavo de su reinado». (2Rs 24,12); el exilio estaba a punto de comenzar: “Deportó a todo Jerusalén, todos los jefes y notables, 10,000 deportados; a todos los herreros y cerrajeros; no dejó más que a la gente pobre del país.” (2Rs 24,14). Nos encontramos, por lo tanto, en el año 597 a. C., año de la primera deportación. Y entre los deportados encontramos, de

camino a Babilonia, a un sacerdote llamado Ezequiel. Sin embargo, un sacerdote que iba a experimentar una profunda transformación.

La actividad profética de Ezequiel puede situarse entre los años 593 y 571 a. C. Por lo tanto, profetizó tanto antes como después de la destrucción definitiva de Jerusalén en el año 587. El escenario de sus palabras es Babilonia (Peetz, 2022). A orillas del río Cobar, uno de los afluentes del Éufrates, el profeta tiene su primera visión. La idolatría y la injusticia son dos temas recurrentes en las visiones del profeta. Su visión de la sociedad es la de una grave crisis social. Su visión es demasiado pesimista, ya que la violencia es el denominador común que caracteriza al país y a la ciudad de Jerusalén.

El proceso de exilio comenzó en el siglo VIII, cuando resurgían las grandes potencias, y alcanzó su punto álgido en el siglo VI, con el cautiverio de Babilonia. Tres grandes imperios aplicaban la misma política dura y represiva a los países conquistados: Egipto, Asiria y Babilonia. Para evitar posibles revueltas, el invasor desterraba a parte de la población del país. En el caso de Judá, cabe destacar dos de las invasiones que sufrió a manos de los babilonios. Se podría decir que la deportación del año 597 tenía como objetivo principal la desmilitarización. La segunda deportación tuvo lugar en el año 587, tras la destrucción de Jerusalén. Nabucodonosor deportó al resto del pueblo que se había refugiado en la ciudad (2Rs 25,11). El objetivo principal de la segunda deportación fue, sin lugar a duda, la desurbanización de Judá (Kessler, 2009). Por otro lado, es fundamental analizar los textos bíblicos con espíritu crítico, prestando atención a las posibles intenciones ideológicas, para comprender los silencios que pueden darse tanto en la forma de narrar determinados acontecimientos como en la omisión deliberada de su recuerdo, relegándolos al olvido como si nunca hubieran existido. Un ejemplo emblemático es el llamado “mito de la tierra vacía” (Rossi, 2025), una narrativa elaborada por los exiliados que regresaron, en referencia a la región convertida en provincia persa. El territorio de Judá no era la tierra desierta que imaginaba la diáspora babilónica para reclamar el poder, la administración del templo y la propiedad de la tierra, con la supresión de toda actividad intelectual. El número de deportados —

la parte más culta y dinámica de la sociedad judaíta— fue limitado, mientras que el resto de los habitantes siguió viviendo en la región o en sus alrededores.

A partir de ese momento, la crisis se fue instalando de manera definitiva. En la memoria de los exiliados aún estaba fresco el dolor causado por dos grandes tragedias: en el año 722, la destrucción de Samaria (cf. 2 Rs 17,5–6); y en el año 609, la muerte del rey Josías (cf. 2 Rs 23,29–30). Al sitiar Jerusalén con su ejército, Nabucodonosor desencadenó una situación de sufrimiento sin precedentes en la historia de los judaítas (Carbajosa et al., 2013). Al fin y al cabo, la tragedia se llevó consigo todos los puntos de referencia que daban al pueblo su identidad: la tierra, el rey y el templo, al tiempo que sumía al pueblo en una situación de completa pérdida de orientación histórico-religiosa. El plan de Yahvé había fracasado (Boscolo, 2022). La victoria del enemigo y la destrucción de Jerusalén ponían de manifiesto la inferioridad de Yahvé frente a las deidades de los babilonios. El Dios de Nabucodonosor demostró ser más fuerte y eficaz. La propia mente de los exiliados acababa por verse trastornada por la fuerza de la ideología dominante. Una crisis que atormentaba, pues, al fin y al cabo, ¿dónde estaba Dios en medio del desastre?

La crisis ya se había instalado. A los exiliados solo les quedaba trabajar en el campo, en la producción agrícola. Empezaron a hacer lo que antes solo hacían sus súbditos. En ese sentido, el exilio supuso un cambio radical. Se encontraban en una tierra desconocida. Y por mucho que disfrutaran de cierta “libertad”, seguían estando bajo el control de un ejército que se había mostrado feroz e implacable. La aristocracia judaíta, que había sido opresora en la tierra prometida, vivía ahora en una tierra extraña, en un territorio dominado por líderes opresores. Con todo ello, los exiliados vivieron una interminable sucesión de conflictos físicos, económicos y, sobre todo, un conflicto espiritual. El peso de la catástrofe se hizo sentir con fuerza sobre los hombros de los exiliados. No obstante, el fuerte impacto causado por la deportación no impidió que se produjera una “crisis creativa e inventiva”. Fue en medio de una crisis intensa donde brotó la semilla de la esperanza. Al sufrir las penurias del exilio, el desafío de la fe se hizo más fuerte que nunca. Es algo

impresionante: al vivir intensamente la experiencia del destierro, el pueblo exiliado, en medio del dolor y el desánimo, reconstruyó su vida partiendo de la nada.

El exilio fue una especie de molde en el que se forjó la esperanza. Así, incluso en medio de la tragedia, fue necesario sacar el máximo provecho de la catástrofe. De este modo, el exilio se fue convirtiendo en una crisis inventiva. Un ambiente marcado por el dolor es cierto, pero también completamente impregnado por el deseo y la fuerza de empezar otra vez. El exilio fue un sufrimiento que se convirtió en un éxito. Al fin y al cabo, todo lo que consideraban importante y valioso para su vida y su fe había sido destruido. Por eso, era necesario que Ezequiel les ofreciera una nueva experiencia de Dios ante la tragedia. En la visión del profeta, Dios no estaba encadenado a las piedras del Templo y, por eso mismo, el derrumbe de las piedras no significaba, bajo ningún concepto, la muerte de Dios. La nueva interpretación teológica de Ezequiel —que surge de la profecía y no del sacerdocio— es que Dios se encontraba en constante movimiento. Un Dios en movimiento necesitaba, sin duda, un nuevo marco teológico, dado que el antiguo había quedado entre los escombros de la fallida teología oficial del templo de Jerusalén (Rossi, 2025).

3 Movilidad teológica: nuevas palabras para reconfigurar la vida

Ezequiel pertenecía a una tradición sacerdotal. Es posible que, antes del exilio a Babilonia, hubiera ejercido su ministerio en el Templo de Jerusalén. De este modo, se le puede considerar miembro de la aristocracia de la ciudad de Jerusalén, la misma aristocracia que fue llevada al exilio por los babilonios en la primera deportación (Nakanose *et al.*, 2022). Es interesante observar que las referencias que se encuentran sobre él, por regla general, siempre se refieren a su condición de profeta y, en ese sentido, su vida anterior como sacerdote queda minimizada o, cuando no, casi olvidada. Entre sus muchas particularidades como profeta, cabe destacar que fue el primero en profetizar fuera de la tierra de Israel. Al profetizar fuera de la tierra prometida, Ezequiel

se encontró con un mundo nuevo que le llevaría a replantearse quién era y cuál era su misión entre el pueblo de Dios que había sido exiliado. Ezequiel, que ya no es un sacerdote representante de la inmovilidad, sino un profeta de la movilidad divina, desarrolla una teología en la que el derecho y la justicia tienen como objetivo superar los problemas de la sociedad, reconfigurando sus valores sociales. La mala conducta y la corrupción de las autoridades de la sociedad israelita provocaban una serie de actos de violencia contra los pobres. De ese modo, se presentaba como la voz de Dios en defensa de los más vulnerables, a quienes se había silenciado sin más. No se quedó callado ante la corrupción, la explotación, las injusticias, las desigualdades sociales, la inversión de los valores, los favores y las ganancias ilícitas de los líderes civiles y religiosos, y la degradación de la familia y la sociedad. Se convirtió, de hecho, en la voz del pueblo oprimido y despreciado por las élites que concentraban el poder en Jerusalén.

Un cambio nada desdeñable, si recordamos que su cuna fue el sacerdocio, es decir, un grupo —la aristocracia económica y religiosa— que identificaba la presencia y la acción de Yahvé únicamente con la tierra prometida. Hasta el año 586 a. C., el templo era “una capilla palatina”, la residencia del Dios nacional y dinástico, cuyo culto tenía al rey como su primer sacerdote. El templo de Jerusalén exaltaba, por ejemplo, la presencia de Dios, realzando el papel de los sacerdotes, el peso de los sacrificios y la importancia del espacio simbólico y arquitectónico. Y, más aún, una deidad que legitimaba acciones belicosas contra el pueblo pobre, como podemos observar en Miqueas 3,1: “Vuestros jefes dictan sentencias a cambio de sobornos; vuestros sacerdotes enseñan a cambio de ganancias, y vuestros profetas dan oráculos por dinero. Y aún se atreven a apoyarse en Yahvé, diciendo: ¿Acaso no está Yahvé en medio de nosotros? ¡Nada malo nos podrá pasar!” En este sentido, ¡la teología de la inmovilidad divina servía también para controlar a la propia divinidad!

Sin embargo, Ezequiel, con su mirada que escudriña la sociedad, percibe una violencia sistémica y endémica que se extiende por todas partes. Pero ¿qué es lo que el profeta observa y le inquieta, así como inquieta a Dios? La lista es interminable: explotación y

opresión de los más débiles (22,7), calumnias criminales (22,9), soborno (22,12), usura (22,12), robos (22,25), asesinatos (22,6). La violencia, al adoptar múltiples formas, también provoca una multiplicación de víctimas en sus más diversas formas: pobres (22,9), huérfanos (22,7), viudas (22,7), inmigrantes (22,7). No obstante, la violencia no es un fenómeno natural ni algo permitido por Dios. Por el contrario, en Ezequiel vemos que son muchos los agentes de opresión que él denuncia: el rey (17), los profetas (13), el Templo y su funcionamiento (8), la aristocracia en general (22, 23–31) y los líderes (34). Algunos pasajes son ejemplos de la realidad vista y percibida por el profeta que merecen ser destacados: “Prepara las cadenas, porque la tierra está llena de crímenes sangrientos, la ciudad está llena de violencia” (7,23); “Él me dijo: “¿Ves, hijo de hombre? ¡Y a la casa de Judá le parece poco cometer todas estas abominaciones que hacen aquí! Aún llenan la tierra de violencia, provocando mi ira. Y ahí están ellos llevando la ramita a la nariz”” (8,17).

El período en el que vivió y ejerció su ministerio profético estuvo marcado por uno de los peores dramas que jamás haya vivido el pueblo de Dios. La fuerza del caos parecía haber recuperado su poder, imponiendo a todos una situación deprimente. Este cambio al que ya nos hemos referido —de sacerdote a profeta— representa posiblemente una de las grandes novedades de la profecía de Ezequiel; es decir, logró identificar la presencia de Yahvé entre los exiliados y, más aún, en una tierra extraña. Había algo nuevo en el ambiente: un miembro de la aristocracia de Jerusalén lo experimentó y comprendió que Yahvé se solidariza con quienes viven situaciones-límite en la vida. Así, él mismo vivió un profundo proceso de conversión a través de los caminos de la periferia, representados por los exiliados. Se trata, por lo tanto, de una profecía líquida, es decir, de una palabra profética fluida que se elevaba por encima de cualquier barrera. La palabra de Dios no estaba limitada a un mismo territorio, a una misma teología ni a un grupo que detuviera el poder. Dios no cabe en una teología y no puede ser encerrado en una camisa de fuerza. Por eso, las palabras proféticas de Ezequiel se “reinterpretan” a partir de nuevos contextos. En este sentido, la “imaginación profética” (Bruegemann,

2025) es necesariamente creativa porque ve el presente como algo provisional y, por lo tanto, se niega a considerarlo como algo absoluto.

El hecho de que Yahvé se acerque a los exiliados de la diáspora pone de manifiesto que se comunica con el objetivo de liberarlos y que, además, se muestra comprensivo con el ser humano vulnerable. La apatía no lo define, pues lo convertiría en una deidad mezquina, aislada y alienada. En este sentido, Yahvé no puede compararse con una potencia celestial fría y ajena a la historia de la humanidad. Su simpatía se refleja en su forma de comunicarse. Por eso, se puede decir que su cercanía se experimenta en su amor por la libertad, en su apasionado interés por la vida frente al imperio de la muerte. Un Dios compasivo que sufre en su pasión por la libertad de quienes padecen el exilio. Para un Dios que se comunica, su palabra nunca podría reducirse a una mera teoría, sino que siempre será una acción en favor de la vida.

Las víctimas de la sociedad del pueblo de Dios —como ocurre en todas las sociedades— pueden identificarse claramente y, a partir de ahí, surge la necesidad imperiosa de protegerlas. Yahvé es, en efecto, un Dios que se acerca al ser humano, a su dolor, a su lucha por sobrevivir en medio de situaciones injustas, profundamente interesado en su vida y en su desarrollo hacia una vida digna. Cuando Dios entra y participa en el contexto social de la vida humana, hace suyas las ideas y las acciones de quienes viven en la periferia como si fueran suyas. Las palabras y los actos de los oprimidos se convierten en las palabras y los actos de Dios mismo; ya no pertenecen a los oprimidos. Hay que entender que la solidaridad de Dios con los vulnerables es absoluta, pues Yahvé asume su condición de humillación y, de este modo, les abre un nuevo futuro. El compañerismo y la solidaridad de Dios son el principio y el fin de la liberación. Esa solidaridad con el pueblo es la fuerza motriz que hace posible la transformación radical de su situación. La solidaridad con la vida implica el ejercicio del amor, el compromiso con la justicia y el rechazo total de la indiferencia y el fomento de la violencia. De hecho, la solidaridad se presenta como una forma de superar las contradicciones de la vida cotidiana.

Consideraciones finales

Si el libro del profeta Ezequiel comienza con la gloria de Yahvé abandonando el templo y la ciudad, concluirá con el regreso de la gloria de Yahvé al templo y a la ciudad. Sin embargo, la nueva ciudad presenta características especiales: cuenta con tres puertas en cada lado, cada una de las cuales lleva el nombre de una tribu, lo que completa la estructura cuadrada perfecta de esta ciudad ideal, propiedad común de todos y centro de la presencia de Yahvé. El carácter simbólico del texto es evidente. La puerta da acceso al interior, donde se encuentra Yahvé y donde se imparte justicia. La capital, con sus puertas, refleja la realidad de un pueblo, unido por su Dios y en torno a él. Ni el palacio ni la ciudad profanarán el lugar donde habita Yahvé en la nueva era. La presencia definitiva y permanente de Yahvé hace posible la unión y la consagración del pueblo como una ciudad. El hecho de que haya tantas puertas supone una invitación simbólica para que todas las personas descubran la ciudad. Por eso Ezequiel hace tanto hincapié en la ubicación del espacio sagrado, pero también desea difundirlo o extenderlo.

La ciudad dejaría de considerarse un instrumento de opresión del pueblo y de esterilidad económica. Ya no formaría parte de un grupo de privilegiados. Supuestamente, ya no se la conocería como la “ciudad de David” y, por lo tanto, dejaría de ser propiedad privada de un grupo o de una persona. Al dejar de ser símbolo de la monarquía, pertenecería a todas las tribus de Israel y, por consiguiente, se convertiría, para el profeta Ezequiel, en la síntesis perfecta del plan de Yahvé para su pueblo. ¡El nuevo nombre de la ciudad marca el comienzo de una nueva sociedad! Su nombre definitivo es fuente de esperanza para el futuro de la historia. Dios está presente de verdad y en realidad. La transformación siempre se produce de afuera hacia adentro; es decir, no se trata de una transformación lograda por el esfuerzo propio de Israel. Es Dios quien actúa en lo que la acción humana no puede alcanzar; es siempre Dios quien actúa de manera creativa cuando las fuerzas del caos intentan reimponerse; es siempre Dios quien actúa en el presente del pueblo para que este se llene de esperanza. En el profeta Isaías, por ejemplo, vemos a Dios cambiando el nombre

de la ciudad de Jerusalén ante la incompetencia de sus líderes, que fomentaban la injusticia y la violencia. Tras la acción sanadora y liberadora de Dios, la ciudad pasará a llamarse “Ciudad de la justicia y Ciudad fiel” (Is 1,26).

La capital, con sus puertas, refleja la realidad de un pueblo, unido por su Dios y en torno a él. La gloria de Yahvé, que se había alejado de Israel, regresó ahora para quedarse para siempre. Sin embargo, las cosas antiguas han pasado y, por eso, el pueblo ya no podrá actuar como si viviera en la antigua Jerusalén. Nuevos tiempos, nueva ciudad, nueva forma de ser y de vivir. Un nuevo futuro. Por eso, el autor mantiene un ambiente de misterio y tensión hasta la última línea y, sorprendentemente, afirma en el último verso: “A partir de ese día, el nombre de la ciudad será este: “Yahvé está ahí”” (v. 35).

Las diásporas son frecuentes. Ayer y hoy se vive sin la libertad de disfrutar de la vida. Vivimos en una sociedad en la que se fabrica la tragedia casi a diario. En esta situación, también nos vemos obligados a ponernos en acción ante la crisis inventiva y creativa. Me viene a la mente una reflexión de Marcuse que nos ayuda a comprender mejor la intervención de Dios en medio de las tragedias de la vida, así como la responsabilidad del pueblo de Dios: “La lucha por una expansión del mundo de la belleza, de la no violencia, de la calma, es una lucha política. No se trata de convertir la abominación en belleza, de ocultar la miseria, de desodorizar el mal olor, de llenar de flores las prisiones, los bancos, las fábricas; no se trata de purificar la sociedad existente, sino de sustituirla” (apud Rossi, 2024, p. 26).

Referencias bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOSCOLO, Gastone. **A Bíblia na história**. Introdução geral à Escritura. São Paulo: Paulus, 2022.

BRUEGEMANN, Walter. **A imaginação profética**. São Paulo: Thomas Nelson, 2025.

CARBAJOSA, Ignacio; ECHEGARAY, Joaquín González; VARO, Francisco. *La Bíblia en su entorno*. Navarra: Verbo Divino, 2013.

FINKELSTEIN, Israel. **O reino esquecido**. Arqueologia e história de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009

LEVITT, Peggy. **God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape**. New Press, 2007.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia**. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus, 2008.

MENDONÇA, Élcio V.S. **O primeiro estado de Israel**. São Paulo: Recriar, 2020.

NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luiz José (orgs.). **Uma história de Israel**. Leitura crítica da Bíblia e arqueologia. São Paulo: Paulus, 2022.

PEETZ, Melanie. **O Israel bíblico**. História, Arqueologia, Geografia. São Paulo: Paulinas, 2022.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Messianismo e Modernidade**. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Lendo o livro de Ezequiel**. São Paulo: Paulus, 2024.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Revista Pistis & Praxis**, Teologia e Pastoral, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 17, n. 3, p. 447–459, 2025.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2000.

TOSELI, Cecilia. **Exílio e memória de Israel Norte**. São Paulo: Fonte Editorial, 2023.

3



LO EXTRANJERO COMO ANTÍDOTO CONTRA LOS EQUÍVOCOS TEOLÓGICOS

Rodolfo J. Lourenço

Introducción

Uno de los mandamientos establece que es imposible hacer una imagen esculpida que represente las realidades celestiales, subterráneas o marítimas (Ex 20,4; Dt 5,8). En teoría, lo que escapa a la mirada del ser humano por estar oculto tras algún tipo de velo¹ no debe ser representado. La prohibición de las imágenes esculpidas, que representarían elementos presentes en la realidad que el ser humano no puede ver, indica que se trata de ámbitos sobre los que solo Dios tiene control. El siguiente versículo complementa esta prohibición: estas imágenes no deben ser objeto de culto ni de adoración (Ex 20,5; Dt 5,9). Por lo tanto, cualquier representación física resulta inadecuada y constituye un intento por parte del ser humano de controlar algo que no le corresponde. Por lo tanto, cualquiera de estas imágenes se convierte en un intento imperfecto de definir quién es el Dios creador y ordenador de todo.

Por último, como justificación de este escenario, Dios se

¹ En el caso de los cielos, las aguas superiores ocultan lo que está más allá de la vista humana; en el caso del mundo subterráneo, la tierra cumple esa función; en el caso del medio marino, las aguas lo cubren.

presenta como celoso de su pueblo, castigando a quienes actúan con iniquidad hasta la tercera y cuarta generación y amando a quienes guardan sus mandamientos (Ex. 20,5–6; Dt 5,9–10). Sin embargo, poco después de recibir el decálogo, el pueblo que acababa de salir de Egipto tiene dificultades para cumplirlos.

Cuando Moisés subió al Sinaí y estuvo ausente durante cuarenta días, los hebreos concluyeron que su líder había desaparecido (Ex 32,1). Sin saber qué hacer, le piden a Aarón, el intérprete de Moisés (Ex 4,14–16), que haga un dios que vaya delante de ellos y les hable directamente. Entonces Aarón les pide el oro que tenían, fruto del botín de la salida de Egipto (Ex 12,35–36), y fabrica un becerro de oro. Es sabido que ese animal se utilizaba en los cultos de Canaán, pero, en el relato, se le identifica como el Dios que sacó a Israel de Egipto y Aarón lo nombra YHWH (Ex 32,4–5). Se observa, por lo tanto, que el objetivo no es presentar a otro dios como el salvador de ese pueblo, sino dar a conocer mejor y hacer más accesible al Dios que se reveló a Moisés desde la escena de la zarza ardiente (Ex 3,14). Mientras todo esto sucedía al pie del Sinaí, Dios, que estaba con Moisés en la cima, lo vio y se indignó por ello, al darse cuenta de que eran obstinados, pero que aún más dura sería la ira divina sobre ellos (Ex 32,7–10). Como haría cualquier buen mediador, Moisés intercede y pide otra oportunidad. Al bajar del Sinaí, ve que la unidad del campamento se ha desmoronado, pues antes era una sola voz (Ex 19,8), pero ahora entonan diversos cantos que se alternan (Ex 32,18). Moisés rompe las tablas de la Ley, destroza el becerro de oro hasta reducirlo a polvo, echa las cenizas en el agua y hace que su pueblo beba (Ex 32,19–20). A continuación, reorganiza a los responsables del culto e intercede ante Dios a favor del pueblo, para que vuelva a la Alianza y haga caso omiso del suceso negativo.

¿Por qué es tan negativo hacer imágenes de Dios? En primer lugar, para desalentar la idea de que el ser humano pueda controlar lo divino a través de su imagen². En segundo lugar, porque, para hacer una escultura, es necesario delimitar, ya que solo se

² En Brasil, por ejemplo, San Antonio de Padua es considerado el santo patrón de los matrimonios. Cuando la petición de encontrar pareja no se cumple, existe la tradición de tomar la imagen del santo y colocarla boca abajo, bajo llave o de cualquier otra forma que haga sufrir al santo a través de la imagen. Si no existiera su imagen, ¿cómo se podría venerar a San Antonio? Uno se imagina lo que se haría con una imagen de Dios, sobre todo en tiempos de guerra (tanto militar como de cambios económicos).

representa físicamente lo que tiene límites. Es posible representar una mesa porque tiene contornos propios que la identifican. En ese sentido, crear una imagen esculpida de Dios sería limitarlo, sería decir lo que puede o no puede ser. Como lo confirma el gesto de Moisés, ese objeto, una vez identificado, debe ser pulverizado.

¿Cómo proceder si, en lugar de ser física, la imagen esculpida es mental? Al delimitar a Dios, se le imponen límites a la divinidad. Si es así, entonces surge una imagen esculpida en la mente de los fieles, aunque no exista una representación concreta de ella. Las imágenes esculpidas físicamente son más fáciles de denunciar que las imágenes esculpidas mentalmente. Esa imagen adquiere rápidamente un estatus divino y comienza a generar un culto, además de ser considerada teología oficial. Sicre Díaz, citando a Von Rad, aporta una contribución significativa a esta reflexión: “precisamente el hombre piadoso es quien corre mayor peligro de configurar a Dios a su imagen o de acuerdo con otra imagen”, y añade: “también nosotros, los cristianos, corremos el riesgo constante de creer en mitos y adorar imágenes. No existe ninguna verdad de fe que no podamos manipular de manera idólatra” (Von Rad, 1996, p. 148, *apud* Sicre Díaz, 2016, p. 358–359). Así, surgen formas de complacer y de desagradar a ese dios, con el fin de obtener bendiciones o maldiciones. Después de todo, si Dios actuó de esa manera para atraerme a ese camino, entonces debe ser coherente y seguir actuando siempre así. Cuando esto ocurre en la Biblia, se observa idolatría, ya que un ídolo siempre se ajusta a los esquemas humanos. El Dios de Abraham no se ajusta a esquemas, pues respeta la libertad del ser humano y exige que se preserve esa libertad. Ay del ser humano que se acostumbra a la forma de actuar de Dios, pues eso equivaldría a crearse una imagen mental de Él. Lo que Moisés y la Sagrada Escritura afirman es precisamente que no se puede delimitar a Dios, ni crear esquemas para él, pues el Señor siempre está más allá y es siempre más de lo que se busca o se espera.

Incluso las verdades teológicas pueden convertirse en una imagen de Dios esculpida mentalmente, lo que da lugar a su manipulación. Este artículo presenta un estudio sobre el profeta Jeremías y su lucha contra una concepción teológica muy extendida

en su época. ¿Cómo se puede superar este obstáculo? La respuesta no podría ser más inesperada: a través de los extranjeros. Así es como Israel comprende, verdaderamente, quién es su Dios.

1 El problema

En el año 721 a. C., el imperio asirio de Salmanasar V conquistó la capital del Reino del Norte, la ciudad de Samaria. No hay vestigios arqueológicos que confirmen la destrucción de la ciudad, que fue derrotada tras un largo asedio. Poco tiempo después, el emperador muere y es sustituido por Sargón II, a quien, por motivos de propaganda política, también se le atribuirá la victoria sobre Israel (Dubovský, 2022, p. 40–42). El suceso no fue fortuito, sino el resultado de sucesivos intentos de rebelión por parte de los reyes israelitas contra Asiria. De esta manera, esa capitulación se convirtió en una advertencia para las ciudades vecinas de que futuras insurrecciones conducirían al mismo resultado. Con el fin de evitar más revueltas, el rey asirio dispersó a algunos habitantes de Samaria por las vastas tierras del imperio y trajo a personas de otros lugares, lenguas y culturas para que se establecieran en Israel (Dubovský, 2022, p. 40–42). Este suceso tuvo gran repercusión, sobre todo porque Samaria era la capital de un reino próspero, tanto financiera como económicamente, hasta el punto de que el profeta Amós alabó sus riquezas, pero desenmascaró las injusticias ocultas tras el aparente desarrollo social (Dubovský, 2022, p. 33). Sin Samaria, el centro de poder de la cultura hebrea pasa a ser la capital del Reino del Sur, Jerusalén.

En el año 705 a. C., con la muerte de Sargón II, comenzó un período de inestabilidad en el Imperio asirio, mientras se esperaba a ver quién ocuparía su lugar (Sicre Díaz, 2016, p. 164). El rey Ezequías se alía con Egipto y otros reinos vecinos, formando una coalición contra Asiria. El líder de Jerusalén inicia una reforma religiosa con el fin de unificar a su pueblo en torno a un solo dios y un solo templo, lo que complicaría las cosas en caso de que un pueblo extranjero decidiera invadir esas tierras. Cuando Senaqueribe se convierte en emperador asirio, decide sitiar Jerusalén en el año 701 a. C. El escenario es similar al de la caída de Samaria y se esperaba un final igual. Sin embargo, debido a la inestabilidad en numerosos

lugares de su imperio (Dubovský, 2022, p. 43–44), Senaqueribe renuncia a destruir Jerusalén y a destronar a su rey, pero impone pesadas cargas a la población y reduce geográficamente el reino de Judá. Según los anales asirios, este fue el castigo por el hecho de que Jerusalén y su líder se mantuvieran en pie:

Ezequías, el judío, no se sometió a mi yugo. Entonces sitié sus fortalezas, 40 plazas fuertes y pueblos innumerables de los alrededores; construí rampas de acceso, utilicé arietes con la infantería, minas y zapadores. Desalojé a 200.150 personas, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, además de innumerables caballos, mulas, asnos, camellos, ganado menor y mayor, y lo tomé como botín de guerra. A Ezequías lo encerré en Jerusalén, su residencia, como a un pájaro en una jaula. Cavé trincheras para dificultar la salida de la ciudad. Desmembré su territorio y entregué las ciudades saqueadas a Mitinti, rey de Azoto; a Padi, rey de Ecrón; y a Silibel, rey de Gaza. De esta manera, reduje su territorio y aumenté el tributo anual que le impuse como soberano, además del tributo anterior. Ezequías, aterrorizado por el terrible esplendor de mi señorío, al ver que desertaban tanto las tropas especiales como las selectas que él había traído para reforzar su residencia de Jerusalén, me envió más tarde a Nínive treinta talentos de oro, ochocientos de plata, piedras preciosas, antimonio, bloques de piedra roja, divanes y sillas con incrustaciones de marfil, pieles de elefante, ébano, boj y todo tipo de tesoros, y además de todo eso, hijas, concubinas y músicos de ambos sexos. Para entregar el tributo y rendir homenaje como vasallo, envió a su legado personal. (ANET 288a *apud* Alonso Schökel, Sicre Díaz, 1988, p. 263)

Como se puede observar, además de que parte de las tierras pasó a ser botín de los reyes vecinos, Senaqueribe aumentó el tributo anual al imperio asirio y recibió una comitiva con regalos procedentes de Jerusalén como ofrenda de paz de Ezequías. El hecho de que Jerusalén no fuera destruida, o incluso que Ezequías permaneciera en el trono, se debe a una especie de “muralla” que Senaquerib había construido con otros reinos del sur, para separar el territorio asirio del egipcio³.

³ Al sur del Creciente Fértil, Senaqueribe estableció tres reinos vasallos, con

El hecho de que Jerusalén se encontrara en la misma situación que Samaria y hubiera salido “ilaionada”, ya que no hubo cambios en el liderazgo ni deportaciones, fue notado por los teólogos de Judá. En el libro de Proto-Isaías, probable testigo ocular del asedio de 701 a. C., se afirma que el asedio asirio terminó gracias a una intervención divina: “36El ángel del Señor salió e hirió a ciento ochenta y cinco mil hombres en el campamento de los asirios. Por la mañana, al despertar, solo había cadáveres. 37Senaqueribe, rey de Asiria, levantó el campamento y partió. Regresó a Nínive y allí se quedó” (Is 37,36–37)⁴.

En la Antigüedad, cuando se elegía a un dios como protector de una ciudad, su función principal era protegerla. De no hacerlo, se le consideraba débil ante el dios de la nación invasora, se consideraba que había entregado a su pueblo a causa de sus faltas o, incluso, se declaraba su inexistencia⁵. De este modo, la destrucción de Samaria y la preservación de Jerusalén quedan claras para el Proto-Isaías: solo esta última es la verdadera ciudad del Señor, pues cuenta con su único y verdadero templo. De hecho, él es el Emanuel, ya que no abandonó a su pueblo elegido. De este modo, durante la noche, el mismo Dios hirió a los soldados asirios, quienes se atrevieron a sitiar la ciudad que él había elegido como su morada, actuando así como cualquier dios guardián. Ante ese castigo, Senaqueribe desistió de la conquista y regresó a la capital de su reino. No se le informa al lector sobre la pérdida de territorios y mucho menos sobre la delegación de reconciliación enviada a Senaqueribe. Ni siquiera se menciona nada sobre Ezequías y su

un mapa geopolítico que se modificó tras sus incursiones en esos reinos: Judá (Jerusalén), Filisteia (Ecrón, Ascalón y Gaza) y Transjordania (Amón, Moab y Edom).

⁴ **Nota del traductor:** Los textos bíblicos se han traducido de la versión en portugués, idioma original del artículo.

⁵ A principios del siglo VI a. C., el imperio asirio entró en colapso, del cual ya no logró recuperarse. Un documento escrito por los babilonios afirma que este suceso fue una manifestación de las deidades mesopotámicas, cuyos templos y ciudades habían sido destruidos por Asiria años antes (Lipschits, 2005, p. 12). En la Sagrada Escritura, las conquistas de las ciudades de Jericó y Hai, narradas en tono litúrgico, parecen transmitir esta idea. Al no dejar con vida a ningún habitante de esas ciudades, los hebreos declaran que sus dioses no existen y que solo hay lugar para un único Dios, YHWH (Ska, 2015, p. 17–18).

miedo. A Isaías solo le interesa mostrar cómo Dios no escatima esfuerzos para proteger a Jerusalén.

Esta teología se popularizó a lo largo del siglo VII a. C. Según esa teología nacional oficial, nadie podría socavar ni derrotar a la Ciudad Santa, en la que se encuentran el verdadero Dios y su templo. En el Segundo libro de los Reyes, al narrar el asedio de Jerusalén en el año 701 a. C., se lee:

^{18,13}En el decimocuarto año del reinado del rey Ezequías, Senaquerib, rey de Asiria, subió contra todas las ciudades fortificadas de Judá y se apoderó de ellas. ¹⁴Entonces, Ezequías, rey de Judá, envió este mensaje al rey de Asiria, en Laquis: “¡He cometido un error! Aléjate de mí y aceptaré las condiciones que me impongas.” El rey de Asiria exigió a Ezequías, rey de Judá, trescientos talentos de plata y treinta talentos de oro, ¹⁵y Ezequías entregó toda la plata que había en el Templo del Señor y en los tesoros del palacio real. ¹⁶Entonces, Ezequías ordenó que se quitara el revestimiento de los marcos y los umbrales de las puertas del santuario del Señor, que ..., rey de Judá, había revestido de metal, y se lo entregó al rey de Asiria. [...] ^{19,35}Esa misma noche, salió el ángel del Señor y exterminó en el campamento asirio a ciento ochenta y cinco mil hombres. Por la mañana, al despertar, solo había cadáveres. ³⁶Senaqueribe, rey de Asiria, levantó el campamento y partió. Regresó a Nínive y allí permaneció. (2 Re 18,13–16; 19,35–36)

El relato se acerca más al texto asirio. Se dice que la permanencia de la capital y de Ezequías supuso una carga para la población, hasta el punto de que se utilizaron los tesoros del palacio real y del Templo para saldar el asedio a la ciudad. Inmediatamente después, el historiador deuteronomista sigue la teología del Proto-Isaías, exaltando al verdadero líder de Jerusalén, Dios, quien lucha a favor de su pueblo, y debilitando la imagen de Ezequías, quien se rindió y no protegió ni su hogar ni el de Dios.

Probablemente, esa sensación de indestructibilidad que se respiraba en la capital de Judá pudo haber alentado y fortalecido a Josías y su reforma, en el año 621 a. C., mientras Asiria luchaba

contra Babilonia y Egipto se apoderaba de todo el Levante (Lipschits, 2005, p. 135–146). Aún más probable es la influencia de esa teología en el período de los tres últimos reyes de Jerusalén, contemporáneos del profeta Jeremías. Aunque él insiste en que no se debe desafiar a Babilonia ni a Nabucodonosor, al ver en la presencia de estos elementos extranjeros algo beneficioso para la teología de Jerusalén, los corazones de los reyes están embriagados por la creencia en la protección divina incondicional. Una confesión de fe del Proto-Isaías, Dios es el Emanue, fue manipulada a lo largo del siglo VII a. C. y se convirtió, en la práctica, en una *locura teológica* (Lipschits, 2005, p. 72). Según esa teología nacional oficial, Dios eligió a un pueblo, una ciudad y una dinastía para siempre, y nada podría prevalecer sobre esos tres pilares (Bright, 2018, p. 392). Toda afirmación teológica pasa por el criba de la vida cotidiana y de la historia. ¿Cómo logrará esta teología sobrevivir a los acontecimientos de principios del siglo VI a. C.?

Además, esa teología forma parte de una cultura creada y desarrollada por el ser humano. Jeremías comprende que cambiar esa teología y esa cultura es una tarea esencial para que el pueblo pueda vivir su relación con Dios de la mejor manera posible, sin caer en las esclavitudes que provienen de los ídolos. Sin embargo, ¿es suficiente una mera apertura a la cultura extranjera para superar una cultura y una teología erróneas, como la que enfrenta el profeta Jeremías?

2 Las consecuencias

Los últimos reyes de Jerusalén, antes del año 588 a. C., mostraban una gran confianza en que la Ciudad de la Paz no podía ser derrotada ni destruida (Lipschits, 2005, p. 72). Además de que esa postura generara problemas en las relaciones políticas, existía el peligro de que esa teología respaldara prácticas que no se ajustaban a la fe en el Dios de Abraham. En ese período, el profeta Jeremías es el gran portavoz contra la teología oficial del país. El Salmo 15(14) se desarrolla en el momento en que los fieles ingresaban al Templo de Jerusalén, donde eran recibidos por un experto en la ley o por un levita. La comitiva le preguntaba quién podría alojarse en la tienda y habitar en el monte santo (Sal 15(14),1)

y recibía como respuesta, de parte de quien los acogía, una lista de requisitos éticos (Sal 15(14),2–5) (Alonso Schökel, Carniti, 1996, p. 264). Es en este contexto donde se desarrolla el capítulo 7 del libro de Jeremías (Alonso Schökel, Sicre Díaz, 1988, p. 490). En el año 609 a. C. 6, Dios le pide al profeta que se coloque a la entrada del Templo para recibir a la gente y responder a la pregunta del Sal 15(14),1. Jeremías dirá:

³Así dice Iahweh de los Ejércitos, el Dios de Israel: Mejorad vuestros caminos y vuestras obras, y yo haré que habitéis en este lugar. ⁴No se dejen engañar por palabras mentirosas que dicen: “Este es el Templo de Iahweh, el Templo de Iahweh, el Templo de Iahweh” ⁵Porque, si de verdad mejoran sus caminos y sus obras, si de verdad cada uno actúa con justicia hacia su prójimo, ⁶si no oprimís al extranjero, al huérfano y a la viuda, si no derramáis sangre inocente en este lugar y no seguís a dioses extranjeros para vuestra desgracia, ⁷entonces los haré habitar en este lugar, en la tierra que les di a sus padres hace mucho tiempo y para siempre ⁸He aquí que confían en palabras mentirosas, que no pueden ayudar. (Jr 7,3–8)

Por lo tanto, la palabra profética invita al pueblo a no dejarse engañar por palabras pretenciosas, quizás una *locura teológica*, que afirman que el Templo garantiza la paz y la estabilidad para Jerusalén y su población. Por el contrario, las personas deben, más bien, cambiar su forma de vida, corrigiendo la manera en que se tratan unas a otras en la vida cotidiana y protegiendo los derechos de quienes no tienen voz, a fin de poder permanecer en Jerusalén. En otras palabras, es una vida ética la que garantiza la estabilidad del capital.

Jr 7 se parafrasea, en cierto modo, en Jr 26. El profeta anuncia que el Templo no era garantía de protección ni para el pueblo ni para la ciudad, la cual podría quedar reducida a la misma condición que el templo de Silo, convirtiéndose en un ejemplo para las demás (Jr 26,1–6). Al escucharlo, los sacerdotes, los profetas y el pueblo arrestaron a Jeremías, deseando su muerte, pues les parecía que

⁶ Según la información cronológica obtenida en Jr 26 (Alonso Schökel, Sicre Díaz, 1988, p. 489).

el prisionero se había extralimitado en sus palabras al atreverse a proclamar en voz alta que Jerusalén era destructible (Jr 26,7–11). Una vez más, Jeremías responde que una vida ética es la garantía de la cercanía de Dios (Jr 26,12–15). Como el profeta contaba con amigos influyentes (los príncipes), se le eximió de su castigo y se le reconoció la veracidad de su palabra (Jr 26,16–19). Tan pronto como se dio cuenta de la situación, el rey Joaquín, al no poder matar a Jeremías, condenó a muerte al profeta Urías, hijo de Semeías, quien afirmaba lo mismo que Jeremías (Jr 26,20–24). El mensaje quedó claro: seguir afirmando que la teología oficial nacional era una locura teológica provocaría, tarde o temprano, la muerte de Jeremías.

Después de que Judá se convirtiera en un reino vasallo de Babilonia (604 a. C.), la teología oficial del país, junto con una supuesta alianza con Egipto, llevó al rey Joaquín a rebelarse contra Nabucodonosor en el año 598 a. C. Como se ha visto, Jeremías, desde hacía tiempo, era un obstáculo para el rey jerosolimitano, ya que, al cuestionar la teología oficial, también cuestionaba la protección divina que respaldaba las decisiones reales. Aunque Nabucodonosor llevaba meses sitiando Jerusalén, la certeza de que la ciudad nunca caería había hecho que Joaquín se negara a aceptar su inminente derrota y no avanzara en ningún tipo de negociación. No se sabe si fue por asesinato o por muerte natural, pero Joaquín falleció durante el asedio y su hijo, Joaquín, negoció la rendición con Babilonia en el año 597 a. C. (2Rs 24,1–12). Su tío, Sedequías, llega al poder, ya que el emperador babilonio no quería romper con la tradición davídica, pues eso podría causarle más problemas. Resulta que, a pesar de haber jurado lealtad a Babilonia, Sedequías, influenciado por la *locura teológica* y por un nuevo acercamiento de Egipto, que le garantizaba apoyo y protección, se rebeló contra Nabucodonosor (2Rs 24,18–20). Una vez más, es el profeta Jeremías quien advierte al rey:

⁸A la nación o al reino que se niegue a servir a Nabucodonosor, rey de Babilonia, y no someta su cuello al yugo del rey de Babilonia, yo castigaré a esa nación con la espada, el hambre y la peste —dice lahweh— hasta que la consuma por su mano. ⁹En cuanto a ustedes, no escuchen a sus profetas, a

sus adivinos, a sus intérpretes de sueños, a sus encantadores y a sus magos, que les dicen: “No servirán al rey de Babilonia”. ¹⁰Porque es mentira lo que ellos os profetizan para alejaros de vuestra tierra, para que yo os disperse y perezcáis. ¹¹Pero a la nación que someta su cuello al yugo del rey de Babilonia y le sirva, yo la haré descansar en su tierra —oráculo de lahweh— para que la cultive y habite en ella. ¹²Y a Sedecías, rey de Judá, le dije estas mismas palabras: “Sometan su cuello al yugo del rey de Babilonia; sírvanlo a él y a su pueblo, y vivirán. ¹³(¿Por qué queréis morir, tú y tu pueblo, a espada, de hambre y de peste, tal como lahweh anunció a la nación que no sirviera al rey de Babilonia?) ¹⁴No escuchen las palabras de los profetas que les dicen: ‘No servirán al rey de Babilonia’. Sí, lo que les profetizan es mentira. ¹⁵Porque yo no los envié — oráculo de lahweh —; ellos profetizan mentiras en mi nombre para que yo los expulse y perezcan tanto ustedes como los profetas que profetizan para ustedes. (Jr 27,7–15)

El autor del libro de Jeremías tiene el valor de calificar de *mentira* a la teología oficial nacional (Jr 27,10.14.15). Sin embargo, aceptar las palabras proféticas significa reconocer que las decisiones tomadas hasta ahora se han basado en una mentira y, por lo tanto, que el rey se ha equivocado. Por eso, Sedequías sigue creyendo que las murallas de Jerusalén nunca caerán, sin hacer caso a Jeremías. ¿Cómo podría tener algún tipo de razón el pueblo extranjero si no conoce al Dios de Israel?

Jr 37,5–11 muestra que, durante el asedio a la ciudad de Jerusalén, los egipcios incluso acudieron en ayuda de Judá, pero no lograron salvar a su aliado. Aprovechando la distracción causada por el ejército egipcio, pues Babilonia tuvo que interrumpir el asedio para contraatacarlo, algunos habitantes huyeron de Jerusalén a través de un agujero que habían hecho en la muralla (2Re 25,4). Jeremías intentó escapar (Jr 37,12), pero los guardias lo atraparon. El rey Sedequías ordenó que lo detuvieran para que su huida no sirviera de ejemplo a otros para que hicieran lo mismo (Jr 37,21). Después de todo, si el portador de la palabra de Dios no cree en la indestructibilidad de la ciudad, eso no sonaría bien a los oídos de los jerosolimitanos, ya agitados por la escasez provocada por

el asedio (2Re 25,3). Sin embargo, la destrucción de la ciudad era inevitable: el Templo fue destruido, al igual que la familia de David, junto con la ciudad. Finalmente, la *locura teológica* se vino abajo, lamentablemente, arrastrando a Jerusalén con ella.

¿A qué lugar quería huir Jeremías? Todo parece indicar que se trataba de Mizpah, tierra de Benjamín, al norte de Jerusalén, ya que, mientras Jerusalén era sitiada y destruida, Babilonia ya preparaba una nueva capital para su nueva provincia (Lipschits, 2005, p. 92–97). La administración de ese lugar no se le confió a la dinastía davídica. Nabucodonosor entregó Mizpah y su provincia a Gedalías (2Re 25,22–24). Este tenía un discurso muy similar al de Jeremías y animaba a su pueblo a no temer a Babilonia, al ver en la presencia del extranjero una nueva forma de ser para Judá, conforme a la voluntad divina. Hablaba con calma, permitiendo a quienes se quedaron en Judá seguir con sus labores y con su vida. Sin embargo, la *locura teológica* aún influía en algunos miembros de la nación. Precisamente por asumir ese papel pacificador, Gedalías es asesinado por uno de los descendientes de David (2Re 25,25), que representaban a quienes no aceptaban ni la nueva capital ni el nuevo poder. Por temor a una nueva represalia por parte de Babilonia, el profeta Jeremías y un grupo huyen a Egipto. Así, la Tierra Prometida volvió a quedar desierta y el pueblo regresó a Egipto.

Jerusalén estaba habitada por una pequeña población entre los escombros de la ciudad y del Templo. En consecuencia, la región sufrió una drástica disminución en el número de sus habitantes y así continuó hasta el inicio del período persa (Lipschits, 2005, p. 190). El hecho es que, desde su destrucción a manos de los babilonios, Jerusalén ya no será la sede de una monarquía autónoma, sino la capital de la provincia de un pueblo vasallo.

La consecuencia de la *locura teológica* no podía ser otra: la destrucción de Jerusalén, del pueblo y del templo. A partir de los textos de Jeremías que aquí se enumeran, se observa cómo esa teología respaldaba una vida de irresponsabilidad y explotación hacia el prójimo. De este modo, una imagen errónea de lo divino conduce a una práctica equivocada y deshumanizadora. Cuando esto ocurre, Dios es capaz de sacudir los cimientos que sostenían

esa teología, aunque eso significara destruir su ciudad y su templo, pues la vida del ser humano está por encima de esas realidades.

3 “Deja que la riqueza de las naciones entre en ti” (Is 60,11)

Desde el exilio en Babilonia (598–539 a. C.) hasta el final del período de redacción del Nuevo Testamento (alrededor del año 110 d. C.), el pueblo hebreo no decidirá directamente el futuro de sus tierras y de sus vidas. Siempre habrá un pueblo extranjero gobernando la tierra prometida y dictando cómo debe vivir el pueblo hebreo, a veces respetando los rasgos identitarios del judaísmo, a veces desafiándolos⁷. Sin embargo, aunque esa relación tiene sus momentos turbulentos, es precisamente la presencia del extranjero y la vida compartida lo que sirve de antídoto, liberando a Israel de sus *locuras teológicas*.

Los cuatro libros escritos en tierras babilónicas (Gn, Ex, Lv y Nm) reflejan una verdadera reflexión sobre Dios, sobre el ser humano, sobre la creación y sobre cómo estos tres elementos se entrelazan en la historia. Mientras que antes se creía que Dios estaba estrictamente vinculado a una ciudad y a un templo, ahora, en los relatos de la creación, se afirma que Dios es el soberano de todo el mundo y que no hay ningún lugar al que ir que esté alejado de él. Él mismo le construye un templo indestructible: la creación. Además, al observar la empresa babilónica, heredada desde los tiempos asirios, de convertir a todas las naciones en una sola lengua y un solo pueblo, se afirma, en la época de Babel, que a Dios le agrada la diversidad y la pluralidad. “Dios ciertamente no se opone a la unión de los pueblos, pero sin duda se opone a la uniformidad forzada de un imperio totalitario” (Ska, 2018, p. 172). Por lo tanto, Dios elige al mundo y a la creación, incluso antes que a Jerusalén.

En muchos pasajes de las Sagradas Escrituras, tras la

⁷ Como en el caso de Antíoco IV, el Epífano, quien, en el siglo II a. C., tras su derrota en Egipto frente a Roma, llevó a cabo una reforma religiosa en su imperio, lo que dio lugar a la Guerra de los Macabeos.

interpretación de las piedras de Rosetta y de Bisutun (Fitzmyer, 2011, p. 96–99), se encuentran referencias, e incluso adaptaciones, de literaturas y pensamientos procedentes de naciones extranjeras. Israel utilizó esos textos para conocer mejor a su Dios y a sí mismo. Aunque algunas escuelas hermenéuticas ven en estas pruebas una evidencia de que los hagiógrafos no son tan originales como se creía en épocas pasadas, o bien quieren ver en ello la prueba de la falacia de los textos bíblicos por plagiar textos ajenos (Fitzmyer, 2011, p. 99), existe un camino intermedio que es posible y más saludable: reconocer cuánto tiene que ofrecer la literatura extranjera a la tradición bíblica y viceversa. De hecho, al conocer la historia de otros pueblos, Israel reconoce la mano de su Dios en la historia de los demás. Así dice Amós: “No sois para mí como los cuchitas, oh israelitas: —Oráculo del Señor—. ¿Acaso no hice salir a Israel de la tierra de Egipto, a los filisteos de Caftor y a los arameos de Quir?” (Am 9,7). Es un oráculo de condenación para Israel, al que se compara con los etíopes, los filisteos y los arameos cuando se aleja del Señor, pero que reconoce la presencia divina en acontecimientos similares a los de su historia, como la liberación de una tierra de sufrimiento. Lo que Israel tiene de más en comparación con las demás naciones se traduce en una responsabilidad constante, no en un privilegio incondicional.

Incluso el papel de las mujeres comienza a revisarse en tierra extranjera. En 1Pe 3,5, un fragmento de un código doméstico, el hagiógrafo les dice a sus lectores: “5De hecho, así se adornaban las mujeres santas de antaño, que ponían su esperanza en Dios, estando sometidas a sus maridos. 6Eso es lo que vemos en Sara, quien fue obediente a Abraham y lo llamaba señor”. El texto afirma que la santidad comienza en la relación con Dios, pero que se concreta en la relación con el esposo, o mejor dicho, en la sumisión a él, y pone como ejemplo a Sara, la esposa de Abraham. Sin embargo, como afirma Giuseppe Ghiberti,

Notamos una novedad en las comparaciones con la tradición del texto génesis tomado como modelo (Gn 16,1–6; 21,9–14): En sus orígenes, Sara está mucho menos sometida a su esposo de lo que Pedro quiere hacernos creer, porque ella siempre demuestra una autonomía que a Abraham le resulta

incluso incómoda y que, aun así, inspira las decisiones de su esposo; e incluso para Dios, su confianza es menos notable que en la versión neotestamentaria (Ghiberti, 2018, p. 451).

¿Podría mencionarse a una Sara así en el Génesis sin la influencia de los pueblos extranjeros y la presencia femenina entre ellos? Una pregunta más: ¿por qué esta visión sobre las mujeres santas mujeres no logró difundirse y arraigarse a lo largo de la historia del cristianismo? Se necesita una verdadera cultura del encuentro, como nos invita el Papa Francisco⁸, y no solo de cercanía. Además, los escenarios de guerra posteriores a la pandemia de Covid-19 demuestran que aún no hemos logrado dialogar con culturas extranjeras y encontrar puntos en común y de introspección a partir de otras perspectivas.

Por último, incluso ante una tierra devastada, el Segundo libro de los Reyes, escrito por el grupo de los sobrevivientes en la provincia de Judá, ve en medio del pueblo extranjero una esperanza para los hebreos: Joaquín, hijo de Joacim, estaba vivo y el rey Nabucodonosor le garantizó su sustento (2Re 25,27–30). Babilonia, que provocó la caída de Jerusalén, es la misma que promueve su futuro. La historia siempre es gris; nunca es tan negra ni tan blanca como para delimitar y juzgar las acciones humanas con precisión y exactitud.

Antes del exilio, se esperaba que Jerusalén fuera autosuficiente e impenetrable para los extranjeros. Tras regresar de su experiencia en Babilonia, el Trito-Isaías declara a su pueblo: “Deja que entren en ti las riquezas de las naciones” (Is 60,11). Al comentar este versículo, Alonso Schökel y Sicre Díaz mencionan la tradición de cerrar las puertas de las ciudades por la noche por razones de seguridad (1988, p. 394). Con la reconstrucción de Jerusalén, sus puertas ya no se cerrarán ni de día ni de noche. En primer lugar, porque ya no se considera a los pueblos extranjeros como enemigos. En segundo lugar, porque traen sus tesoros para reconstruir Jerusalén. Si solo con las ofrendas hebreas, en la época de Salomón, se reorganizó la ciudad y se construyó el templo con

⁸ Ya sea en la encíclica *Fratelli Tutti*, n. 30.216–217, o en el encuentro con los estudiantes universitarios en Cagliari, en 2013.

formas encantadoras y perfectas (1Rs 5,15–7,51), uno se pregunta qué nivel de perfección se alcanzará ahora con las contribuciones extranjeras, tan constantes que llegarán día y noche.

La *locura teológica*, debilitada tras el exilio, desaparece y ahora se arraiga la esperanza en un Dios que cuida de su ciudad y de su pueblo, pero ya no de manera limitada. En el siglo V a. C., los habitantes de Jerusalén relatan su historia bajo la influencia de la reforma de Esdras y Nehemías. Los libros de las Crónicas son fruto de ese momento. Al relatar el asedio a Jerusalén en el año 701 a. C., el cronista afirma lo siguiente:

²²Así, el Señor salvó a Ezequías y a los habitantes de Jerusalén de las manos de Senaquerib, rey de Asiria, y de las manos de todos los demás, y les concedió paz en todas sus fronteras. ²³Muchos llevaron a Jerusalén una ofrenda para el Señor y regalos para Ezequías, rey de Judá, quien, tras esos acontecimientos, ganó prestigio ante los ojos de todas las naciones. (2Cr 32,22–23)

No es Ezequías quien lleva los tributos a Nínive, sino que de todas las tierras se traen tributos al rey y a Jerusalén, ambos salvados por Dios. De este modo, se honraba y se reconocía al verdadero rey celestial (Dios), al verdadero rey terrenal (Ezequías), a la verdadera ciudad (Jerusalén) y al verdadero templo. Aunque aún se destacan elementos nacionalistas, la relación positiva de las naciones con Ezequías se convierte en un punto de referencia para un reino próspero, sin limitarse únicamente a las opiniones y confirmaciones de los sacerdotes y profetas hebreos.

Sin embargo, incluso esas interpretaciones que surgen de las acciones de Esdras y Nehemías no están exentas de convertirse en una nueva *locura teológica*. De hecho, sus palabras parecen haber despertado cierta xenofobia, lo que llevó a Jerusalén a encerrarse nuevamente en sí misma. Una vez más, serán las relaciones con los extranjeros las que superarán este nuevo obstáculo. Así, se producen algunas obras bíblicas en las que destacan personajes femeninos con un papel protagónico. Entre ellas, incluso hay extranjeras, aunque se las considerara como aquellas que desviaban a los hombres judíos (Esd 10,44). Es el caso del libro de Rut. Mientras que los judíos tenían miedo de casarse con mujeres extranjeras, la historia de Rut demuestra que no hay nada que temer, pero sí hay

mucho que perder. Después de todo, Rut es la bisabuela de David. Por lo tanto, si la xenofobia provocada por la reforma de Esdras y Nehemías ya hubiera existido en aquella época, el pueblo nunca habría conocido a David, ya que Booz nunca se habría acercado a una moabita, o al menos no le habría pedido matrimonio.

Conclusión

A lo largo de las Sagradas Escrituras, el pueblo hebreo vive la hermosa aventura de dejarse guiar por Dios, pero sin crear imágenes de Él, es decir, sin poner límites al actuar y al ser divinos. Cuando las imágenes son físicas, es más fácil denunciarlas y destruirlas. Sin embargo, ¿cómo proceder cuando las imágenes son mentales? Cuando ocurren, convierten las verdades de la fe en *locuras teológicas*, distorsionando la comprensión de Dios y respaldando una práctica deshumanizadora.

El profeta Jeremías vio una respuesta en su época: el extranjero puede ayudar a comprender mejor al Dios de Abraham. El fiel debe destruir sus camas de Procusto y dejar que Dios se revele verdaderamente, confirmando los pasos dados y reorientando los caminos extraviados, al encontrarse con lo diferente y al constatar cómo se manifiesta la vida, y no cómo nos gustaría que se manifestara. La relación con lo “externo” se convierte en un elemento significativo en la actividad hermenéutica sobre Dios. Sin embargo, la historia de Jeremías muestra las consecuencias negativas que una *locura teológica* acarrea para la nación: la destruye, junto con sus monumentos y su gente. Incluso este suceso es visto como algo positivo por Jeremías, pues, una vez que nuestras certezas se han debilitado, la realidad nos ayuda a destruir y superar esas imágenes erróneas de Dios. Así como Israel necesitó cuarenta años para que Egipto saliera de él, también el pueblo de Jerusalén necesitó vivir fuera de la capital para desintoxicarse de una *locura teológica* arraigada como teología oficial nacional.

Este tema tiene mucho que decirnos en la actualidad. Mientras se observa una ola nacionalista que se cierra a las riquezas de otras naciones y religiones, a los extranjeros que visitan el país o solicitan asilo se les considera una amenaza si no comparten los elementos nacionalistas (etnia, cultura, idioma, religión, etc.). ¿Cuáles son

las ciudades de Jerusalén y los templos que sustentan las *locuras teológicas* contemporáneas? ¿Cómo destruir las imágenes de Dios que generan esos pensamientos? ¿Cómo corregir una práctica cristiana que se basa en una locura teológica? ¿Cómo superar estas culturas de guerra y xenofobia para tender puentes y crear una cultura de encuentro? Una vez más, un texto escrito durante el exilio puede ser de ayuda. El relato de la Torre de Babel, al igual que fue relevante en su época, sigue siendo actual. Al comentar el texto de Gn 11,1–9, Ska va más allá de una lectura tradicional, que considera las lenguas y las naciones como frutos de un pecado, y afirma: “Dios quiere que cada nación tenga su propio espacio y desarrolle su propia cultura. La infinita variedad de idiomas y culturas que se encuentran en cada rincón de este mundo es una riqueza, y no un obstáculo para la comunicación y la unión entre los pueblos” (Ska, 2018, p. 172). Que esta nueva *locura teológica*, y tantas otras, sean superadas, y que los pueblos extranjeros encuentren una buena acogida para que sus tesoros enriquezcan todos los lugares a los que lleguen, sobre todo en la fe cristiana.

Referencias bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DÍAZ, José Luis. **Profetas 1:** Isaías – Jeremías. São Paulo: Paulus, 1988. (Grande Comentário Bíblico).
- ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecília. **Salmos I (Salmos 1-72):** Tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1996. (Grande Comentário Bíblico).
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, A: Nova edição revista e ampliada. 5. imp. São Paulo: Paulus, 2008.
- BRIGHT, John. **História de Israel.** 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2018. (Nova Coleção Bíblica).
- DUBOVSKÝ, Peter. Israel e Assíria. In: CATENASSI, Fabrizio Zandonadi; MARIANNO, Lília Dias (Orgs.). **História de Israel:** Arqueologia e Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 13–55.
- FITZMYER, Joseph A. **A interpretação da Escritura:** Em defesa do método histórico-crítico. São Paulo: Loyola, 2011. (Bíblica Loyola, 58).
- GHIBERTI, Giuseppe. Agiografia biblica al femminile: Spunti rapsodici. In: MAZZINGHI, Luca; PAPOLA, Grazia; FICCO, Fabrizio (eds.). **La vita**

benedetta: Studi in onore della prof.sa Bruna Costacurta in occasione del suo quarantesimo anno di insegnamento. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018 p. 451–462.

LIPSCHITS, Oded. **The fall and rise of Jerusalem:** Judah under Babylonian rule. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

SICRE DÍAZ, José Luis. **Introdução ao profetismo bíblico.** Petrópolis: Vozes, 2016.

SKA, Jean-Louis. **O Antigo Testamento:** Explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele. São Paulo: Paulus, 2015. (Academia Bíblica).

_____. A cidade e a torre. In: SKA, Jean-Louis. **Antigo Testamento:** 2. Temas e leituras. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 156–172.

4



EL DIÁLOGO ENTRE JESÚS Y LA SAMARITANA (JUANARRATIVAN 4,1–42)

Una lectura socioantropológica sobre la movilidad humana y las tradiciones religiosas

Alexandre de Jesus dos Prazeres

Introducción

El mundo actual se caracteriza por intensos flujos migratorios, ya sean voluntarios o forzados, económicos o ambientales, individuales o colectivos. Junto con las personas, también migran sus culturas, sus historias, sus prácticas religiosas y sus cosmovisiones. Esta movilidad humana, además de desplazar a las personas, pone en tela de juicio las fronteras y plantea a las sociedades de acogida la difícil tarea de la hospitalidad, la escucha y la convivencia con lo diferente. En este contexto, se hace urgente replantearse los fundamentos éticos y simbólicos que pueden sustentar las prácticas de acogida e integración.

El objetivo de este artículo es analizar el pasaje de Juan 4,1–42 —el encuentro entre Jesús y la mujer samaritana— desde una perspectiva socioantropológica, interpretándolo como un modelo narrativo de traspaso de fronteras y apertura hacia el otro. De este

modo, el objetivo es explorar el mencionado texto joánico como clave hermenéutica para reflexionar sobre la convivencia y la integración entre grupos culturales y religiosos distintos, a la luz de la movilidad humana. Al entrecruzarse temas como la identidad religiosa, el género, la alteridad y la movilidad, la narrativa ofrece una rica fuente de reflexión para analizar el papel de las religiones ante los retos contemporáneos de la migración y la convivencia intercultural.

La narrativa se interpreta como un modelo de encuentro interreligioso y de reconocimiento intercultural, y ofrece pistas para la integración sociocultural y religiosa de los migrantes y refugiados en las sociedades anfitrionas. A partir de este enfoque hermenéutico, se busca comprender cómo el texto bíblico puede inspirar prácticas de hospitalidad y diálogo ante los desafíos de la migración global. El contenido se divide en tres partes: en la primera, se presenta la contextualización histórico-social y religiosa de la perícopa del texto bíblico joánico que se analiza; en la segunda, se expone la movilidad humana y el desplazamiento simbólico en el texto; y en la tercera, se reflexiona sobre las implicaciones que esto tiene para el diálogo interreligioso.

1 Contexto histórico-social y religioso de Juan 4,1–42

La relación entre judíos y samaritanos estaba marcada por una larga historia de tensiones y rupturas. Aunque ambos compartían raíces comunes tanto religiosas como étnicas, discrepaban en cuanto al lugar legítimo de culto (Jerusalén o el monte Gerizim) y en cuanto a la pureza religiosa de sus prácticas. Los judíos consideraban a los samaritanos como mestizos e idólatras; los samaritanos, por su parte, mantenían una identidad propia y se resistían a la centralización del culto en Jerusalén. La situación era compleja y, precisamente por eso, exigía cautela al ser abordada por Jesús, tal como se observa en el relato joánico que estamos analizando.

Magnar Kartveit (2019), en el artículo *Theories of the Origin of the Samaritans: Then and Now*, analiza críticamente las principales

teorías sobre el origen de los samaritanos, desde las fuentes antiguas hasta los enfoques académicos contemporáneos. El estudio trata de rastrear cómo y por qué surgieron diferentes explicaciones a lo largo de la historia, especialmente en relación con el conflicto identitario y religioso entre judíos y samaritanos. Kartveit demuestra la construcción de una narrativa que se utilizó como instrumento político-teológico de exclusión, especialmente tras el regreso del exilio babilónico. Esta narrativa aparece en los textos bíblicos hebraicos (2 Reyes 17), donde se presenta a los samaritanos como un pueblo mestizo, formado por colonos extranjeros traídos por los asirios tras la caída de Samaria (722 a. C.). Esta visión tradicional los presenta como extranjeros religiosos, que practicaban una religión sincrética y no legítima a los ojos de los judíos de Jerusalén. Como consecuencia de esta narrativa político-teológica, el texto de Esdras-Nehemías también refuerza la exclusión de los samaritanos en la reconstrucción del Templo, presentándolos como un grupo ajeno e impuro.

La idea central que defiende el autor es que la imagen de los samaritanos como “extranjeros religiosos” fue una construcción teológico-política posterior al exilio, y que existen pruebas sólidas de su continuidad como parte de los grupos israelitas del norte. Sostiene que la versión de 2 Reyes 17 es teológica y política: sirve al proyecto de Jerusalén como único centro de culto, excluyendo a quienes no se alineaban con esta propuesta de centralización del poder religioso, teniendo como símbolo principal la construcción del Templo de Jerusalén. “La narrativa bíblica que asocia a los samaritanos con los colonos extranjeros introducidos por los asirios sirvió para deslegitimarlos como herederos legítimos de la fe de Israel”¹ (Kartveit, 2019, p.3).

En cuanto al desarrollo de la investigación académica en el contexto moderno, Kartveit explica que, a partir del siglo XIX, los estudiosos comenzaron a cuestionar la versión bíblica tradicional, sugiriendo que los samaritanos no eran extranjeros, sino descendientes de las tribus del norte de Israel (Reino del Norte).

¹ **Nota del traductor:** En portugués, “A narrativa bíblica que associa os samaritanos aos colonos estrangeiros introduzidos pelos assírios serviu para deslegitimá-los como herdeiros legítimos da fé de Israel”.

Autores como Wellhausen han planteado que los samaritanos conservaron formas más antiguas de la religión israelita, y que su exclusión por parte de los judíos postexílicos fue una construcción tardía. Y los estudios arqueológicos y lingüísticos modernos respaldan esta hipótesis: demuestran que la comunidad samaritana comparte orígenes comunes con el pueblo judío, habiéndose separado principalmente a raíz de disputas políticas y teológicas.

En el artículo de Kartveit, las “disputas políticas y teológicas” entre judíos y samaritanos se refieren principalmente a tres momentos históricos y simbólicos fundamentales que marcaron el proceso de separación entre estos dos grupos, originalmente unidos por su ascendencia común en Israel.

El primer punto: *la disputa sobre el lugar legítimo de culto: Jerusalén frente al monte Gerizim*. La principal divergencia teológica se refiere al lugar donde se debía adorar a Yhwh. Mientras que los judíos centralizaron el culto en Jerusalén (especialmente a partir de la reforma de Josías y, posteriormente, con la reconstrucción del Segundo Templo), los samaritanos consideraban el monte Gerizim (cerca de Siquem) como el lugar sagrado original, basándose en la Torá samaritana, que difiere en algunos pasajes de la versión masorética. “La construcción del templo samaritano en el monte Gerizim puede considerarse un acto de resistencia al centralismo jerusalémite, más que una ruptura religiosa total”² (Kartveit, 2019, p. 6). En otras palabras, el aspecto político de esta disputa está relacionado con la centralización del culto en Jerusalén, lo que implicaba un control político y sacerdotal, convirtiéndose así en un símbolo del dominio de la élite judía posexílica. Los samaritanos se resistieron a esa centralización y construyeron su propio templo en el monte Gerizim, probablemente en el siglo V a. E. C.³, lo que supuso una escisión de facto entre las dos comunidades.

El segundo momento: *la exclusión de los samaritanos en la reconstrucción del Templo* (época de Esdras y Nehemías). Cuando

² **Nota del traductor:** En portugués, “A construção do templo samaritano no Monte Gerizim pode ser vista como um ato de resistência ao centralismo jerusalénite, mais do que uma ruptura religiosa completa”.

³ Utilizamos los términos “antes de la Era Común (a.E.C.)”, que equivale a “antes de Cristo (a.C.)”, y “Era Común (E.C.)”, que equivale a “después de Cristo (d.C.)”, por respeto al diálogo interreligioso, especialmente con los judíos.

los judíos exiliados regresaron de Babilonia, los samaritanos se ofrecieron a ayudar a reconstruir el Templo, pero su oferta fue rechazada (Esdras 4). Este rechazo tuvo motivos políticos (el control exclusivo del proyecto religioso postexílico) y teológicos (la duda sobre la «pureza» del culto samaritano). La negativa generó hostilidad: según Esdras, los samaritanos comenzaron a obstaculizar las obras, lo que intensificó la ruptura y la demonización mutua entre los grupos.

Y el tercer momento: *la disputa sobre la identidad y la legitimidad religiosa*. Los judíos acusaban a los samaritanos de ser un pueblo mestizo y contaminado, descendientes de los extranjeros que se establecieron en Samaria tras el exilio del Reino del Norte. Los samaritanos, por su parte, se proclamaban los verdaderos guardianes de la Torá, manteniéndose fieles a las tradiciones mosaicas originales y rechazando las innovaciones teológicas del judaísmo posterior al exilio. Esas disputas no eran solo “diferencias doctrinales”, sino cuestiones de poder, pertenencia y control simbólico sobre la fe y la memoria de Israel.

En relación con esta problemática, el autor critica las interpretaciones bíblicas tradicionales (especialmente 2 Reyes 17 y Esdras-Nehemías) que asocian a los samaritanos exclusivamente con los extranjeros y con el sincretismo religioso. Kartveit muestra que existen tres grandes corrientes de interpretación contemporánea sobre la identidad y el origen de los samaritanos, basadas en pruebas históricas, arqueológicas y textuales:

Tesis central:	
Teoría de la continuidad israelita	Los samaritanos son descendientes directos de las tribus israelitas del norte, y su separación del judaísmo de Jerusalén fue consecuencia de factores históricos y religiosos internos a Israel, no de origen extranjero.
Autores:	Frank Moore Cross ⁴ ; James Purvis ⁵ ; Gary N. Knoppers ⁶

⁴ Cross, Frank Moore, Jr. 1966. Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times. HTR 59: 201–11.

⁵ Purvis, James D. 1986. The Samaritans and Judaism: In Early Judaism and Its Modern Interpreters. Edited by Robert A. Kraft and George W. E. Nickelsburg. Atlanta: Scholars Press, pp. 81–98.

⁶ Knoppers, Gary N. 2013. Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations. Oxford: Oxford University Press

Tesis central:	
Teoría de la mezcla étnica parcial	De hecho, los asirios introdujeron poblaciones extranjeras en la región de Samaria (722 a.E.C.). Reconoce cierta presencia de colonos extranjeros traídos por los asirios, pero sostiene que el núcleo samaritano conservó sus raíces israelitas. Explica el sincretismo religioso y el antagonismo basándose en identidades en conflicto, no en una alteridad total.
Autores:	Ben Zvi; Kartveit ⁷ ; Robert North
Tesis central:	
Teoría del cisma postexílico	La separación definitiva entre judíos y samaritanos se produjo tras el regreso del exilio babilónico, cuando los exiliados de Judá se negaron a colaborar con los samaritanos en la reconstrucción del Templo de Jerusalén. La escisión fue teológica e institucional, no étnica.
Autores:	Reinhard Pummer; Lester Grabbe; Rainer Albertz

Otra forma de abordar este debate es mediante el siguiente cuadro comparativo de las tres teorías:

Teoría	Punto central	Representantes	Implicaciones teológicas
Continuidad israelita	Los samaritanos son israelitas del norte	Cross, Purvis, Knoppers	Valoración de la pluralidad
Mezcla étnica parcial	Comunidad híbrida (colonos + israelitas)	Ben Zvi, North, Kartveit	Lectura crítica de fuentes
Cisma postexílico	Ruptura institucional y cultural tras el exilio	Pummer, Grabbe, Albertz	Énfasis en la exclusión política

Kartveit rechaza la interpretación tradicional que identifica a los samaritanos como un pueblo extranjero o hereje y adopta una postura intermedia, reconociendo la continuidad israelita del grupo samaritano, aunque sin ignorar las transformaciones que se han producido con el tiempo. Propone que la imagen de los samaritanos como “los otros” se construyó y reforzó por motivos ideológicos a partir del período postexílico. Kartveit considera que la marginación de los samaritanos no fue consecuencia de hechos históricos objetivos. Sino, de estrategias de diferenciación religiosa y política elaboradas por grupos que compiten por la legitimidad

⁷ Kartveit, Magnar. 2009. The origin of the Samaritans. Supplements to Vetus Testamentum. Leiden and Boston: Brill.

y la centralización del poder religioso. “La construcción del otro —el samaritano como extranjero— sirvió a intereses de identidad y pureza en los periodos persa y helenístico, y fue preservada y reforzada por las élites religiosas judías” (Kartveit, 2019, p. 12).

«Hay que entender a los samaritanos como descendientes de los israelitas del norte que siguieron una trayectoria religiosa distinta tras el exilio. No hay pruebas de que fueran simplemente un pueblo extranjero o ilegítimo» (Kartveit, 2019, p. 13). Kartveit deja clara su adhesión a la teoría de la continuidad israelita, acercándose a autores como James Purvis y Gary Knoppers, aunque reconoce aspectos híbridos y contextuales. El autor realiza una lectura sociohermenéutica, al considerar que las fuentes bíblicas reflejan disputas internas por la hegemonía religiosa, y no solo registros neutrales de la historia. Esto queda claro al afirmar: “El papel de las tradiciones textuales, como la de 2 Reyes 17 y la de Esdras, fue fundamental en la construcción de una memoria selectiva que excluía a los samaritanos por considerarlos herejes o no israelitas”⁸ (Kartveit, 2019, p. 13). Para sostener que los samaritanos deben entenderse como descendientes de los israelitas del norte, la atención se centra en los hallazgos arqueológicos, las inscripciones antiguas y los testimonios clásicos que establecen ese vínculo y que pueden resumirse de la siguiente manera:

Tipo de evidencia	Información clave
Arqueológica (Samaria/Siquem)	Las monedas y las inscripciones demuestran la continuidad cultural israelita
Textual (Mar Muerto, crónicas)	Identidad tribal: descendencia de José, Efraín y Manasés
Histórica (Josefo)	Los samaritanos se autodenominan «hebreos», no «judíos», y reivindican su origen israelita

La postura de Kartveit ofrece elementos fundamentales para una lectura de Juan 4 que no vea a la mujer samaritana como representante de una fe idólatra, sino como expresión legítima

⁸ **Nota del traductor:** En portugués, “O papel das tradições textuais, como a de 2 Reis 17 e de Esdras, foi central na construção de uma memória seletiva que excluía os samaritanos como herejes ou não israelitas”.

de una tradición israelita alternativa, marginada por disputas históricas. Esto confiere al gesto de Jesús un alcance reconciliador y transgresor, capaz de romper con las construcciones ideológicas de pureza y exclusión.

Como se desprende de lo expuesto, la relación entre judíos y samaritanos en la época de Jesús estaba marcada por siglos de tensiones que combinaban elementos teológicos, políticos e identitarios. Una versión elaborada por fuentes judías postexílicas cuyo objetivo era excluir a los samaritanos del linaje legítimo de Israel. Sin embargo, las pruebas arqueológicas y textuales demuestran que los samaritanos eran descendientes de las tribus del norte y que conservaban prácticas religiosas israelitas anteriores a la reforma centralizadora del rey Josías y al exilio babilónico. En este sentido, la construcción del templo en el monte Gerizim debe interpretarse como un acto de resistencia religiosa y política, y no como una desviación herética.

Así pues, el encuentro entre Jesús y la mujer samaritana, en Juan 4, no es un simple diálogo entre tradiciones distintas, sino un intento de reconectar dos linajes en conflicto. Al afirmar que “los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad” (Jn 4,23), Jesús no niega la historia, sino que apunta a una trascendencia de las disputas ritualistas y nacionalistas, abriendo el camino a un nuevo tipo de pertenencia espiritual que incluye las identidades sin asimilarlas ni diluirlas.

2 Movilidad humana y desplazamiento simbólico en el texto

Jesús, al pasar por la región de Samaria, se desplaza físicamente, pero también simbólicamente. Se mueve entre territorios y discursos, no solo como viajero, sino como una figura profética que encarna la movilidad como una forma de estar en el mundo. El pozo de Jacob se convierte en un punto de encuentro entre historias divergentes, donde tiene lugar un

profundo intercambio intercultural^{9 10}. La samaritana representa a los migrantes de nuestro tiempo: entre fronteras, con múltiples identidades, a menudo invisibilizados y juzgados. Sin embargo, ella se convierte en testigo y anunciadora, una “apóstol” inesperada que lleva a su comunidad al encuentro con Jesús. Su trayectoria es un desplazamiento: de la periferia al centro, de la exclusión al reconocimiento, de la invisibilidad a la voz pública. El encuentro de Jesús con la samaritana traspasa varias fronteras: étnicas (judío/samaritana), religiosas (tradición judía/tradición samaritana), de género (hombre/mujer) y morales (un “maestro” hablando con una mujer socialmente marginada). Esta elección narrativa revela un movimiento de descentralización que se encuentra en el corazón del Evangelio de Juan: alejarse de los centros del poder religioso para dirigirse a los “pozos” de la vida cotidiana, donde tienen lugar los verdaderos encuentros transformadores.

La afirmación de que “era necesario” atravesar Samaria (Jn 4,4) describe un itinerario teológico y no solo geográfico. Desde el punto de vista geográfico, no era necesario atravesar Samaria para ir de Judea a Galilea, ya que se podía seguir por el valle del Jordán, ruta que se menciona, por ejemplo, en Mc 10,1. Por lo tanto, era necesario que Jesús pasara por Samaria para llevar el evangelio a los samaritanos¹¹ (Malzoni, 2018, p. 104).

⁹ “No hay en el Antiguo Testamento ningún texto que haga referencia a un pozo de Jacob en las cercanías de Siquem, pero hay varios relatos que se sitúan junto a un pozo. Fue junto a un pozo donde el siervo de Abraham encontró a Rebeca para que fuera la novia de Isaac (Gn 24). Fue junto a un pozo donde Jacob conoció a Raquel (Gn 29,1–14) y fue también en un pozo donde Moisés conoció a Séfora, su futura esposa (Éx 2,15–22). En el Antiguo Testamento, los encuentros junto a un pozo terminaban en matrimonio» (Malzoni, 2018, p. 104, traducción del traductor).

¹⁰ **Nota del traductor:** En portugués, “Não há, no Antigo Testamento, texto algum que se refira a um poço de Jacó nas imediações de Siquém, mas há diversos relatos que se situam junto a um poço. Foi à beira de um poço que o servo de Abraão encontrou Rebeca para ser a noiva de Isaac (Gn 24). Foi junto a um poço que Jacó conheceu Raquel (Gn 29,1–14) e foi também em um poço que Moisés conheceu Séfora, sua futura esposa (Ex 2,15–22). No Antigo Testamento, encontros à beira de um poço terminavam em casamento.”

¹¹ **Nota del traductor:** En portugués, “A afirmação de que ‘era preciso’ atravessar a Samaria (Jo 4,4) descreve um itinerário teológico e não apenas geográfico. Geograficamente, não era preciso passar pela Samaria para ir da Judeia à Galileia, pois era possível seguir pelo vale do Jordão, caminho assinalado, por exemplo, em Mc 10,1. Portanto, era preciso que Jesus passasse pela Samaria para levar o evangelho aos samaritanos.”

La lectura que haremos de Juan 4,1–42 tendrá en cuenta sus aspectos literarios, como la delimitación textual, el género y la estructura narrativa, y destacará los aspectos más relevantes del contenido y su contribución a la reflexión sobre la movilidad humana y religiosa. Se entiende que el texto es una narración estructurada en torno al encuentro entre alteridades: el judío y la samaritana, el hombre y la mujer, el centro y la periferia. La narración utiliza diálogos, malentendidos, símbolos y transformaciones para presentar a Jesús como aquel que traspasa las barreras étnicas, religiosas y sociales. El género y la estructura del texto están al servicio de una teología del universalismo y la reconciliación.

La delimitación de la unidad narrativa en Juan 4,1–42 se justifica por marcadores literarios claros: el inicio del viaje de Jesús a través de Samaria, el encuentro con la mujer junto al pozo, el desplazamiento del foco hacia la ciudad de Sicar y, por último, la declaración de los samaritanos reconociendo a Jesús como “Salvador del mundo”. Esta conclusión funciona como una coda teológica¹² y pone fin al episodio. Segundo Raymond Brown (1966), se trata de una “miniatura teológica” organizada como narrativa dramática e pedagógica.

En cuanto al género literario, Juan 4,1–42 pertenece al género de las narraciones de revelación o epifanías en forma de diálogo, característico del Cuarto Evangelio. Como señala Rudolf Schnackenburg (1980), el texto adopta una estructura de diálogo progresivo, que recuerda a los diálogos socráticos, en los que la verdad se revela a través de malentendidos y correcciones. No se trata de una parábola ni de un milagro, sino de un encuentro simbólico que promueve la transformación.

Esto nos lleva a la estructura de la narración, que presenta una progresión dramática clara, que puede dividirse en siete partes:

- I. Introducción geográfica (vv.1–6)
- II. Diálogo inicial con la mujer (vv.7–10)

¹² En teología, una “coda teológica” suele referirse a una conclusión o resumen que reafirma el mensaje principal de un texto teológico, sirve como punto de reflexión, consolida lo que se ha discutido y abre el camino a nuevas consideraciones sobre el tema. En este contexto, no tiene un significado técnico específico, sino un sentido general de cierre y síntesis.

- III. Malentendidos y revelaciones (vv.11–26)
- IV. Transición: la mujer se va a la ciudad (vv.27–30)
- V. Diálogo con los discípulos (vv.31–38)
- VI. La respuesta de los samaritanos (vv.39–40)
- VII. Coda teológica: “el Salvador del mundo” (vv.41–42)

Según Andreas Köstenberger (2004), esta estructura refleja tanto el carácter misionero como el aspecto transcultural e inclusivo del Evangelio de Juan. En cuanto al “carácter misionero”, Köstenberger entiende el Evangelio de Juan como un texto con una clara intención misionera. Y la historia de la mujer samaritana es fundamental para esta teología de la misión. Ella es el primer personaje, fuera del círculo de los discípulos, que: reconoce a Jesús como profeta y mesías; anuncia a los demás lo que ha experimentado (“Venid a ver a un hombre...”, v. 29); y genera una respuesta comunitaria de fe (v. 39). Para Köstenberger, esto apunta al empoderamiento de los no judíos y las mujeres en el testimonio cristiano, algo innovador para el contexto religioso de la época. Por su parte, en lo que respecta al “aspecto transcultural e inclusivo”, el texto pone de manifiesto cómo Jesús traspasa deliberadamente las fronteras geográficas y religiosas. Jesús no evita Samaria, como haría un judío piadoso. Él se adentra deliberadamente en un territorio marginado, lo que Köstenberger considera un gesto programático de la misión de Jesús: la buena nueva debe superar las divisiones históricas y religiosas.

En cuanto a los elementos literarios destacados, cabe mencionar el uso del malentendido como recurso literario, algo típico del Evangelio de Juan. En el texto, esto se puede ilustrar cuando la mujer interpreta literalmente lo que Jesús dice en sentido espiritual. Por ejemplo, el agua viva se entiende como agua física (v.11). Según Francis Moloney (1998), este recurso pedagógico lleva al lector a un nivel más profundo de comprensión. También se recurre al simbolismo: el agua viva, símbolo del Espíritu (Jn 7,37–39); el pozo de Jacob, alusión a la ascendencia común entre judíos y samaritanos; el alimento oculto, la misión como fuente de saciedad (v. 34); la cosecha, los samaritanos como los primeros en creer (v. 38). A este respecto, Craig Koester (2003) sostiene

que Juan recurre a objetos concretos para expresar realidades trascendentales.

Cabe destacar también la forma en que se representa a la mujer samaritana en el texto. Ella simboliza a un grupo marginado (los samaritanos), a un género excluido de las esferas teológicas y, paradójicamente, a una agente de la revelación. Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983) interpreta a este personaje como una figura que traspasa las fronteras sociales y religiosas. De oyente, pasa a ser testigo.

Fiorenza (1983) propone que la Biblia debe leerse a partir de una “memoria alternativa” de las mujeres que participaron activamente en las comunidades cristianas, pero que fueron silenciadas por las tradiciones interpretativas patriarcales. Desarrolla lo que denomina una “hermenéutica de la sospecha” y una “hermenéutica del recuerdo”. Sospechosa, porque cuestiona los relatos dominantes que presentan a las mujeres como pasivas o moralmente ambiguas; memoria, porque busca recuperar las voces y las acciones de las mujeres como protagonistas en la historia de la fe.

En la interpretación de Fiorenza, la mujer samaritana traspasa múltiples fronteras:

- **Barreras sociales y de género:** La mujer aparece sola en público y conversa con un hombre judío, algo culturalmente inaceptable en aquella época. Jesús no la hace callar; es alguien que pregunta, responde, argumenta y reflexiona, algo poco común en los relatos evangélicos. “La mujer samaritana personifica la voz de la alteridad femenina, transgrediendo las normas de silencio y sumisión impuestas por el patriarcado religioso”¹³ (Fiorenza, 1983, p. 128).
- **Fronteras étnicas y religiosas:** Ella pertenece a un grupo marginado y perseguido por los judíos. Y, sin embargo, Jesús la acoge en un diálogo teológico: discuten sobre el lugar legítimo de culto (el monte Gerizim o Jerusalén), una cuestión central en los conflictos interreligiosos de la época.

¹³ **Nota del traductor:** En portugués, “A mulher samaritana personifica a voz da alteridade feminina, transgredindo as normas de silêncio e submissão impostas pelo patriarcado religioso”.

La interpretación de Fiorenza presenta al personaje como un símbolo de tránsito y mediación —tanto física como espiritual—, lo cual se relaciona directamente con los temas de la migración, el desplazamiento y el pluralismo religioso. Esto se puede observar al prestar atención a los siguientes aspectos:

- a) **Dimensión física:** La mujer sale de su casa a buscar agua —y, después, a dar a conocer la noticia—. Rompe con el espacio privado y recorre la ciudad, símbolo de la agencia femenina y de la comunicación transfronteriza.
- b) **Dimensión de la movilidad social:** Supera su condición marginal, tanto por su género como por su origen étnico, convirtiéndose en protagonista y mediadora entre Jesús y los samaritanos.
- c) **Dimensión de la movilidad religiosa:** Jesús traslada el centro del culto a una nueva dimensión (“en espíritu y en verdad”), lo que rompe las fronteras religiosas territoriales. La mujer participa activamente en esta nueva teología del desplazamiento.
- d) **Dimensión del testimonio intercultural:** Su mensaje despierta la fe de los samaritanos, quienes luego reconocen a Jesús como “el Salvador del mundo”, un título universalista que trasciende las fronteras entre judíos y samaritanos.

De ello se desprende que la mujer samaritana puede presentarse como un paradigma bíblico de sujetos en movilidad —sujetos que, aunque marcados por la exclusión (género, etnia, religión), se convierten en un puente entre mundos y en agentes de la revelación. Este enfoque ofrece una interpretación fructífera de la integración cultural y religiosa de los migrantes en contextos plurales. La samaritana no es solo destinataria de la revelación, sino que participa activamente en el proceso de traspaso de las fronteras religiosas, sociales y de género —exactamente como ocurre en las situaciones de migración contemporánea, en las que las identidades religiosas atraviesan territorios y se reformulan—.

3 Implicaciones para el diálogo interreligioso

En las teorías de la modernidad, se hace hincapié en las profundas transformaciones sociales con respecto a la experiencia social anterior, al período premoderno. Esto se entiende en el sentido de las transformaciones históricas, consideradas desde la perspectiva del tiempo. Con respecto al espacio, este no debe entenderse únicamente en su sentido geográfico, sino en referencia al alcance y la extensión que las teorías otorgan al tipo de relaciones, procesos e instituciones sociales. Se trata de comprender cómo las formas modernas trascienden el contexto en el que surgieron, generando repercusiones a nivel mundial. Al menos en su etapa inicial, las teorías trataron de definir el carácter de la Modernidad desde un recorte histórico-temporal marcado por la oposición entre tradición y Modernidad.

Teniendo en cuenta la oposición entre tradición y Modernidad, Taylor (2010, p. 15) se dedica a examinar la sociedad contemporánea en el sentido de lo que la define como sociedad secular, al mencionar: “el cambio que quiero definir y trazar es aquel que nos lleva de una sociedad en la que era prácticamente imposible no creer en Dios a otra en la que la fe, incluso para el creyente más devoto, representa solo una posibilidad humana entre otras”¹⁴.

Para dar cuenta de este fenómeno, en la década de los sesenta surge la teoría clásica de la secularización de Peter Berger y Thomas Luckmann (Coutinho, 2018). Berger (1985, 2018, 2017) presenta la secularización como una cuestión sociológica, un tema abordado originalmente por teólogos y posteriormente por filósofos, y la entiende como el declive de la religión en la sociedad moderna, sobre todo en textos de esta etapa de su producción académica, tales como *Dossel sagrado*, *Rumor de anjos* e *Imperativo herético*. Siguió una trayectoria intelectual en la que, en su primera fase, afirmó que “la modernidad conlleva necesariamente un declive de

¹⁴ **Nota del traductor:** En portugués, “a mudança que quero definir e traçar é aquela que nos leva de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras”.

la religión”¹⁵; en su segunda fase, se posicionó a favor de la noción de “deseccularización del mundo”; para, finalmente, admitir:

Sin embargo, ahora estoy dispuesto a admitir que los teóricos de la secularización no están tan equivocados como yo pensaba antes. Ahora comprendo mejor la realidad global del discurso secular, no solo en Europa y en las asociaciones de docentes de todo el mundo, sino también en la vida de muchos creyentes comunes que logran ser a la vez seculares y religiosos. Yo diría que son estas personas las que llevan a cabo el acto de equilibrio cognitivo prototípico de la modernidad y, con este acto, modifican la marcada dicotomía entre los teóricos de la secularización y aquellos que anuncian “el regreso de los dioses”¹⁶ (Berger, 2017, p. 15).

Berger (2017) afirma que el mayor cambio provocado por la Modernidad en relación con la religión fue el surgimiento del fenómeno del pluralismo, tanto en la mente de los individuos como en el orden social. Anteriormente, había pensado que el entorno social pluralista en el que coexistían varias “estructuras de plausibilidad” provocaría el declive de la religión en la sociedad. Sin embargo, declaró que este enfoque era erróneo y se adhirió a un nuevo paradigma capaz de abordar dos formas de pluralismo: “la coexistencia de diferentes religiones y la coexistencia de discursos religiosos y seculares”, no solo en la mente de los individuos, sino también en el espacio social.

De este modo, la existencia humana en la sociedad moderna consiste en estar sumergido en una realidad en la que se impone este doble pluralismo. Y cuando uno se ve obligado a interactuar

¹⁵ **Nota del traductor:** En portugués, “a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião”.

¹⁶ **Nota del traductor:** En portugués, “Contudo, agora estou preparado para conceder que os teóricos da secularização não estão tão errados como eu achava antes. Compreendo agora mais plenamente a realidade global do discurso secular, não só na Europa e nas associações do corpo docente em todo o mundo, mas também na vida de muitos crentes comuns que conseguem ser tanto seculares quanto religiosos. Eu diria que são estas pessoas que realizam o ato de equilíbrio cognitivo prototípico da modernidade, e com este ato modificam a forte dicotomia entre os teóricos da secularização e aqueles que anunciam ‘o retorno dos deuses’.”

con diferentes formas de cosmovisiones y con los comportamientos que estas generan, se inicia un proceso de relativización. En otras palabras, “el pluralismo da lugar a una situación en la que la relativización se convierte en una experiencia permanente”, afirma Berger (2017, p. 24).

Inmersos en esta experiencia de relativización permanente provocada por el pluralismo, los seres humanos ven cómo se desvanecen muchas de las certezas que solían cultivar. En esta situación, según Berger (2017, pp. 33–34), “existen dos intentos aparentemente opuestos, pero en realidad profundamente similares, para aliviar la inquietud que genera la relativización: el fundamentalismo y el relativismo”¹⁷.

Berger (2017) explica que el fundamentalismo es un intento por restablecer la certeza amenazada. Y que una mirada más atenta al fundamentalismo ayudará a comprender que los fundamentalistas son neotradicionalistas.

Hay una gran diferencia entre la tradición y el neotradicionalismo. Para los seres humanos premodernos, la cosmovisión y el sistema de valores se dan por sentados, y no es necesario reflexionar ni tomar ninguna decisión al respecto. Por supuesto, puede haber críticas dirigidas contra los forasteros, pero las personas firmemente arraigadas en una tradición pueden permitirse un cierto margen de tolerancia hacia quienes no comparten esa tradición. Los neotradicionalistas no pueden permitirse esta tolerancia. Para ellos, la tradición no es algo que simplemente se da por sentado, sino que la han *elegido*, y no pueden olvidarlo. En consecuencia, pueden reivindicar abiertamente la tradición, tal como lo hacía antiguamente la auténtica persona premoderna, pero habrá un matiz velado de incertidumbre que contribuye a una situación muy diferente. Los fundamentalistas son tan agresivos como vulnerables¹⁸ (Berger, 2017, p. 35).

Por su parte, Paul Tillich (1976) —en un enfoque interdisciplinario que abarca la Teología, la Filosofía Existencialista,

¹⁷ **Nota del traductor:** En portugués, “há duas tentativas aparentemente opostas, mas de fato profundamente semelhantes, para aliviar a inquietação trazida pela relativização: o fundamentalismo e o relativismo”.

¹⁸ **Nota del traductor:** En portugués, “Há uma grande diferença entre tradição e

la Sociología y el Psicoanálisis— aborda tres tipos de angustias que se derivan de la propia dinámica de la existencia humana: el “ser” y el “no ser” que todo ser lleva en su interior. Esta dinámica obliga a todo “ser” a tener que conquistar eternamente su propio “no ser” a través de su autoafirmación como “valor de ser”. Estas tres angustias son: la angustia del sino y de la muerte; la angustia de la vaciedad y el absurdo; y la angustia de la culpa y la condenación. Demuestra la interdependencia entre la angustia y el miedo; sin embargo, a diferencia de la angustia, el miedo tiene un objeto definido, mientras que la ansiedad es la experiencia de la existencia bajo una amenaza, pero sin conocer el origen de dicha amenaza. Y toda angustia puede transformarse en miedo a través de la actividad humana de atribuir sentido y significado a las cosas y a los acontecimientos que rodean su existencia.

La angustia convertida en miedo es la forma en que, tanto cultural como existencialmente, los seres humanos afrontan lo que les amenaza. Y esto se logra al atribuir materialidad a la experiencia de sentirse amenazado que se manifiesta en la angustia, construyendo significados concretos para esta experiencia a partir de elementos extraídos del contexto sociocultural en el que se vive. De este modo, la amenaza puede pasar a estar representada por cualquier cosa a la que se le atribuya tal significado, en particular, los demás, los extranjeros, los migrantes, las nuevas ideas, otros grupos culturales y religiosos, los cambios en el orden social y económico, etc.

Para contribuir a este debate teórico, sobre todo en lo que se refiere a la postura fundamentalista ante la amenaza que representan las incertidumbres, resulta interesante comprender la “angustia de la vaciedad y el absurdo”. Esto se debe a que esta angustia está

neotradicionalismo. Para os seres humanos pré-modernos, a cosmovisão e o sistema de valores são dados como certos, e não é necessária qualquer reflexão ou decisão. Naturalmente, pode haver críticas dirigidas contra os estranhos, mas as pessoas firmemente enraizadas numa tradição podem permitir-se uma certa margem de tolerância em relação àqueles que não compartilham a tradição. Os neotradicionalistas não conseguem permitir esta tolerância. Para eles, a tradição não é simplesmente dada, eles a escolheram – e não podem esquecer isto. Consequentemente, eles podem sonoramente afirmar a tradição, tal como a autêntica pessoa pré-moderna fazia antigamente, mas haverá um tom velado de incerteza que contribui para uma situação muito diferente. Os fundamentalistas são agressivos na mesma medida em que são vulneráveis.”

relacionada con situaciones en las que los seres humanos actúan “de manera creativa en las diversas esferas de significado” y hacen posible el surgimiento de nuevas interpretaciones de la realidad y de nuevos significados culturales para lo ya establecido, lo que genera cambios y permite experimentar nuevas formas de entender la realidad. Tillich (1976, p. 36) presenta esta experiencia como el surgimiento de una nueva autoafirmación espiritual que se superpone a la antigua, y afirma que “una vida espiritual en la que esto no se experimenta se ve amenazada por el no ser en las dos formas en que este ataca la autoafirmación: la vaciedad y el absurdo”¹⁹. Así, el término “absurdo” se utiliza para referirse a la amenaza absoluta que supone el no ser para la autoafirmación espiritual, y el término “vaciedad” para la amenaza relativa a ella.

En términos concretos, los cambios en el orden social o las transformaciones culturales rompen las certezas, y el contenido de la tradición que antes daba sentido a la existencia pierde su poder para dotar de sentido a la nueva situación. Esto despierta la angustia ante la vaciedad, vista como una amenaza para el contenido espiritual de una tradición. La angustia de la vaciedad puede conducir al abismo del absurdo. Esta situación puede superarse cuando se encuentran nuevos significados para los contenidos generados por los cambios. Tillich (1976, p. 37) añade que: “La amenaza para la vida espiritual no es la duda como elemento, sino la duda total. Si la certeza de que no hay ha engullido a la certeza de que hay, la duda ha dejado de ser una indagación metodológica y se ha convertido en desesperación existencial”²⁰. En lugar de cuestionar la realidad en busca de comprensión, se adopta una postura reaccionaria y fanática:

Para evitar el riesgo de preguntar y dudar, renuncia al riesgo de preguntar y dudar. Renuncia a sí mismo en un intento por salvar su vida espiritual. [...] El fanatismo

¹⁹ **Nota del traductor:** En portugués, “uma vida espiritual na qual isto não é experimentado é ameaçada pelo não-ser nas duas formas pela qual ele ataca a autoafirmação: vacuidade e insignificação”.

²⁰ **Nota del traductor:** En portugués, “A ameaça à vida espiritual não é a dúvida como um elemento, mas dúvida total. Se a certeza de não haver engolfou a certeza de haver, a dúvida cessou de ser investigação metodológica e tornou-se desespero existencial”.

es el correlato de su propia rendición espiritual: pone de manifiesto una angustia que se suponía dominada, atacando con una violencia desproporcionada a quienes discrepan y que, con su desacuerdo, revelan elementos que el fanático debe suprimir de su propia vida espiritual. Como debe eliminarlos de su interior, tiene que eliminarlos en los demás. Su angustia le empuja a perseguir a quienes no están de acuerdo²¹ (Tillich, 1976, p. 38).

El fundamentalismo defiende los contenidos de una tradición en detrimento de otros contenidos y lo hace de manera fanática, ya que no puede tolerar ni reconocer el valor y la verdad de las demás tradiciones, pues las considera amenazas. En este sentido, la angustia de la vaciedad generada por la amenaza que plantean las incertidumbres se transforma en miedo al otro. La alteridad no se percibe como un refuerzo de la propia identidad (el “yo” que se reconoce frente al “tú”), lo que permite crear nuevos significados y llenar el vacío con nuevos contenidos, sino que se concibe como una amenaza, algo que hay que destruir. La alteridad no se acoge como un valor, sino como algo que hay que temer, cuya existencia debe ser aniquilada.

Hasta ahora se ha tratado de presentar conceptos que puedan contribuir a comprender el contexto actual, generador de inseguridad e incertidumbre; es decir, la situación de crisis provocada por el contexto moderno y pluralista actual. Estos conceptos ayudan a comprender la lógica de las posturas reaccionarias y fanáticas que surgen de la experiencia contemporánea de estar permanentemente inmerso en la relativización que genera el pluralismo. Esto contribuye a comprender cómo se forman las diversas actitudes de intolerancia, ya sean motivadas por razones seculares o religiosas. La cuestión ahora es cómo la sociedad (incluidos los diferentes grupos culturales y religiosos) puede hacer frente a esta crisis y contribuir

²¹ **Nota del traductor:** En portugués, “A fim de evitar o risco de perguntar e duvidar, ele renuncia ao risco de perguntar e duvidar. Renuncia a si próprio tentando salvar sua vida espiritual. [...] O fanatismo é o correlato de auto-rendição espiritual: mostra ansiedade que supostamente estava dominada, atacando com violência desproporcionada àqueles que discordam e que demonstram, por sua discordância, elementos que o fanático deve suprimir ele mesmo de sua vida espiritual. Porque deve suprimir los de dentro dele, tem ele que suprimir-los nos outros. Sua ansiedade força-o a perseguir os que dissenterem.”

a la construcción cultural de nuevos significados positivos para aquellos contenidos que ciertos grupos de la sociedad interpretan como amenazantes.

Este debate es relevante para la educación en lo que respecta a la lucha contra la intolerancia religiosa en particular, aunque tiene implicaciones para otros tipos de intolerancia. Según afirmó Paulo Freire (1996, págs. 98-99), “como experiencia específicamente humana, la educación es una forma de intervención en el mundo”, que “implica tanto el esfuerzo por *reproducir* la ideología dominante como su *desenmascaramiento*”. “Neutra, “indiferente” a cualquiera de estas hipótesis, ya sea la reproducción de la ideología dominante o su cuestionamiento, la educación nunca fue, es ni puede ser»²². El proceso pedagógico puede orientarse con el objetivo de reproducir o preservar un determinado orden social que satisfaga los intereses de una clase dominante, o, por el contrario, puede orientarse con el propósito de desenmascarar los mecanismos que legitiman dicho orden social. La educación puede guiarse por una pedagogía de los opresores o por una pedagogía de los oprimidos.

La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista y liberadora, tendrá dos elementos distintos. El primero, en el que los oprimidos van desvelando el mundo de la opresión y se comprometen, en la praxis, con su transformación; el segundo, en el que, una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser la de los oprimidos y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de liberación permanente²³ (Freire, 1987, p. 41).

²² **Nota del traductor:** En portugués, “como experiência especificamente humana, a educação é uma forma de intervenção no mundo”, que “implica tanto o esforço de reprodução da ideologia dominante quanto o seu desmascaramento.” “Neutra, ‘indiferente’ a qualquer destas hipóteses, a da reprodução da ideologia dominante ou a de sua contestação, a educação jamais foi, é, ou pode ser.”

²³ **Nota del traductor:** En portugués, “A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois elementos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na práxis, com sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação.”

En otras palabras, ¿es necesario abordar cuestiones como qué tipo de sociedad se desea construir a través de la educación? ¿Qué valores deben guiar el proceso pedagógico? ¿Qué hay que conservar y qué hay que desmontar en cuanto a las ideas, las prácticas, las estructuras y las acciones de la sociedad actual? ¿Debe el proceso educativo basarse en el reconocimiento de que la realidad social es multicultural y multirreligiosa, y que esta diversidad no debe jerarquizarse, sino reconocerse y valorarse de manera justa e igualitaria? ¿Y cómo afrontar los retos que supone vivir inmerso en una sociedad moderna, cuyos fenómenos pasan de lo local a lo global a una velocidad vertiginosa? En este sentido, incluyendo también el fenómeno del pluralismo y su consiguiente relativización de las tradiciones, las cosmovisiones y las creencias religiosas. ¿Necesita, pues, la sociedad urgentemente una educación que ayude a sus miembros a afrontar esa realidad, o que refuerce los miedos y las posturas reaccionarias y fanáticas? Y, en lo que respecta a los religiosos, ¿qué se puede hacer para ayudarlos a construir nuevos significados teológicos que den sentido a su forma de interpretar el pluralismo religioso? ¿No es indispensable ayudarlos a asumir la alteridad presente en la diversidad religiosa como un valor y no como una amenaza, como un fortalecimiento de su propia identidad y no como algo que debe destruirse en nombre de la autopreservación?

En este contexto también se inserta la cuestión de la migración como experiencia de coexistencia plural. La migración no se limita a las personas; es un proceso que conlleva mundos simbólicos, lenguajes rituales, creencias, fiestas, recuerdos y formas de vivir lo sagrado. La difusión de las tradiciones religiosas forma parte, por lo tanto, de la movilidad humana. Este aspecto suele pasarse por alto en las políticas de acogida que tratan a los migrantes únicamente como mano de obra o como problemas logísticos.

En el diálogo con la samaritana, Jesús no impone su tradición, sino que crea un espacio para escuchar y reconocer. Él acoge el anhelo de la mujer —no solo físico, sino también espiritual— y propone una nueva forma de relacionarse con lo sagrado: “Los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad” (Jn 4,23). Este versículo puede interpretarse como una invitación a replantearse la religión, no como un sistema cerrado, sino como

un espacio de búsqueda compartida. Además de una oportunidad para reinterpretar las tradiciones religiosas con el objetivo de superar los elementos que promueven la discordia y alimentan el conflicto, Jesús propone una tercera vía para trascender las posturas religiosas y culturales que convierten a los hermanos en enemigos. Jesús se niega a pronunciarse sobre la antigua disputa política y teológica acerca del lugar central para el culto. Esa centralidad no se encuentra en Jerusalén ni en el monte Gerizim, sino que el meollo de la cuestión radica en la actitud de los fieles, aquellos que adoran “en espíritu y en verdad”.

Metanoia, término griego que en el Nuevo Testamento suele traducirse como “conversión”; etimológicamente, significa “cambio de pensamiento, de mentalidad: a. conversión, penitencia: Mt 3,8; b. penitencia, arrepentimiento”²⁴. (Rusconi, 2003, p. 305). Esto supone un estímulo para ampliar el sentido de la experiencia existencial de la conversión, que no se limita a la idea de cambiar de religión, sino que puede entenderse como una transformación en la forma de comprender la propia tradición religiosa, cambiando la actitud respecto al reconocimiento del valor de las experiencias religiosas en otras tradiciones.

También es posible establecer una analogía con la noción del cambio como un movimiento migratorio que consiste en desplazarse en el espacio, un desplazamiento que implica, además, avanzar hacia el contacto con otras identidades, etnias, culturas y mundos desconocidos, lo que conlleva experimentar nuevas formas de entenderse a uno mismo en el mundo, de ser influenciado e influir por el simple hecho de estar allí. Las personas migran hacia nuevos mundos, pero llevan consigo fragmentos del mundo que creen haber dejado atrás.

La conversión, entendida como un cambio en la forma de comprender la propia tradición religiosa, es un paso necesario en los contextos de diálogo interreligioso o intercultural. Este tipo de conversión se traduce en un esfuerzo por reinterpretar elementos propios de la tradición religiosa, no solo como un cálculo frío y pragmático, sino como una experiencia de “éxtasis”, en el sentido estricto del término: una ampliación de la conciencia, una

²⁴ **Nota del traductor:** En portugués, “mudança de pensamento, de mentalidade: a. conversão, penitência: Mt 3,8; b. penitência, arrependimento”.

comprensión renovada de la realidad. El diálogo como encuentro con el otro (la alteridad), vivido no como una amenaza a la propia identidad (el “yo” frente al “tú”), sino como una oportunidad para fortalecer y transformar las identidades en el diálogo.

En el diálogo entre Jesús y la samaritana, se percibe que, por un lado, es necesario superar la “idolatría” de pensar que la presencia de Dios está ligada a un Templo o a un monte; por otro, es igualmente relevante desarrollar la capacidad de trascender la importancia antropológica del “territorio”, del “espacio” y de los referentes identitarios que condicionan nuestra cosmovisión y nuestra fe.

El relato de Juan 4 invita a las comunidades religiosas a replantearse sus prácticas ante los retos de la migración. En lugar de reproducir exclusivismos y barreras simbólicas, el Evangelio propone escuchar al otro y reconocer su dignidad y su experiencia religiosa. Esta escucha es el punto de partida para un diálogo auténtico y para la posibilidad de una convivencia plural y respetuosa.

En el mundo actual, donde crecen la intolerancia religiosa y el aislamiento identitario, el gesto de Jesús al dialogar con una mujer extranjera y despreciada resulta profundamente subversivo. Nos invita a imaginar formas de hospitalidad que no solo acogen al “otro”, sino que se ven transformadas por ese encuentro.

El relato de Juan 4,1–42 también ofrece una rica base teológica y simbólica para reflexionar sobre el diálogo interreligioso en el contexto contemporáneo, especialmente en situaciones de migración y pluralismo religioso. La interacción entre Jesús y la mujer samaritana simboliza el encuentro entre tradiciones divergentes, pero con raíces comunes. Jesús no rehúye el diálogo; al contrario, lo provoca y lo conduce a la revelación de un culto “en espíritu y en verdad”, que trasciende los lugares sagrados y las identidades étnico-religiosas.

Según Paul Knitter (2008), el diálogo interreligioso exige no solo tolerancia, sino también una apertura auténtica hacia el otro como portador de la verdad. El relato de Juan 4 anticipa este principio al mostrar que los samaritanos reconocen a Jesús a partir de su propia experiencia, no por imposición ni por tener que diluir su propia identidad.

Por su parte, Jacques Dupuis (1997) sostiene que la revelación divina se manifiesta de manera plural, en diferentes culturas y religiones. La figura de la mujer samaritana, en este sentido, representa la posibilidad de que el encuentro con lo divino tenga lugar fuera de los límites institucionales reconocidos; lo divino se niega a ser monopolizado.

Y Faustino Teixeira (2005) propone que el verdadero diálogo interreligioso debe surgir de la escucha respetuosa y de la apertura a la alteridad como espacio teológico. Para él, no se trata de borrar las diferencias, sino de fomentar una convivencia plural en la que las tradiciones religiosas se enriquezcan mutuamente a partir de la confianza y la reciprocidad. Teixeira también destaca que el diálogo no debe considerarse una estrategia para intentar convertir al otro, sino un compromiso ético y espiritual con la dignidad del otro creyente. Esto resuena profundamente en el relato de Juan 4, en el que Jesús no busca convertir a la mujer samaritana en términos institucionales, sino que la invita a una experiencia espiritual profunda que parte de su propia tradición. Además, Teixeira destaca que el diálogo auténtico solo se produce cuando se reconocen y se reinterpretan las heridas del pasado. En este sentido, el encuentro entre Jesús y la mujer samaritana puede interpretarse como un momento de sanación de una memoria herida entre judíos y samaritanos —una reconciliación que, aunque simbólica, anticipa lo que el autor denomina “espiritualidad de la acogida”—.

Así, el relato de Juan 4 ofrece una clave simbólica para concebir el diálogo interreligioso como un encuentro transformador, basado en la escucha mutua, en el reconocimiento de las heridas históricas y en la capacidad de anunciar una buena nueva que no exige homogeneidad, sino conversión mutua a la verdad.

Consideraciones finales

Se propuso una lectura socioantropológica del relato de Juan 4,1–42, articulando los siguientes ejes principales: el contexto histórico-religioso de las tensiones entre judíos y samaritanos, el análisis literario del relato y sus implicaciones para el diálogo interreligioso en contextos de movilidad humana.

A partir del estudio de Magnar Kartveit sobre los orígenes

de los samaritanos, reconocemos que la hostilidad entre judíos y samaritanos no se debe únicamente a rivalidades teológicas, sino a un complejo proceso de disputa por la legitimidad religiosa, la ascendencia y la autoridad sobre los lugares sagrados. Esta tensión ayuda a comprender la carga simbólica del encuentro de Jesús con una mujer samaritana, revelando la profundidad del gesto de diálogo que allí se entabló.

El análisis literario puso de manifiesto cómo la perícopa está estructurada para revelar la progresiva manifestación de Jesús como Salvador, no solo de Israel, sino del mundo. El texto utiliza recursos como malentendidos, simbolismos y transgresiones de las fronteras religiosas y sociales para transmitir un mensaje de reconciliación. La mujer samaritana se erige como una figura paradigmática: mujer, extranjera, marginada, pero también receptora y mediadora de la revelación.

Por último, analizamos cómo este encuentro puede inspirar prácticas contemporáneas de diálogo interreligioso, especialmente en sociedades marcadas por la migración, los desplazamientos forzados y el pluralismo religioso. A la luz de la importancia que se le da al diálogo interreligioso, el relato de Juan 4 se reinterpreta como símbolo de una espiritualidad de la acogida, que valora la escucha, la hospitalidad y el reconocimiento de la dignidad religiosa del otro. Así, Juan 4,1–42 se presenta como un texto fundamental para reflexionar sobre la forma en que las comunidades de fe pueden acoger a los migrantes y refugiados en su integridad cultural y religiosa, reconociendo que junto con ellos también migran tradiciones, cosmovisiones y esperanzas. La teología del encuentro presente en este relato evangélico invita a las comunidades religiosas y a la sociedad a cultivar una ética de la hospitalidad y del reconocimiento mutuo.

Referencias bibliográficas

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petropolis: Vozes, 2018.

_____. **O imperativo herético**: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa. Petropolis: Vozes, 2017.

BROWN, Raymond E. **The Gospel According to John**. Anchor Bible, v. 1, Doubleday, 1966.

COUTINHO, José Pereira. O debate actual da secularização: teorias adeptas versus teorias adversárias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 49, p. 326–355, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2018v16n49p326-355>

DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Loyola, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Pedagogia da autonomia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

SCHNACKENBURG, Rudolf. **O Evangelho segundo João**. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1980.

MALZONI, Cláudio Vianney. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MOLONEY, Francis. **The Gospel of John**. SPCK, 1998.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

KARTVEIT, Magnar. Theories of the Origin of the Samaritans—Then and Now. **Religions**, v. 10, n. 12, 2019. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10120661>

KNITTER, Paul. **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

KÖSTENBERGER, Andreas. **John**. Grand Rapids: Baker Exegetical Commentary, 2004.

KOESTER, Craig. **Symbolism in the Fourth Gospel**. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **In Memory of Her**. London: SCM Press, 1983.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. **Diálogo inter-religioso**: herança e desafios. São Paulo: Paulinas, 2005.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

5



MIGRACIÓN FORZADA Y ESPERANZA RELIGIOSA

Una aproximación teológica al fenómeno migratorio

Jennifer Victoria Gómez-Torres¹
Juan Esteban Santamaría-Rodríguez²

Introducción

La migración forzada es uno de los fenómenos sociales más desafiantes y complejos a escala global. En contextos marcados por desigualdades económicas, proliferación de conflictos armados con sustento religioso, persecuciones políticas por razón de identidad racial o étnica, así como de crisis ecoambientales, hoy en día millones de personas se ven obligadas a migrar de sus lugares de origen en busca de seguridad y dignidad.

Europa, y particularmente España, están en la encrucijada que supone el respeto a los derechos humanos de las personas migrantes y las crecientes demandas de la sociedad para ejercer un mayor

¹ Cáritas Española. Doctora en Migraciones Internacionales y Cooperación al Desarrollo. jvgomez@comillas.edu

² Profesor asistente. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Doctor en Educación. juan-santamaria@javeriana.edu.co

control de fronteras. Situaciones de este tipo configuran realidades en donde la integración social y cultural entre personas migrantes y sociedades receptoras son cada vez asuntos más urgentes y susceptibles de debates. Particularmente, porque en medio de estas tensiones se constatan actitudes humanas y estructuras sociales que infrahumanizan, discriminan y excluyen a quienes padecen la realidad migratoria.

A la mirada económica, política, cultural y social que se hace sobre este fenómeno, es preciso sumarle un aspecto subestimado: el papel que ocupa la esperanza religiosa y la espiritualidad como dimensiones que son parte de las personas en situación migratoria. Para quienes se han visto obligados a dejarlo todo atrás, su fe, sus prácticas religiosas y la esperanza que en ello depositan como posibilidad de un mejor destino para sus vidas de la mano de su Dios son consuelo y pilar fundamental para enfrentar la adversidad, resistir la exclusión y hallar sentido en medio de la incertidumbre que genera este proceso.

Es así como este escrito propone una aproximación teológica al fenómeno migratorio. En ello, explora cómo el ámbito religioso y espiritual está presente en las personas migrantes, al tiempo que también, el modo en que se constituye en vehículo de soporte emocional y existencial. De esta forma, es un texto en el que son propuestas algunas líneas de reflexión que abren caminos para comprender la perspectiva religiosa y espiritual que está contenida en medio de este fenómeno. Así como también, es una propuesta que ofrece criterios de acción para crear procesos de reconciliación entre las sociedades que migran y aquellas que son receptoras, cuyo eje fundamental es la construcción de entornos para el encuentro y la convivencia no-violenta a partir del valor personal, social y trascendente que encarnan la fe y la espiritualidad.

Reconociendo que esta reflexión va más allá de señalar la proliferación de discursos de odio, prácticas xenófobas y fundamentación de mitos sobre la migración, es sugerida una matriz de comprensión del fenómeno a nivel contextual y teológico. Será a través de ellas, en sus niveles étnicos, sociales, políticos, económicos, religiosos y culturales, como logra ser comprendida la migración desde una perspectiva que reconozca

la dignidad, la resiliencia y la profundidad humana de quienes la viven por circunstancias ajenas a su voluntad. Solo así será posible responder en clave ética y transformadora al reto de humanización y espiritualidad que la movilidad humana trae para nuestro tiempo.

1 Revisión y análisis del fenómeno migratorio

1.1 Perspectiva del fenómeno migratorio en el contexto europeo y español

Después de amplias negociaciones entre 2016 y 2024, la Unión Europea (UE) ha implementado el Nuevo Pacto de Migración y Asilo en los Estados miembros (González, 2024; Scazzieri, 2024)³. Un Pacto que genera dudas sobre la protección de los derechos de las personas migrantes. Con la puesta en marcha de esta política, se reactiva una estrategia de retorno impulsada en el 2018 que incrementa el regreso forzoso, los internamientos y el amparo legal del modelo 'UK-Ruanda/Italia-Albania' (De Leo y Celoria, 2024), reconociendo la posibilidad de establecer acuerdos con terceros países para que alberguen en "centros de retorno" a personas migrantes con orden pendiente, aunque ese tercer país no sea el de su nacionalidad, ni garantice el respeto de sus derechos.

En este escenario, es relevante señalar las características conceptuales sobre las cuales se hace descripción y abordaje de la realidad migratoria en términos jurídicos, militares y sociales. Particularmente, porque al ser un asunto que atienden en primera medida los Estados en sus fronteras, tales conceptos describen la dinámica del fenómeno migratorio, al tiempo que también, dejan entrever los impactos que tienen en quienes viven en carne propia esta realidad. Seis son los conceptos básicos a tener en cuenta cuando se hace referencia a la frontera (Fuentes-Lara y Fanjul, 2024), a saber:

- a) ***Externalización:*** Es el control de los flujos migratorios en los países de origen y tránsito, antes de que las personas

³ Ver: "El Pacto de Migración y Asilo de la Unión Europea. Contexto, desafíos y limitaciones": <https://bit.ly/4443usL>, y "The new migration and asylum pact: smoke and mirrors?": <https://bit.ly/4kg72gi>

lleguen a los países de destino o receptores de la UE. La estrategia de la externalización viene acompañada de un proceso de desterritorialización de las fronteras europeas. Este proceso exige una colaboración directa e indirecta de los países emisores y de tránsito de personas migrantes, como pueden ser, en el caso europeo, Marruecos, Libia, Argelia, Túnez y Mauritania. Todos ellos, países en la frontera exterior de la UE.

- b) **Fronteras avanzadas:** Se trata del desplazamiento militar de la frontera europea al territorio africano. Las fronteras avanzadas están estrechamente relacionadas con la lucha contra el terrorismo y hace referencia a la voluntad de detener las amenazas antes de que lleguen al territorio nacional (UE). Este concepto establece una conexión entre migración y seguridad que refuerza la idea que vincula migración con terrorismo e inseguridad.
- c) **Fronterización:** Término que describe el actual funcionamiento del régimen migratorio europeo. Indica cuándo se abren las fronteras o cuando se contraen, en función de la nacionalidad de las personas y de la demanda laboral de la UE.
- d) **Industria del control migratorio:** Son todas aquellas actividades e interacciones económicas destinadas al control de los flujos migratorios. Es un negocio millonario que se financia con dinero público.
- e) **Militarización:** Son aquellas medidas de control migratorio que se llevan a cabo a través de estrategias militares y con material militar. Se realizan en los países de origen, tránsito y destino de las personas migrantes.
- f) **Securitización:** Es el proceso mediante el cual se refuerzan los sistemas de control a la circulación de ciertos grupos de personas -migrantes irregulares-. Este concepto refuerza el constructo social que se ha hecho en torno a la migración y su relación con la retórica del miedo, la crisis y el caos.

Es imprescindible tomar en cuenta estos conceptos para comprender la dimensión del asunto migratorio y aún más lo que

se produce en las fronteras. Sobre todo, aquello que ha sido creado como narrativa e imaginario colectivo para reforzar la idea de caos ante un proceso normal: la movilidad humana. El asunto de las fronteras trasciende el ámbito geopolítico, y tiene un impacto en la vida cotidiana de las personas migrantes, incluso cuando ya están dentro de los territorios de destino. Con lo cual, tanto las herramientas jurídicas como conceptuales inciden en el nivel de impacto que tiene, y con ello, en la definición de un contrato social que se sustenta en discursos y prácticas de exclusión antes que en aquellas que refieren a la acogida, hospitalidad y solidaridad humanas.

En concordancia con esta conceptualización y el escenario que la UE ha dispuesto en materia de control migratorio, es relevante tener una mirada más amplia. Particularmente a las acciones que desde enero de 2025 suceden en Estados Unidos de Norteamérica, en donde el presidente Donald Trump firmó la orden ejecutiva ‘Protecting The American people against invasion’⁴. Allí se establecen nuevas medidas sobre la regulación de la política migratoria en este país, así como también, es el camino que traza líneas más estrictas para las personas indocumentadas. Entre tanto, las políticas de deportación masiva aplicadas a personas migrantes se han realizado a través de detenciones arbitrarias y desde la selección de perfiles raciales. Todo ello, según una campaña de mentiras hacia las personas migrantes presentándolas como amenaza para la identidad norteamericana, bajo la caracterización simplista de “invasores que solo traen crimen, vagancia, violencia y muerte” (Frelick, 2025; Medrano, 2025; Pérez, 2025)⁵.

Por último, es preciso indicar que, en España, desde el 20 de mayo de 2025 entró en vigor el nuevo Reglamento de Extranjería⁶. A pesar de flexibilizar ciertos requisitos que regularizan a algunas personas extranjeras en situación administrativa irregular, el

⁴ Ver: “Protecting the American people against invasion”: <https://bit.ly/4475uAw>

⁵ Algunos análisis a esta política migratoria son los siguientes: “Diez políticas peligrosas del gobierno Trump sobre migración y refugiados”: <https://bit.ly/4nrrOMM>; “El impacto del segundo gobierno de Donald Trump en los derechos de las personas migrantes”: <https://bit.ly/3GjVTgj>; “Trump y su promesa de asfixiar la migración: ¿qué tanto se ha materializado?”: <https://bit.ly/44zkwRI>

⁶ Para acceder a este documento, ingresar a: <https://bit.ly/4kgz1wn>

texto olvida aspectos clave que supondrán un impacto negativo en sus derechos. En especial aquellas solicitantes de asilo a quienes con esta reforma no se les reconocerá el tiempo de permanencia previo en el territorio si su solicitud es aprobada, lo que supondrá verlas abocadas a la irregularidad con las consecuencias que conlleva. Entre estas cuestiones, la actualidad migratoria queda incompleta si no se menciona la grave situación de los niños, niñas y jóvenes que migran solos y que, en el caso español, se encuentran en las Islas Canarias a la espera de un traslado a la Península, viviendo en situación de vulnerabilidad.

Sobre este panorama, el fenómeno migratorio global muestra dinámicas complejas. Marcadas por tensiones políticas, campañas de miedo y odio hacia los migrantes, así como por vacíos jurídicos de los reglamentos en los países en los cuales el fenómeno tiene mayor presencia, estas son situaciones de alta tensión humanitaria. Con todo, son realidades que evidencian la transformación demográfica que supone para los países receptores, junto al diseño e implementación de marcos normativos restrictivos, según se intuye en sus políticas. Así mismo, son situaciones humanas que derivan en la creación de narrativas sobre las cuales se legitiman prácticas de discriminación y violencia.

1.2 Algunos datos clave sobre la migración en la UE

A enero de 2023, Europa contaba con aproximadamente 63,6 millones de personas extranjeras. En 2024, el aumento de población nacida en el extranjero alcanzó el 14,1%. Los países de la UE que reciben un mayor número de personas extranjeras son Alemania, España y Francia. En contraste, países como Polonia, Bulgaria y Eslovaquia concentran los porcentajes más bajos de población nacida en el extranjero (Parlamento Europeo, 2024). En todo caso, es significativo cómo la gran mayoría de personas ingresan a la UE de manera regular, y tan solo una pequeña fracción de todas las personas migrantes lo hacen de forma irregular. Todo ello, a pesar de que los medios de comunicación y algunas fuerzas políticas insisten en distorsionar esta realidad, apuntándolas de “ilegales”.

Las personas que llegan a Europa lo hacen principalmente por motivos laborales y familiares. Se estima que cerca de 3,7 millones

de personas utilizaron vías regulares y legales de migración. Por otro lado, es importante destacar que a lo largo del año 2023 se registraron 1.129.649 solicitudes de asilo, un 18% más que en 2022 y el mayor porcentaje desde el año 2016. En contraposición, en el año 2024 la UE experimentó una disminución del 13% de solicitudes de asilo, registrando cerca de 912.000 requerimientos. Esto tiene que ver, entre otras cosas, por las medidas cada vez más restrictivas que se imponen de cara a estos procesos. Con todo, el país que más solicitantes de asilo registra es Alemania, seguido por España, que recibió en 2024 un total de 167.366 solicitudes. En ese sentido, se anota que España es el país con las tasas más bajas de reconocimiento de protección, y en 2024 solo resolvió favorablemente el 18,5% de estos trámites (CEAR, 2025).

Los principales países que solicitan protección en la UE son Siria, Afganistán, Venezuela, Turquía y Colombia. Los países africanos también están en la lista de solicitud de protección. Entre ellos, Mali, Marruecos, Senegal y Mauritania. Finalmente, no se puede olvidar que países como Etiopía, Kenia, Chad y Uganda siguen siendo los países que acogen a un gran número de personas refugiadas y solicitantes de asilo.

Con lo anterior, es importante aclarar que no es empresa de este texto presentar al lector los detalles de los movimientos migratorios globales. Aquí es expuesta una realidad que permite tener una visión panorámica de esta compleja situación. Lo que sí será indicado es que, al menos, en el caso europeo, las instituciones y la sociedad civil están ante la encrucijada de la seguridad y los derechos humanos. Reflejo de ello, es el Pacto que prioriza, como ya se ha indicado, el control fronterizo por encima de nuevos enfoques y modelos de integración que favorezcan la convivencia intercultural, y en ello, la convivencia interreligiosa en un continente cada vez más diverso en esta materia.

1.3 Fenómeno migratorio e integración. Tensión cultural y religiosa

La sociedad globalizada camina por sendas de diversas crisis. Estas son políticas, económicas, sociales, culturales, ecoambientales, éticas y humanas (Cortina, 2017, p. 9-16). En ellas, difícilmente,

el dolor del otro es motivo de interpelación. Esto último, el Papa Francisco lo manifestó en su homilía durante su visita a Lampedusa en el año 2013. Allí señala la forma en que “en este mundo de la globalización hemos caído en la globalización de la indiferencia. ¡Nos hemos acostumbrado al sufrimiento del otro, no tiene que ver con nosotros, no nos importa, no nos concierne!” (Papa Francisco, 2013).

Los seres humanos tenemos la tendencia de cobijarnos en nuestras seguridades, en grupos/comunidades que nos proveen protección, e inclusive, en nosotros mismos. Para Adela Cortina (2017), esto sucede por la razón biológica que define nuestra conducta humana, de donde se infiere que es una actitud natural del ser humano. Sin embargo, afirma la filósofa española, esta actitud humana entra en conflicto con otra dimensión de la persona: su capacidad de cuidado y socialización. En sus palabras, haciendo alusión a diversos estudios neurocientíficos desarrollados para conocer la forma en que el cerebro humano se configura (Cortina, 2017, p. 44-47), indica:

Nuestra identidad neuronal nos hace a la vez sociales e individualistas, porque las tendencias que entran en conflicto son fundamentalmente el autointerés, la orientación de control, la disociación, la simpatía selectiva, la empatía y la xenofobia. Entender qué implica cada una de estas tendencias es de la mayor importancia. (Cortina, 2017, p. 48)

Los argumentos de Cortina ofrecen una base biológica y neurocientífica, que no por ello justifica la actitud humana global que se tiene con respecto al fenómeno migratorio. Sobre este comportamiento individual y selectivo, se constatan factores que dan razón de actitudes de rechazo, exclusión y marginación. Todas ellas, mediadas en la mayoría de las veces por ideas de tipo social, económico y político que desplazan la actitud humana hacia este criterio de protección, bienestar e identidad individual con respecto a aquello que se presenta como diferente (Castillo, 2020, p. 1).

Al decir de Cortina (2017), “tener una predisposición no implica estar determinado a actuar en ese sentido, porque el cerebro está dotado de una enorme plasticidad que nos permite modularlo a lo largo de la vida” (p. 49). De esta forma, es una capacidad que despliega la expansión del cerebro hacia “otras tendencias

evaluativas universales que podemos reforzar para reducir e incluso eliminar esas fobias, como es el caso de la tendencia a cuidar de otros” (Cortina, 2017, p. 49). Aspecto que, en su matriz, crea en la sociedad formas de humanización, o si se quiere, de rehumanización frente a los desafíos que se instauran a nivel global por el fortalecimiento de fronteras humanas, geográficas y simbólicas en las cuales los flujos migratorios están presentes (Castillo, 2020, p. 1-5).

Según el Papa Francisco, “estamos más solos que nunca en este mundo masificado que hace prevalecer los intereses individuales y debilita la dimensión comunitaria de la existencia” (Papa Francisco, 2020, n° 12). Es esta una situación en la que “el avance de este globalismo favorece normalmente la identidad de los más fuertes que se protegen a sí mismos, pero procura licuar las identidades de las regiones más débiles y pobres, haciéndolas más vulnerables y dependientes” (Papa Francisco, 2020, n° 12).

Con lo anterior, aquello que sugiere el Obispo de Roma coincide con lo expuesto por Adela Cortina desde el criterio de análisis neurocientífico y ético (2017). Ahora bien, los argumentos del Papa permiten profundizar en este análisis al señalar que no sólo es una actitud biológica de protección, y a escala política y social, de favorecimiento de los países y culturas más fuertes. Es también un comportamiento en el que “el aislamiento y la cerrazón en uno mismo o en los propios intereses jamás son el camino para devolver la esperanza y obrar una renovación” (Papa Francisco, 2020, n° 29). A lo cual, dirá el Pontífice, “es en la cercanía, [en] la cultura del encuentro” (Papa Francisco, 2020, n° 29) donde necesariamente puede subvertirse esta actitud humana globalizada.

En los países que reciben flujos migratorios, son evidentes formas de discriminación que se imponen en materia política, social y cultural a quienes proceden de países con culturas y tradiciones distintas, incluido en ello, su ámbito espiritual y religioso. Es así como no sólo es un asunto de aislamiento, al decir del Papa Francisco (2020), sino también de orden humano, el cual es objeto de ideologización en la mayoría de las veces, y con ello, de capital político para alimentar olas nacionalistas, xenófobas y de supuesta legítima violencia física, verbal, psicológica y simbólica (Castillo,

2020, p. 1-5).

Hein de Haas aborda este tema en su texto “Los mitos de la Inmigración”, publicado en 2024. El profesor holandés, experto en migraciones contemporáneas, desmonta los mitos más comunes que la humanidad ha creado en torno a este fenómeno. Uno de esos mitos tiene que ver con este pensamiento que ha calado en la sociedad y que indica que la integración de la migración ha fracasado (de Haas, 2024, p. 232-259). Es claro que existe una creciente preocupación ante la gran escala de migrantes no europeos en Europa, Gran Bretaña y Estados Unidos porque se percibe la falta de integración de estas personas.

Generalmente esta percepción suele implicar a las poblaciones migrantes minoritarias que se han visto atrapadas en la precarización, el desempleo prolongado y la dependencia a la asistencia social. En definitiva, a la segregación. Sobre este asunto, en el año 2010 la excanciller alemana Angela Merkel pronunció un discurso⁷ en el que hacía alusión al modelo de integración multicultural señalando que el caso alemán había fracasado, refiriéndose en especial a la población musulmana.

Es importante recordar que, tras la Segunda Guerra Mundial, Alemania implementó para su reconstrucción el conocido modelo “*Gastarbeiter*” (en español, ‘Trabajadores invitados’) anclado fuertemente en la inserción laboral extranjera a falta de mano de obra local (Von Koppelinfels, Höhne, 2017; Dinç, 2015). Es en medio de las tensiones que dicha política migratoria dio paso en aquel momento, como hoy en día, junto a Merkel, a que otras voces políticas europeas entonen el mismo cántico de fracaso en torno a la integración de los migrantes que llegan al territorio de la UE.

Con el paso del tiempo, el mito acerca de la no integración se ha extendido y ha acaparado con mucha fuerza los debates en torno a la migración. Según de Haas (2024), ante la pregunta “¿ha fracasado la integración? ¿Y son las culturas o las religiones de ciertos grupos las que se interponen en el camino hacia su éxito?” (p. 235), él mismo señala que “la respuesta breve es que no” (p. 235). Si bien es cierto que los fenómenos migratorios generan problemas a nivel

⁷ Conferencia ante las juventudes de la Unión Demócrata Cristiana (CDU). Fecha: 16 de octubre de 2010.

de integración o de discriminación, también es cierto que, luego de una temporalidad prolongada, se hacen evidentes múltiples formas de progreso en estas personas y comunidades (de Haas, 2024, p. 235-236).

A pesar de lo anterior, en la narrativa política y social, este mito genera preocupación. No sólo por el posible impacto económico que puede representar en términos de cargas fiscales para los sistemas de los países receptores. Sino también por las consecuencias sociales y culturales que dichos procesos de integración generan. Baste señalar aquí lo que de Haas (2024) afirma: “Las políticas de inmigración e integración no solo se han quedado cortas respecto a sus objetivos, sino que han resultado contraproducentes, pues no se basan en una comprensión científica del funcionamiento real de la migración” (p. 23). En este sentido, no sólo es asunto de un mito, sino también de una configuración de este relato, el cual evade una comprensión estructural de las dinámicas de este fenómeno a profundidad, dejando a merced del manejo de ideas y opiniones políticas y económicas, la resolución de un problema de orden humano y social (de Haas, 2024, p. 24-28).

En referencia al caso de las personas migrantes musulmanas y sus descendientes, se les tiene como “especialmente difíciles”. Esto porque las normas y los valores del islam resultan incompatibles con los valores laicos o judeocristianos dominantes en Occidente (de Haas, 2024, p. 233). Esta fórmula se repite en el caso de los migrantes afrocaribeños, especialmente en Gran Bretaña y Países Bajos, y en el caso de las personas migrantes hispanas a los Estados Unidos. Allí se sostiene que amenazan con dividir a la sociedad norteamericana en dos pueblos, dos culturas y dos lenguas, porque rechazan los valores anglo-protestantes que han construido el sueño americano (de Haas, 2024, p. 234).

Sobre estos argumentos, parece ser que la cultura y la religión se presentan como los grandes impedimentos para el éxito de la integración. Siendo un mito, los argumentos que sugiere de Haas (2024) demuestran que existe un patrón de éxito en los procesos de integración a largo plazo. Ciertamente, a las primeras generaciones les resulta un poco más complicado esos procesos de articulación en la sociedad a la cual llegan, pero con el paso del tiempo, se

corroborar el éxito en las segundas y terceras generaciones.

Así las cosas, sólo cuando las sociedades de acogida interaccionan con los recién llegados, este miedo se disipa. La clave de ello es el encuentro (Papa Francisco, 2020, n° 111). La vieja creencia de que los “trabajadores invitados” algún día regresarán a sus países de origen ha caducado. Los que llegaron se quedaron y así seguirá siendo, por eso es importante centrar la mirada en procesos de integración según un enfoque intercultural, donde prevalezca la convivencia desde el respeto a la diferencia. Con todo, es claro que “la persona humana, con sus derechos inalienables, está naturalmente abierta a los vínculos. En su propia raíz reside el llamado a trascenderse a sí misma en el encuentro con otros” (Papa Francisco, 2020, n° 111). Una salida en la cual la interacción y la cooperación gestan posibilidades para crear sociedades plurales, diversas y humanas; y que al decir del Papa Francisco sean para “desarrollar una cultura del encuentro, que vaya más allá de las dialécticas que enfrentan” (Papa Francisco, 2020, n° 215).

Tras haber examinado las dinámicas políticas, culturales -entre ellas, las de orden religioso-, jurídicas, geográficas y de seguridad que definen hoy el fenómeno migratorio, desde la externalización de fronteras en Europa hasta la criminalización en Estados Unidos de Norteamérica, el análisis aquí propuesto resultaría incompleto si se detuviera únicamente en la denuncia de estas estructuras de exclusión. Sobre estos presupuestos, es necesario dar un paso más allá de la facticidad política para acoger esta realidad como un verdadero lugar teológico. Desde esta hermenéutica, ya no solo es posible observar ciertos datos y normativas que giran a su alrededor, sino que también permite establecer una aproximación al misterio humano que habita en la migración. De esta manera, a continuación, es propuesta una lectura creyente en donde la fe, la espiritualidad y la resistencia de las personas migrantes dejan de ser un aspecto anecdótico y estadístico para revelarse como fuente central de sentido, resiliencia y esperanza teológica en medio de su realidad histórica y de aquella que se impone en su cotidianidad.

2 Aproximación teológica al fenómeno migratorio⁸

2.1 La necesaria espiritualidad. Un lugar de resiliencia y posibilidad

Proponer una aproximación teológica al fenómeno migratorio tiene en su base una comprensión a escala humana y social de la tendencia xenofóbica que brota de los países y sociedades que son destino de movimientos migratorios. Así pues, ahondar en el ámbito escatológico de su vida de fe y en las prácticas religiosas de las personas migrantes, quienes tienen allí su esperanza, espiritualidad y posibilidad de una vida mejor, da cuenta de dos lógicas. La primera alude a la condición de infrahumanidad a la que son sometidas por fobias que marginan sobre un principio de supremacía económica, política, cultural y social (Papa Francisco, 2020, n° 71, 153). La segunda refiere a las vías de humanización que allí están contenidas por el desafío profético que representa su presencia en el país de destino, junto a los modos de resiliencia, resistencia y re-existencia que definen para hacer más digna su vida (Castillo, 2020, p. 8-10).

La base de esta aproximación teológica tiene sustento en la espiritualidad que subyace a la tradición cultural y religiosa de las personas migrantes. Sobre este argumento, resulta importante tener presente que es una dimensión constitutiva del ser humano. De forma particular, porque desde una perspectiva integrada de la persona, a través de ella define un modo de ser, estar y crear la realidad en la cual existe (Ellacuría, 2007, p. 230-233).

En el caso de las personas migrantes, la espiritualidad es una forma de integrar su realidad de tránsito. Es una mediación que brinda resiliencia, sentido, soporte emocional, fuente de identidad

⁸ Nota metodológica: La estructura argumental de este capítulo se articula siguiendo la lógica del método teológico-pastoral “ver, juzgar y actuar”. La primera y segunda parte (Ver) ha realizado un análisis socio-analítico de la realidad, describiendo las causas estructurales y políticas de la migración forzada. Esta tercera sección (Juzgar) inaugura el momento hermenéutico teológico: ilumina la realidad descrita desde la fe cristiana y la teología de Ignacio Ellacuría, identificando la migración como un “lugar que da verdad” y exige una opción. Finalmente, el texto desembocará en propuestas concretas (Actuar) orientadas a la hospitalidad y la convivencia, evidenciando así que la reflexión teológica no es una abstracción, sino un compromiso transformador con la historia a la luz del Evangelio y su puesta en marcha.

y fortaleza para catalizar las transformaciones socioculturales a las cuales se ven sometidas por efecto de los cambios geográficos, humanos, culturales y sociales que viven entre su lugar de origen, de paso y de destino. Así pues, contraria al “espíritu solipsista expandido por la modernidad a través del *cogito ergo sum* cartesiano” (Castillo, 2020, p. 3), esta espiritualidad es un modo de vivir y ser encarnado en el cual identifican, a la luz de su fe, cómo su “Dios no les deja solo[s]” (Castillo, 2020, p. 8).

Desde la perspectiva de la acción social, se viene profundizando en el sentido que representa la dimensión espiritual (García, 2021, p. 99). Sin hacer énfasis en su lugar de origen cultural y/o religioso, es una capacidad que “se proyecta en tres dimensiones de la persona: intrapersonal, interpersonal y transpersonal” (García, 2021, p. 100). A partir de este horizonte, no se pretende entender esta dimensión desde quienes prestan servicios de voluntariado o apoyo a las personas migrantes. Más bien, reconociendo la significación antropológica y psicológica que tiene, se concibe “desde el otro lado, el de quienes sufren las diferentes formas de exclusión social” (García, 2021, p. 99). O sea, desde la narrativa de las personas migrantes, quienes allí encuentran un lugar de soporte emocional, de enunciación y de realización existencial.

La espiritualidad no es sólo un dato antropológico. Sin lugar a duda es mediación que configura la identidad de una persona según una creencia, a través de prácticas rituales y religiosas, y/o de un modo de comprender su entorno como manifestación de su capacidad de religación (Zubiri, 1988, p. 371-372). Ahora bien, en la singularidad de las personas migrantes, tiene unas características mediadas por la esperanza que brinda hacia una vida mejor, tranquila y segura en el lugar de destino, en donde el criterio orientativo según su tradición cultural y religiosa da lugar a la posibilidad de vivir, sentir, pensar y manifestar su proceso desde la narrativa que subyace a su experiencia de fe.

Comprender la espiritualidad como la capacidad que ayuda a resistir con dignidad y sentido las situaciones de exclusión social que viven las personas migrantes, es así, un recurso humano que en muchos casos es motor que las moviliza para crear sentidos y espacios de identidad. En la voz de un joven que migró solo

desde África hasta Europa, este aspecto asume concreción fruto del testimonio que alberga su situación migratoria:

[...] pasé mucho miedo, y recé a Alá para que no me mataran. En el monte la policía marroquí nos descubrió y a mí me apuntaron con un rifle en la cabeza. Estoy vivo por Alá, que es muy grande. (Gómez, 2024)⁹

Las situaciones de angustia y de temor absoluto, según el caso de este joven, tienen un lugar de interpretación desde su experiencia de fe. Según su testimonio, es la obra de Alá la que ha permitido seguir con vida en medio de las dificultades vividas durante su tránsito migratorio. De lo anterior, se tiene que es el sentido que para este joven representa su experiencia religiosa aquello que le da posibilidad para aferrarse a la vida, así como también, de continuarla. En la misma dirección, esta dimensión espiritual es la que ayuda a encontrar sentido a la existencia en medio de experiencias duras, dolorosas, e incluso en las que se piensa que se va a perder la propia existencia.

Para García (2021), es claro que en las personas migrantes no existe una conciencia de su dimensión espiritual en términos categoriales. No obstante, a través de su narrativa, de su experiencia y de los significados que allí señalan, se destaca la relevancia que tiene para sus vidas. En sus palabras, este término - espiritualidad - “no es utilizado por las propias personas en exclusión social” (García, 2021, p. 101), sin embargo, es constitutivo de su identidad y de la forma como se enuncian en la realidad migratoria en la cual se encuentran.

García (2021), al considerar estos argumentos, enumera las experiencias y beneficios que brinda la espiritualidad para las personas migrantes. Reconociendo su presencia implícita en sus testimonios, allí identifica ocho experiencias, a saber: 1) sentido e inspiración, ya que la dimensión espiritual lleva a crear razones para vivir, 2) motivación e impulso vital, toda vez que estas experiencias provocan movimientos, emociones y vitalidad para configurar un

⁹ El testimonio citado está documentado en la investigación doctoral “La teología histórica de Ignacio Ellacuría como clave de interpretación de la idea de Hospitalidad en el SJM” de Jennifer Gómez Torres en la Universidad Pontificia Comillas, en 2024.

modo de vivir, 3) esperanza, al permitir hacerse cargo de la vida y de las situaciones difíciles con seguridad, 4) creencia, confianza y agradecimiento, fruto del depósito existencial de una persona en aquello que lo trasciende y define, como es el caso de su propio Dios o fe, 5) resiliencia, en tanto mediación de resistencia y soporte en medio de los dramas que acontecen en la situación migratoria, 6) relacionalidad, en particular con quienes viven esta misma situación viniendo de otras realidades y fronteras, así como con quienes tienen otras tradiciones y culturas, 7) interioridad, sobre la cual está configurado un sustento psico-afectivo, emocional e identitario, y 8) reconciliación, de manera concreta, con las experiencias que han desgarrado su vida, y en ello, cómo la fe es la que permite articular un puente de sanación (García, 2021, p. 101-102).

Con todo, para García (2021) estas experiencias pueden a su vez agruparse en las tres dimensiones previamente enunciadas. La primera es la dimensión intrapersonal, en la que pueden ser incluidos el sentimiento de integridad (interioridad, coherencia y armonía); encontrar sentido a la existencia, el impulso vital y los procesos de resiliencia y dignidad. La segunda es la dimensión interpersonal. Allí puede identificarse el sentirse amado y la capacidad de amar, particularmente, a través de la relacionalidad en armonía con relaciones pasadas; de igual forma, la posibilidad con un ámbito de reconciliación. Por último, la tercera dimensión es la transpersonal. En ella pueden ubicarse la confianza, el agradecimiento, la esperanza y la posibilidad de trascendencia a través de la memoria de su proceso y del lugar de posibilidad que ofrece en medio del tránsito migratorio mediado por un sentido de fe y de espiritualidad.

Los aspectos aquí descritos corroboran aquello que Gómez Carrillo (2012) indica sobre la función de la religión y la espiritualidad en contextos de vulnerabilidad, desplazamiento forzado y migración. Allí afirma que ambas se convierten “en muchos casos en la única y verdadera fuente de sentido social, en la constructora de modos de vida y de las formas de relación social” (p. 82). Sobre todo, porque la espiritualidad es “un constructo social de palabras, conceptos, ritos y mitos que permiten dar sentido al mundo, crear una respuesta -muchas veces no del todo satisfactoria,

pero respuesta, al fin y al cabo- a los acontecimientos que le[s] han ocurrido” (Gómez Carrillo , 2012, p. 82).

2.2 Una dimensión teológica del fenómeno migratorio

Diversos estudios sobre el ámbito espiritual hoy consideran que este es un asunto personal (Fuentes, 2018, p. 111-112). Sin embargo, es un modo de vida unido al ámbito religioso de la persona si esta se configura a un sistema de creencias en particular; o también, a una dimensión de sentido cuando no existe dicha adhesión. Con todo, al decir de Fuentes (2018), “la espiritualidad es una característica individual, que puede o no incluir la creencia en un dios, y que se configura en una búsqueda personal de respuestas acerca del significado de la vida, el universo y la relación con los demás” (p. 115).

En el contexto de los fenómenos migratorios, es claro que tanto la religión como la espiritualidad son elementos cohesionadores de las situaciones que viven las personas migrantes. Por tanto, sería un error querer coartarla o soslayarla. Según Youkhana (2012), “la atención que en los últimos años se ha prestado a la religión en los estudios sobre migración, está ligada al interés en las transacciones e interconexiones que se presentan entre los migrantes” (p. 112). De igual manera, porque es un elemento vinculante con “sus familias, sus países y lugares de origen, [aspecto que da cuenta de] la importancia que tienen la religión y sus prácticas para los emigrantes” (Youkhana, 2012, p. 112).

A modo de ejemplo, en la Península Ibérica se destaca cómo particularmente las personas migrantes expresan sus tradiciones religiosas por medio de celebraciones en los templos o en aquellas asociaciones donde pueden practicar y compartir su fe. Cada vez más las comunidades de origen migrante se reúnen en templos católicos y ortodoxos, en mezquitas o centros religiosos de distinto tipo (Albert-Blanco, 2022, p. 239-240). A la par, es más común la celebración de advocaciones marianas venidas de otros puntos geográficos, como es la celebración de la Virgen del Quinche, patrona de Ecuador, en la ya muy conocida y popular parroquia del barrio de La Ventilla en Madrid (Ares, 2018, p. 99-118, Gaudelis, 2018, p. 119-144). En esta misma línea, el papel de las y los líderes

religiosos cobra mayor relevancia. Puntualmente, porque para las personas migrantes, aquellas se constituyen en un sitio seguro al que acudir, una persona en la que encontrar consuelo y soporte espiritual, y en algunas ocasiones, apoyo material y acogida.

Según Youkhana (2012), “los grupos migratorios experimentan más intensamente el carácter universal que reivindican las religiones mundiales” (p. 112). Esto significa que “la religión porta representaciones de construcciones identitarias. Tal pretensión universalista se materializa y se representa a través de objetos que [se] trasladan a lo largo de espacios transcontinentales y que traspasan épocas históricas” (p. 112). De esta forma, la espiritualidad y las prácticas religiosas son un potente recurso que se activa como estructura que sostiene la dimensión emocional que puede producir el estrés migratorio. Pero, también, son un vehículo que permite configurar nuevos modos de vida, arraigo e identidad mediados entre quienes realizan el tránsito migratorio y las construcciones colectivas que allí se tejen en términos de esperanza, realización personal y sentido.

Diversos estudios realizados en España identifican que la cercanía a realidades de trascendencia y esperanza con sustento religioso generan confianza en las personas que migran. Inclusive, en algunos casos, la perseverancia en el trayecto migratorio y en las diferentes situaciones de exclusión se asocian a un “propósito divino”. Ante realidades complejas en términos jurídicos, como es la indocumentación, la oración y la meditación cumplen la función reguladora interna para asumir el estrés que estas producen (Ares, 2018, p. 105-107). Con todo, puede inferirse que tanto la espiritualidad como “la religión [son] un instrumento relevante en la articulación de diferencias sociales [generadas por el tránsito migratorio]. Opera[n] como estrategia para superar situaciones que se sienten como degradantes y excluyentes” (Youkhana, 2012, p. 119), al tiempo que también, como mediación de esperanza.

Es importante señalar, que, aunque existe el mito de la ‘no integración’ como se ha descrito líneas arriba, la espiritualidad y la religión tejen una relación especial que empuja a las personas a caminar hacia procesos de integración en las sociedades de acogida. Así, entonces, la vivencia de la religión y de la

espiritualidad se convierte en factor de cohesión. Pero no todo es 'color rosa'. En algunos casos, la práctica religiosa ha sido motivo de discriminación, aumentando así la barrera cultural que separa a unas tradiciones religiosas de otras impidiendo en muchos casos la articulación entre las sociedades que migran y aquellas que se configuran como receptoras.

Para Castillo (2013) "el carácter comunitario de la experiencia de fe se manifiesta durante la ruta migratoria cuando se establecen vínculos solidarios con otros que han salido 'a buscar la vida'" (p. 378). Al mismo tiempo, es un factor colectivo que permite "encuentros interpersonales en casas de migrantes fundadas por misiones a lo largo de las fronteras [y que] al llegar al país de destino se integran a una parroquia o comunidad religiosa" (Castillo, 2013, p. 378). Este aspecto da cuenta de la dimensión de sentido que allí surge, y cómo es al mismo tiempo un mecanismo de resiliencia y realización.

La aproximación teológica al fenómeno migratorio permite observar las formas y los sentidos que adquiere la dimensión religiosa y espiritual para las personas que viven procesos de movilidad humana. Es claro que se instauran allí realidades de esperanza y sentido tras una mejor forma de vida, de la posibilidad de reunificar el núcleo familiar o de iniciar un proceso de reparación y resiliencia existencial por el efecto que han podido generar situaciones de marginalidad, exclusión y violencia de distinto tipo. Más allá de la razón por la cual una persona o una comunidad decide migrar, es claro que su dimensión religiosa y espiritual es mediación emocional y existencial que acompaña su camino.

El proceso de movilidad humana transforma en todos los niveles a quienes lo viven. En ello, también su creencia vive un proceso de cambio, "que se inicia en la etapa de emigración, durante la preparación del viaje y mediante nuevos ritos de despedida celebrados de forma espontánea en sus hogares y comunidades religiosas" (Castillo, 2013, p. 377). Dicha transformación tiene un valor simbólico si allí se observa que, entre quienes se quedan en el lugar de origen y quienes emprende este camino hacia un nuevo destino, se instaura una confianza en aquel Dios o creencia como realidad de amparo, compañía y seguridad. Esto confirma lo que

Castillo (2013) indica al señalar que “los migrantes interpretan su fe como puente que les permite sentir el apoyo de Dios y la cercanía física de su familia y comunidad. Apoyados en ella encuentran sentido para su historia de migración” (p. 377), que, en la mayoría de ocasiones, se construye como un correlato a las narraciones que en sus creencias existen a este nivel.

El fenómeno migratorio, según la perspectiva teológica aquí sugerida hace pensar en que las transformaciones también son para las sociedades receptoras, de acogida y para quienes allí despliegan un sentido de hospitalidad. El mito de la ‘no-integración’, unido a las narrativas que legitiman miedos, fobias, violencia y exclusión, así como las acciones ejecutivas que realizan los estados receptores de los flujos migratorios dan cuenta de las resistencias biológicas y sociales que las sociedades imponen frente a la realidad de quien es distinto, procede de otra tierra, y puede ser generador de caos e inseguridad (Cortina, 2017). No obstante, lo anterior, es importante señalar que estos son signos del necesario cambio que esta realidad exige, y que, en esencia, obliga a transformar la multiplicidad de imaginarios colectivos que, a nivel humano, de fe, sociales y políticos existen.

En el caso puntual de una perspectiva teológica, la dimensión que subyace al flujo migratorio humano “suscita nuevas imágenes de Dios y los migrantes le sienten cerca de sí, como un Dios comigrante, un compañero de viaje; un Dios que se queda cerca y acampa entre ellos; un Dios sin fronteras” (Castillo, 2013, p. 377). Aspecto que también podría suponer para quienes hacen parte de las sociedades de acogida y hospitalidad una transformación del imaginario del migrante como de su propia experiencia de fe.

Cuando el Papa Francisco afirma comprensión para quienes dudan o temen a los migrantes, resalta que esta acción es efecto del “instinto natural de autodefensa” (Papa Francisco, 2020, n° 41). No obstante, también señala que “una persona y un pueblo sólo son fecundos si saben integrar creativamente en su interior la apertura a los otros” (Papa Francisco, 2020, n° 41). Esto significa que la realidad migratoria no sólo puede ser interpretada de un modo teológico a la luz del sentido de fe y de esperanza de quienes migran. Es también un itinerario para la fe, la humanidad y la

capacidad de acogida de quienes habitan las tierras de destino, aspecto que, en suma, implica transformaciones internas del modo humano sobre el cual es posible cuidar, acoger y acompañar. En definitiva, humanizar a quien migra y dejarse humanizar por el migrante.

Al decir del Papa Francisco (2020), es ideal “crear en los países de origen la posibilidad efectiva de vivir y de crecer con dignidad, de manera que se puedan encontrar allí mismo las condiciones para el propio desarrollo integral” (n° 129). No obstante, toda vez que la realidad humana y global no da cuenta de ello, y más bien, los desbalances son más profundos, para el Obispo de Roma es capital señalar que el género humano tiene por compromiso “respetar el derecho de todo ser humano de encontrar un lugar donde pueda no solamente satisfacer sus necesidades básicas y las de su familia, sino también realizarse integralmente como persona” (Papa Francisco, 2020, n° 129). Aspecto que en sus términos se resumen en cuatro acciones “acoger, proteger, promover e integrar” (Papa Francisco, 2020, n° 129).

A modo de conclusión de este apartado, es importante retomar las palabras que el Papa Francisco pronunció en la Plaza del Coliseo, en Roma. Puntualmente, en la ceremonia de clausura del encuentro de Oración por la paz de 2021. Allí, recordando las palabras del Imán Alí, Francisco insistió en el esfuerzo del diálogo interreligioso, y cómo, de manera especial, este diálogo implica a la humanidad entera frente a la realidad de las personas migrantes y refugiadas, a comprenderla y atenderla, y a ser lugar de posibilidad para construir humanidad y fraternidad. Con todo, el Sumo pontífice proclamó:

Les ruego, en nombre de la paz, que en toda tradición religiosa desactivemos la tentación fundamentalista, cualquier insinuación a hacer del hermano un enemigo. Mientras muchos están atrapados por antagonismos, por facciones y maniobras partidistas, nosotros hacemos resonar aquel dicho del Imán Alí: ‘Las personas son de dos tipos: tus hermanos en la fe o tus semejantes en la humanidad’. (Francisco, 2021)

La religión y la espiritualidad no deben ser aspectos que erosionen la convivencia humana. Más bien, deben ser caminos que integren la diversidad entre las personas. De esta forma, ambas deben habitarse desde los lenguajes del corazón y de la realidad de cada quien, lo cual supone una implicación existencial frente al lugar sagrado que representa la persona migrante. Particularmente porque en ella hoy es manifiesto el signo histórico de la presencia de Dios (GS, 4), el signo del dolor y sufrimiento, de la tristeza y angustia de quien deja su tierra, y también, el signo de gozo y esperanza de quien construye un mejor porvenir en medio de las vicisitudes de su migración, de su llegada al lugar de destino, y de la posibilidad de crear para sí un mejor porvenir (GS 1).

La dimensión teológica del fenómeno migratorio es un lugar a través del cual es posible comprender y significar la realidad de fe y esperanza de las personas en situación de migración. También es una realidad de interpelación, posibilidad y transformación para quien hace parte de las sociedades de destino. Así las cosas, en ella brota sin lugar a duda una espiritualidad en doble vía. La del migrante, quien, en su fe y esperanza, camina junto al Dios que va a su lado. La de quien acoge, quien también en su fe, necesariamente se debe cuestionar en medio del lugar de humanidad y sacralidad que existe y encarna el migrante, en donde la fundamental conversión debe ser hacia una humanidad que sea más fraterna, sororal y solidaria más allá de fundamentalismos y preceptos ideológicos que instauran narrativas y acciones contrarias. Es así como se comprende que “la experiencia de migración significa un reinicio de la relación con Dios” (Castillo, 2020, p. 6). Una relación que se reconfigura “a lo largo de fronteras internacionales y simbólicas que separan a grupos humanos” (Castillo, 2000, p. 6), y que obliga a crear puentes y caminos para el encuentro, la acogida, la protección, la promoción y la integración mutua.

3 Claves para una espiritualidad encarnada desde y en el fenómeno migratorio y en el marco de ese fenómeno

El análisis de este escrito asume un “lugar-que-da-verdad” (Ellacuría, 1991, p. 115). Es esta la realidad de movilidad humana

que hoy viven millones de personas, y que con especial atención se ha revisado en el contexto europeo y español.

Para Ignacio Ellacuría, este ‘lugar-que-da-verdad’ se caracteriza porque tiene “un momento de discernimiento teórico, aunque también tiene un momento de opción iluminada” (Ellacuría, 1991, p. 115). En la realidad expuesta, tal ‘discernimiento teórico’ ha indagado, descrito y analizado el fenómeno migratorio de acuerdo a las condiciones políticas, jurídicas y sociales en las cuales hoy se presenta. Por su parte, el momento de ‘opción iluminada’ está representado en la aproximación teológica que se ha inferido a este fenómeno. Una aproximación hecha desde el ámbito de fe y espiritual de las personas migrantes, como también, de quienes son testigos de ello.

Gracias a estos dos momentos, se pueden intuir algunas claves para definir un modo espiritual que permita comprender, acompañar y dejarse acompañar por la densidad que representa el fenómeno migratorio. Toda vez que existen amplios desarrollos en la literatura académica, histórica y narrativa sobre la migración, analizarla desde el ámbito teológico abre la puerta para definir una manera de actuar a este nivel. Particularmente, desde y con quienes la viven a nivel de su cuerpo, su mente y su espíritu, y en medio de trayectos geográficos y simbólicos por demás adversos, violentos y liminales.

Las bases de esta espiritualidad tienen un momento de ‘discernimiento teórico’ en el legado de Ignacio Ellacuría. Sobre el principio metafísico que describe la realidad como “una totalidad dinámica, estructural y dialéctica” (Ellacuría, 2007, p. 42) que se configura por efecto de la capacidad operante de la persona, aquella se comprende como “realidad puramente material”, la cual no es posible que exista “sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social” (Ellacuría, 2007, p. 43). Es así una realidad que “es ‘más’ y donde es ‘más suya’, donde también es ‘más abierta’” (Ellacuría, 2007, p. 43).

La concepción metafísica que ofrece Ignacio Ellacuría sobre la realidad histórica traslada este momento de ‘discernimiento teórico’ a una ‘opción iluminada’. Al considerar el análisis propuesto al asunto de la movilidad humana, este fenómeno es nota constitutiva

de la realidad histórica que el ser humano crea en este momento actual. De un lado, por ser realidad dinámica, estructural y dialéctica ante el carácter de interpelación que la migración hoy instaura a la humanidad como resultado de estructuras de sociedad que decididamente han querido ser inequitativas, impidiendo con ello el desarrollo integral de las personas (Papa Francisco, 2020, n° 129). Del otro, porque es realidad biológica, personal y social que implica a esta humanidad en su capacidad para reconocerla, sea por la creación de ideas, imaginarios y acciones que legitiman prácticas xenóforas, o por apuestas de humanización, acogida, protección e integración.

El ‘lugar-que-da-verdad’ y sus momentos de ‘discernimiento teórico’ y de ‘opción iluminada’, a la luz del planteamiento de Ignacio Ellacuría, no son abstracciones. En su comprensión metafísica de la realidad histórica, el Mártir salvadoreño insiste en que toda realidad histórica es un constructo optativo y posibilitante por parte del sujeto histórico (Ellacuría, 2007, p. 481). Un sujeto que se caracteriza por ser agente, actor y autor de su realidad (Ellacuría, 2007, p. 349). Un sujeto del cual se busca, de un lado “resaltar la importancia que la acción personal tiene en la marcha de la historia y, por otro, lograr una cierta claridad sobre lo que es la persona humana como posible autor, actor y agente tanto de su biografía personal como del acontecer histórico” (Ellacuría, 2007, p. 315-316). Es por ello que este ‘lugar-que-da-verdad’ no es sólo una realidad material llena de elementos físicos y biológicos. Es, al tiempo, un ‘lugar’ que, por su densidad y verdad, da ‘más’, es ‘más suyo’ y está abierto a ser configurado de acuerdo al carácter optativo y creativo que tiene este sujeto histórico.

La realidad de migración que se ha analizado y la interpelación que impone por efecto de la crisis humana y social que allí se denuncia proféticamente, hace que este ‘lugar-que-da-verdad’ señale un camino para esta ‘opción iluminada’. Es una posibilidad que, en clave espiritual y de fe, implica la acción del sujeto histórico en correspondencia al ámbito de su creencia, y cómo en ella, la opción no es por un constructo ideológico que argumente políticamente el fenómeno, asuma una postura hegemónica o fundamentalista frente a la realidad migratoria, o establezca prácticas de estigmatización para las personas migrantes. Es, más

bien, una opción que se intuye como humanizante y humanizadora en medio de las situaciones lacerantes de violencia, xenofobia y discriminación que la misma humanidad ha decidido crear y ante la cual, biológica, personal y socialmente, busca evadirse cuando el carácter profético de este fenómeno la delata.

La ‘opción iluminada’ que aquí se intuye, en continuidad al legado del Mártir salvadoreño, necesariamente debe comprenderse como una “habitud”. Esto es, “un modo primario que tiene una realidad de habérselas con otras precisamente por las estructuras que posee y anteriormente a toda acción ejecutada” (Ellacuría, 2007, p. 230). El término ‘realidad’ que sugiere Ignacio Ellacuría hace alusión al entramado de procesos que crea el sujeto histórico a través de su actividad humana. Con lo cual, aquel ‘modo primario’ de estar en la realidad y de ‘habérselas’ (enfrentarse) con ella depende de la forma de proceder que decide tanto para crearla (agente), actuar (actor) y ser parte de ella (autor). Una manera que “es algo que conforma actualmente el modo entero de habérselas con todo el haber humano” (Ellacuría, 2007, p. 231); y que, al mismo tiempo, es “una habitud de alteridad, por la cual todo lo humano y, especialmente los demás hombres, aprehendidos como otros, quedan actualizados como otros, pero como otros vertidos mutuamente entre sí” (Ellacuría, 2007, p. 231).

Las claves para una espiritualidad encarnada desde el fenómeno migratorio tienen un sustento biológico, personal y social. De igual modo, uno trascendente. Todos ellos, articulados en la dimensión orgánica e histórica del sujeto, la cual se define por su capacidad de agencia, actuación y autoría. Una capacidad que no es individual, sino que está en relación con la totalidad de quienes integran y son parte de esta realidad, y, por lo tanto, con quienes está ‘vertido’ (implicado-entregado) mutuamente. Una capacidad en la que ‘habérselas’ con la realidad supone aprehenderla o desconocerla por efecto de la capacidad optativa que tiene. Pero que, por el carácter de interpelación, verdad y acción, obliga a un modo de ser y proceder que debe estar encarnado con y desde quienes padecen las lógicas de marginalidad y exclusión que allí se imponen.

Los sujetos históricos de esta espiritualidad no son otros que quienes son parte de la realidad histórica: migrantes y sociedades

de acogida, ciudadanos de este mundo que, o bien son testigos de este fenómeno, o bien lo padecen por razones que se les imponen. No es una espiritualidad extramundana y a-histórica. Más bien, es una espiritualidad que brota en la dimensión de interpelación del migrante en su situación de sufrimiento y dolor, de esperanza y de fe; así como en el lugar de interpelación humano para quien es testigo -consciente o no- de ella. En definitiva, es una espiritualidad en donde su criterio de verdad no se define por el sustento ideológico sobre el cual se analiza el fenómeno, sino más bien, por la dimensión de compasión, misericordia y humanidad que exige, y con ello, por la praxis que obliga como respuesta para su superación y transformación.

En correspondencia al modo como el sujeto histórico define una habitud para estar y enfrentarse con su realidad, Ignacio Ellacuría señala que esto acontece en la inteligencia humana. En correspondencia con lo expuesto hasta ahora, esta inteligencia también es orgánica e histórica, con lo cual, tiene su despliegue desde la dimensión de sensorialidad y racionalidad del sujeto de forma intramundana. Es, al decir del Mártir, una “inteligencia sentiente” (Ellacuría, 2007, p. 537), la cual asume una triple dimensión:

[...] *el hacerse cargo de la realidad*, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas -y no meramente un estar ante la idea de las cosas en el sentido de ellas-, un estar ‘real’ en la realidad de las cosas que, en su carácter activo de estar siendo, es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte e implica un estar entre ellas, a través de sus mediaciones materiales y activas” (Ellacuría, 2000, p. 208).

[...] *el cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen” (Ellacuría, 2000, p. 208).

[...] *el encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter prático de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real” (Ellacuría, 2000, p. 208).

Al considerar el horizonte de una espiritualidad encarnada que busca concebirse desde y en el fenómeno migratorio, la dimensión intelectual y sentiente del sujeto histórico establece un correlato desde las características expuestas. De forma particular, porque si esta espiritualidad brota de una realidad como es la movilidad humana en la voz de quienes la padecen, su concreción es orgánica e histórica y, con ello, atraviesa la totalidad de los sujetos históricos que la viven y son testigos de ella.

En este sentido, la dimensión que refiere al *“hacerse cargo de la realidad”* es, en esencia, un posicionamiento honesto ante lo real de la realidad. Esto implica aprehenderla intelectual y sentientemente sin encubrimientos y sin sesgos ideologizados. A la luz de la fe cristiana, el estar ‘real’ en la realidad debe suceder “conforme al Espíritu de Jesús, porque la espiritualidad cristiana es esencialmente la espiritualidad de Jesús crucificado por nuestros pecados y resucitado para nuestra salvación” (Ellacuría, 2002, p. 51). Esto significa que es una espiritualidad historizada desde y junto a quienes padecen las lógicas xenófobas que imponen las sociedades actuales frente a este fenómeno. Y, también, una espiritualidad en donde el ‘lugar-que-da-verdad’ es lugar de salvación a través del gesto profético de esperanza y humanización que el migrante da a una sociedad deshumanizada.

Así las cosas, es un *‘hacerse cargo de la realidad’* a partir de la implicación que tiene a nivel humano, social e histórica, en donde según la espiritualidad cristiana, se debe obrar conforme al Espíritu de Cristo. Un espíritu “que es inicialmente el Espíritu del Jesús histórico, [que] es el que nos lleva al conocimiento y posesión del Espíritu Santo” (Ellacuría, 2002, p. 50), y que, en razón de ello, “nos abre el camino creador de la historia” (Ellacuría, 2002, p. 50) en clave de humanización, acogida, protección, promoción e integración que implica e interpela desde quienes hoy padecen este fenómeno.

La dimensión que refiere al *“cargar con la realidad”* habla de la dimensión ética que supone estar conscientemente en ella y de apropiación de aquello que allí sucede de forma estructural. No es, entonces, una espiritualidad que mistifica o espiritualiza a quienes hoy viven esta realidad. Es, más bien, una espiritualidad que hace suya la realidad de sufrimiento, dolor y esperanza que impone la

migración, y en ello, hace explícita las acciones que derivan de los verbos en los cuales el Papa Francisco (2020) insiste: “acoger, proteger, promover e integrar” (n° 129).

Al decir de Ignacio Ellacuría (2002), si “la espiritualidad cristiana debe estar orientada según el espíritu del sermón de la montaña y especialmente por el espíritu de las bienaventuranzas” (p. 55), una de las claves de la espiritualidad encarnada desde y en el fenómeno migratorio implica contemplar a quienes transitan por distintos caminos, muchas veces de injusticia, opresión y persecución. Es, según el plano de la dimensión intelectiva-sentiente en la cual acontece este ‘cargar con la realidad’, una contemplación que exige una postura profética, la cual “debe configurarse de modo que tenga como elemento esencial suyo la opción preferencial por los pobres [migrantes], dado el contexto histórico universal” (Ellacuría, 2002, p. 56) en el cual ocurre este flagelo. Una opción que demanda subrepticamente un sentido de compasión y de justicia hacia el migrante y hacia quien es testigo de ella; y que, bien sea que esté inspirado en el plano de una espiritualidad con quien se es “semejante en la humanidad” (Francisco, 2021), o con quien se es “hermano en la fe” (Francisco, 2021), ofrece caminos de conversión y transformación.

Finalmente, la dimensión que alude al “*encargarse de la realidad*” no puede ser comprendida sin las dos primeras. El estar ‘real’ y el posicionamiento ético frente a esta nota de realidad histórica son el anticipo para su transformación. El ‘carácter práxico de la inteligencia’ que refiere Ignacio Ellacuría es el modo como el sujeto histórico crea su realidad. Con lo cual, ante el horizonte que se impone en el fenómeno migratorio, dicho carácter es acción transformadora liberadora y salvadora de sí y de su entorno.

Este carácter práxico se configura en acción profética de compasión, misericordia y solidaridad. Es proceso que humaniza a quien ha sido infrahumanizado por los efectos de la migración forzada (Castillo, 2020, p. 3), al tiempo que también, es tránsito de humanización de quien por efecto de la interpelación que trae este fenómeno, reconfigura su existencia desde el ‘lugar-que-da-verdad’, desde el signo histórico de la presencia de Dios, y según la demanda teológica que allí emerge.

A la luz de la espiritualidad cristiana, este encargo de realidad se sustenta en la fe que es “aceptación agradecida del Dios que se nos da en Jesús” (Ellacuría, 2002, p. 57). Al mismo tiempo, en la “esperanza como lanzamiento y apertura del hombre hacia el futuro por hacerse y como espera de una promesa, hecha definitiva en Jesús, de que el reino vendrá, porque de algún modo ya está” (Ellacuría, 2002, p. 57). Por último, en la práctica del amor, al ser “respuesta al Dios que nos amó primero y en cuyo amor originario podemos darnos totalmente a los otros, en el esquema de una entrega hasta la muerte, que trae consigo la plenitud de una vida nueva resucitada” (Ellacuría, 2002, p. 57).

Según Castillo (2020), “la espiritualidad de la migración guarda relación con el significado que descubrimos en la experiencia de infrahumanización y la gran esperanza presente en la cotidianidad del migrante” (p. 8). En este sentido, las claves que configuran una espiritualidad encarnada desde y en el fenómeno migratorio emergen en la realidad interpelante que allí se instaura y en los signos de conversión que brinda y exige. Los que brinda, en correspondencia a quienes migran, y con ello, entre las angustias y esperanzas que existen en su existencia a través de su lugar de origen, de paso y de destino. Los que exige, para una sociedad que al ser interpelada en su humanidad ante este flagelo, es delatada en su inhumanidad y evasión y, por tanto, obligada a configurar una praxis que transforme su existencia y, a través de ella, aporte hacia una esperanza de justicia para quienes migran y para sí mismos.

El momento de discernimiento que configura una ‘opción iluminada’ a partir del ‘lugar-que-da-verdad’ habla del sentido implicativo de esta realidad. Los planteamientos metafísicos que ofrece Ignacio Ellacuría para comprender el dinamismo del sujeto de la historia en su carácter de agente, actor y autor de su biografía y realidad establecen las bases para inferir una espiritualidad encarnada desde su dimensión orgánica e histórica. Es una espiritualidad que, en el caso de los migrantes, se identifica en su esperanza y en la fe que vive en su realidad de tránsito. En el caso de las sociedades de acogida y que son testigos de ello, es una espiritualidad que cuestiona a la persona frente a este flagelo, le exige conversión desde el lugar de humanidad y de fe que vive, y

le orienta hacia un quehacer histórico por el cual transformando-se, transforma también esta realidad.

Es así, una espiritualidad en la que el dato fundamental es *‘dejarse cargar por la realidad’*. O sea, ser interpelado, acompañado y transformado desde el *‘lugar-que-da-verdad’*, y que aún, en su miseria e infrahumanidad, es lugar de salvación y redención por el retorno que brinda hacia la esencial actitud humana: el amor y la fraternidad con quien también es persona. A la luz del legado de Ignacio Ellacuría, Cardenal (2002) indicará que es esta una “dimensión de gratuidad, lo cual puede expresarse con otra frase de sabor suyo (...), el *‘llevarse mutuamente’* de la solidaridad” (p. 21). Y que para Sobrino (2010) es estar “activamente en la realidad de un mundo crucificante” buscando bajarlo de la cruz y redimirlo desde y en sus formas de enfrentar su realidad y transformarla hacia un lugar de humanidad, dignidad y esperanza.

Las claves para una espiritualidad encarnada desde y en el fenómeno migratorio abren paso a crear una realidad biográfica e histórica por parte del sujeto histórico. Según el dinamismo metafísico y teológico que ha sido expuesto a la luz de Ignacio Ellacuría, la realidad de movilidad humana exige asumir esta espiritualidad como un modo de vivir, que continuamente interpela y exige prácticas de conversión, transformación y superación de este flagelo desde un sentido de humanidad y fraternidad. Ahora bien, es un modo que abre la posibilidad a crear acciones concretas tanto para configurar el sentido de esta espiritualidad como para su continua encarnación desde quienes migran y desde quienes son lugar de acogida, protección, promoción e integración. En este sentido, es capital resaltar lo que ya apuntó García (2021) acerca de esta espiritualidad, la cual debería:

- a) Salir del ámbito de lo privativo hacia el ámbito comunitario. Aspecto que implica proporcionar espacios para su vivencia en clave ecuménica e interreligiosa, en donde todos los actores involucrados sean partícipes de este modo de vida.
- b) Ofrecer espacios de diálogo interreligioso en los cuales exista la posibilidad de compartir experiencias venidas

de diferentes tradiciones religiosas y que permitan el conocimiento, contacto y respeto de la voz de quien comparte su vivencia y su proceso, así como de las características que asume este relato en la particularidad de su cultura, su tradición y su fe.

- c) Cultivar espacios para vivir y profundizar en la espiritualidad de las personas que acompañan procesos de intervención social junto a personas migrantes. Esto permitirá potenciar dicha dimensión, enriqueciendo no sólo su fuero personal sino su capacidad de desarrollo profesional.
- d) Enriquecer los procesos de acompañamiento a personas migrantes y a quienes brindan servicios de intervención desde el ámbito social y espiritual. Asunto que implica un acercamiento y acompañamiento en clave integral, intercultural e interseccional.
- e) Crear espacios de escucha activa¹⁰ en los que las personas puedan hablar de sus experiencias migratorias desde la confianza y el respeto.
- f) Apostar por la creación de comunidades de hospitalidad en las que la máxima sea la apertura y acogida al rostro del otro. (Gómez, 2025, p. 204-228)

Estas claves son apenas algunas pistas que pueden ayudar en dos vías, bien desde el acompañamiento que se ofrece a las personas migrantes o bien a las mismas personas que se mueven por el mundo. Se pretende traer al aquí y al ahora de nuestra concreta realidad histórica la tan necesaria dimensión de la espiritualidad, de tal manera que se pueda ver que el quehacer teológico-pastoral no está desvinculado ni de la realidad histórica ni de la espiritualidad. De hecho, comprender esta conexión permitirá encarnar la acción del espíritu y actualizar adecuadamente el seguimiento de Jesús.

¹⁰ Probablemente existan diversidad de experiencias en esta misma línea de escucha activa; sin embargo, aquí se menciona el proyecto 'Escucha Vital' que ha puesto en marcha Cáritas Diocesana de Barcelona. Es un espacio pensado como escenario de acompañamiento integral que no deja de lado la dimensión espiritual de las personas. Por el contrario, la integra sabiendo que lo espiritual sostiene la vida, incluso más allá de la seguridad material. Ver: "Cómo ayudamos: Acogida y acompañamiento": <https://caritas.barcelona/es/acogida-y-acompanamiento/>

Referencias bibliográficas

ALBERT-BLANCO, Víctor. Inmigración y religión en España: Un paisaje plural y en transformación. **Revista Mediterráneo Económico**, n. 36, p. 239–249. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8814864>>. Acceso en: 18.09.2025.

ARES, Alberto. Iglesia como espacio transnacional. La religiosidad popular que viaja de Ecuador a España: la devoción a la Virgen del Quinche. In: ROMIZI, Francesco (ed.). **Migrantes peregrinos**. Trayectorias identitarias de la diáspora ecuatoriana en el espacio católico transnacional. Ediciones Abya-Yala, p. 99–117, 2018. Disponible en: <<https://books.google.es/books?id=PRZEEAAQBAJ&lpq=PA99&dq=Virgen%20del%20Quiche%20AND%20migraci%C3%B3n&pg=PA99#v=onepage&q&f=false>>. Acceso en: 18.09.2025

CARDENAL, Rodolfo. El P. Ignacio Ellacuría (1930-1989). In: REYES, Rocío (ed.). **Archivo de Ignacio Ellacuría, S.J.** Universidad Internacional de Andalucía, p. 13–27, 2002. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10334/3788>>. Acceso en: 18.09.2025.

CASTILLO, Jorge. Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas. **Theologica Xaveriana**, v. 63, n. 176, p. 367–401, 2013. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx63-176.tmmh>
_____. Migración y espiritualidad inter-liberadora. **Poesis. Revista de Filosofía**, v. 21, n. 2, p. 1–10, 2020. Disponible en: <<https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poesis/article/view/4795>>. Acceso en: 28.07.2025.

Cómo ayudamos: Acogida y acompañamiento. **Cáritas Diocesana de Barcelona**. Disponible en: <<https://caritas.barcelona/es/acogida-y-acompanamiento/>>. Acceso en: 28.07.2025.

CEAR. Informe 2025. **Las personas refugiadas en España y Europa**. Madrid, 2025. Disponible en: <<https://www.cear.es/informes/>>. Acceso en: 28.07.2025.

CONCILIO VATICANO II. Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. In: **Documentos del Concilio Vaticano II**. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1965.

CORTINA, Adela. **Aporofobia**. El rechazo al pobre. Un desafío para la democracia. Madrid: Paidós Estado y Sociedad, 2017.

DE HAAS, Hein. **Los mitos de la inmigración**. 22 falsos mantras sobre el tema que más nos divide. Barcelona: Península, 2024.

DE LEO, Andreina; CELORIA, Eleonora. The Italy-Albania Protocol: A new model of border-shifting within the EU and its compatibility with Union law. **Maastricht Journal of European and Comparative Law**, v. 31, n. 5, p. 595–618, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1177/1023263X241309601>

DINÇ, Cüneyt. *Gastarbeiter in Germany*. In: SMITH, Anthony; DENNIS, Rutledge; RIZOVA, Polly; HOU, Xiaoshuo; STONE, John (eds.). **The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism**. WILEY Blackwell, 1-4, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118663202.wberen408>

El Gobierno estrena el nuevo Reglamento de Extranjería tras una intensa campaña de formación y refuerzo en las oficinas. **La Revista de la Seguridad Social**. 20.05.2025. Disponible en: <<https://revista.seg-social.es/-/el-gobierno-estrena-el-nuevo-reglamento-de-extranjer%c3%ada-tras-una-intensa-campa%c3%b1a-de-formaci%c3%b3n-y-refuerzo-en-las-oficinas>>. Acceso en: 28.07.2025.

ELLACURÍA, Ignacio. **Filosofía de la realidad histórica**. San Salvador: UCA Editores, 2007. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/11674/2566>>. Acceso en: 28.07.2025.

_____. Función liberadora de la filosofía. In: ELLACURÍA, Ignacio (ed.). **Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)**. Escritos políticos I. San Salvador: UCA Editores, p. 93–122, 1991. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/11674/2580>>. Acceso en: 28.07.2025.

_____. Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano. In: _____ (ed.). **Escritos teológicos I**. San Salvador: UCA Editores, p. 187–218, 2000. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/11674/1076>>. Acceso en: 28.07.2025.

_____. Espiritualidad. In: ELLACURÍA, Ignacio (ed.). **Escritos teológicos IV**. San Salvador: UCA Editores, p. 47–58, 2002. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/11674/1076>>. Acceso en: 28.07.2025.

FUENTES, Leonidas. La Religiosidad y la Espiritualidad ¿Son conceptos teóricos independientes? **Revista de Psicología**. v. 14, n. 28, p. 109–119, 2018. Disponible en: <<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/8870/1/religiosidad-espiritualidad-conceptos.pdf>>. Acceso en: 18.09.2025.

FUENTES-LARA, Cristina; FANJUL, Gonzalo. **Externalización**. Caos, corrupción y control migratorio bajo la apariencia de cooperación europea. Madrid: Fundación porCausa, 2024. Disponible en: <https://porcausa.org/wp-content/uploads/2024/04/InformeExternaliz_COMPLETO_04_25.pdf>. Acceso en: 28.07.2025.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica *Fratelli Tutti* del Santo Padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social**. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2020. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acceso en: 28.07.2025.

_____. **Ceremonia de clausura del encuentro de oración por la paz organizado por la Comunida de Sant'Egidio: "Pueblos hermanos, tierra futura**. Religiones y cultura en diálogo". Discurso del Santo Padre Francisco. Ciudad del Vaticano: Dicasterio para la Comunicación, 2021. Disponible en: <<https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211007-incontro-preghiera-perlapace.html>>. Acceso en: 28.07.2025.

FRELICK, Bill. Diez políticas peligrosas del gobierno Trump sobre migración y refugiados. 20.02.2025. Disponible en: <<https://www.hrw.org/es/news/2025/02/20/diez-politicas-peligrosas-del-gobierno-trump-sobre-migracion-y-refugiados>>. Acceso en: 26.06.2025.

GARCÍA, Carlos. La espiritualidad: capacidad y recurso para la inclusión social. **Iglesia Viva**, v. 288, p. 99–106, 2021. Disponible en: <<https://iviva.org/archivo/?num=288>>. Acceso en: 22.07.2025.

GAUDELIS, Juan Manuel. La religiosidad popular en la experiencia de la movilidad. La rearticulación de la devoción a la Virgen de El Quinche en La Ventanilla (Madrid). In: ROMIZI, Francesco (ed.). **Migrantes peregrinos**. Trayectorias identitarias de la diáspora ecuatoriana en el espacio católico transnacional. Ediciones Abya-Yala, 119-144, 2018. Disponible en: <<https://books.google.es/books?hl=en&lr=&id=P-RZEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA99&dq=Virgen+del+Quiche+AND+migraci%C3%B3n&ots=LuUtgfXEOK&sig=Ucjh-GSKZpR0Q84vDYe3QoTW36M#v=onepage&q&f=false>>. Acceso en: 28.07.2025.

GÓMEZ, Jennifer. La hospitalidad ante el desafío de la movilidad humana. In: ROJAS, Marilú; BARROS, Wellington (orgs.). **Movilidad humana. Lugar teológico**. CSEM – CLAR, 2025, p. 204–228. Disponible en: <https://www.csem.org.br/pt_br/livros/movilidad-humana-lugar-teologico/>.

GÓMEZ, Jennifer. **La teología histórica de Ignacio Ellacuría como clave de interpretación de la idea de Hospitalidad en el SJM** (Tesis de doctorado). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, 2024. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/11531/88500>>. Acceso en: 22.07.2025.

GOMEZ CARRILLO, Eduardo Ignacio. Espiritualidad y desplazamiento: consideraciones para los estudios de migración. **Theol. Xave** [online], v. 62, n. 173, p. 61-84, 2012.

GONZÁLEZ, Carmen. El Pacto de Migración y Asilo de la Unión Europea. Contexto, desafíos y limitaciones. **Real Instituto Elcano**, 10 de maio de 2024. Disponible en: <<https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/el-pacto-de-migracion-y-asilo-de-la-union-europea-contexto-desafios-y-limitaciones/>>. Acceso en: 26.06.2025.

MEDRANO, Celia. El impacto del segundo gobierno de Donald Trump en los derechos de las personas migrantes. **Heinrich-Böll-Stiftung**, 11 de fevereiro de 2025. Disponible en: <<https://co.boell.org/es/2025/02/11/el-impacto-del-segundo-gobierno-de-donald-trump-en-los-derechos-de-las-personas>>. Acceso en: 26.06.2025.

PARLAMENTO EUROPEU. Asilo y migración en la UE. Cifras y hechos. **Parlamento Europeo**, 21 de novembro de 2024. Disponible en: <<https://www.europarl.europa.eu/topics/es/article/20170629STO78630/asilo-y-migracion-en-la-ue-cifras-y-hechos>>. Acceso en: 26.06.2025.

PÉREZ, Maximiliano. Trump y su promesa de asfixiar la migración: ¿qué tanto se ha materializado? **France 24**, 30 de abril de 2025. Disponible en: <<https://www.france24.com/es/ee-uu-y-canad%c3%a1/20250430-trump-y-su-promesa-de-asfixiar-la-migraci%c3%b3n-qu%c3%a9-tanto-se-ha-materializado>>. Acceso en: 26.06.2025.

SCAZZIERI, Luigi. The new migration and asylum pact: smoke and mirrors? **Centre for European Reform**, 23 de maio de 2024. Disponible en: <<https://www.cer.eu/insights/new-migration-and-asylum-pact-smoke-and-mirrors>>. Acceso en: 26.06.2025.

SOBRINO, Jon. El Ellacuría olvidado. Lo que no se puede dilapidar. **Revista Latinoamericana de Teología**, v. 79, n. 29, p. 69–96, 2010. DOI: <https://doi.org/10.51378/rlt.v27i79.4928>

THE WHITE HOUSE. Protecting the American people against invasion. **The White House**, 20 de janeiro de 2025. Disponible en: <<https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/protecting-the-american-people-against-invasion/>>. Acceso en: 26.06.2025.

VON KOPPENFELS, Amanda; HÖHNE, Jutta. Gastarbeiter migration revisited: Consolidating Germany's position as an immigration country. In: LAFREUR, Jean- Michel; STANEK, Mikolaj (eds.). **South-North migration of EU citizens in times of crisis**. Springer OPEN, p. 149–174, 2017. Disponible en: <<https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/27958/1/1002041.pdf>>. Acceso en: 28.07.2025.

YOUKHANA, Eva. Formas de pertenencia religiosa y procesos de construcción del espacio en la migración latinoamericana: entre vínculos colonizados y redenciones creativas. **Procesos. Revista Ecuatoriana de**

Historia, n. 36, p. 111–142, 2012. Disponible en: <<https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/procesos/article/view/1857>>. Acceso en: 18.09.2025.

ZUBIRI, Xavier. **El hombre y Dios**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

6



LA RELIGIOSIDAD Y SUS CAMBIOS EN LOS PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN DE LA VIDA DE LAS PERSONAS MIGRANTES

El caso de las mujeres hondureñas repatriadas con una discapacidad física

Roberto Marinucci

A primera vista, “cambio” y “religión” parecen dos conceptos que tienden a ser antagónicos. En términos generales, el concepto de religión está vinculado a algún tipo de “revelación” que debe transmitirse y preservarse, manteniendo la fidelidad al fundador o fundadores, a los orígenes, a los textos sagrados, a la tradición. Esto se refiere tanto a lo que, en el lenguaje cristiano, llamamos *fides qua*, es decir, la religiosidad o la fe interior del individuo, como —y, sobre todo— a la *fides quae*, el contenido doctrinal. En este sentido, la religión se relaciona más con el tema de la conservación que con el progreso.

Salvo, evidentemente, cuando el cambio se refiere a la incorporación de nuevos adeptos: en este caso, la transformación —comúnmente denominada “conversión”— suele fomentarse y venerarse a través de itinerarios y ceremonias de iniciación,

considerándose, sin embargo, como el “paso definitivo” en el proceso espiritual. La iniciación, en general, marca un punto de no retorno, es decir, ya no se toleran nuevos cambios. Sin entrar en detalles, aún hoy en día no son pocos los lugares en los que las conversiones a otras tradiciones o denominaciones religiosas están prohibidas y se reprimen con dureza, directa o indirectamente, incluso por parte del Estado.

A pesar de ello, un análisis un poco más profundo y minucioso pone de manifiesto que el tema del cambio es inherente a la dimensión religiosa, tanto en el ámbito institucional (creencias, rituales, preceptos) como —y, sobre todo— en el ámbito personal. El contacto con la diversidad —y, en ocasiones, con la hostilidad del entorno externo (Pace, 2009)— tiende a generar dinámicas de “negociación” que dan lugar a nuevas interpretaciones y nuevos enfoques, lo que produce una inevitable evolución sincrética. No sería muy difícil mostrar las transformaciones que se han producido en las diversas tradiciones y denominaciones religiosas al integrarse en nuevos contextos geográficos y culturales, principalmente desde un punto de vista diacrónico: en el catolicismo, por ejemplo, no son pocos los rituales o preceptos del pasado que han quedado obsoletos y han sido gradualmente abandonados o sustituidos. En este sentido, se genera una dialéctica entre la necesidad de mantener la fidelidad al pasado, a la tradición, y la de promover el diálogo con la diversidad del entorno social y cultural del presente. Toda tradición y denominación religiosa se enfrenta, y siempre se ha enfrentado, a este desafío.

En este trabajo, más que en los cambios institucionales y doctrinales, me interesan más los cambios que se producen en la religiosidad de la persona (*fides qua*). Más que sobre la “fe institucional”, quiero reflexionar sobre la “fe vivida” (*lived religion*, Cadge, Ecklund, 2007, p. 371) por parte de las personas migrantes en su día a día, en sus interacciones cotidianas y sobre cómo las dinámicas migratorias pueden influir en este proceso. Parto de la premisa de que la religiosidad de la persona, más allá de las orientaciones institucionales, se ve siempre moldeada por procesos de negociación relacionados con las experiencias de la vida cotidiana, con los desafíos materiales, existenciales, relacionales y sociales, siempre en busca de sentido y de cómo afrontar las

situaciones adversas (Pace, 2009; Maduro, 1994; Paleari, 1994). La religiosidad, que se recurre a ella para interpretar la realidad y sus desafíos, acaba sufriendo, inevitablemente, cambios.

En concreto, mi reflexión se basará en una investigación realizada por el Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios (CSEM) de Brasilia en Honduras, junto a mujeres migrantes que han regresado con una discapacidad tras sufrir un accidente durante la ruta migratoria. Mi objetivo es reflexionar sobre cómo estas mujeres recurren a sus cosmovisiones religiosas para interpretar y afrontar una realidad llena de desafíos, así como identificar los cambios que se producen a raíz de esas experiencias.

A continuación, abordaré brevemente algunos de los retos migratorios de las últimas décadas, con el fin de contextualizar la investigación en términos generales; después, profundizaré en el tema del cambio de la religiosidad en el contexto migratorio para, finalmente, centrarme en la investigación, enfocándome en el tema en cuestión.

1 Contexto migratorio actual

Antes de entrar en el tema específico de Honduras, conviene iniciar la reflexión con un breve análisis de coyuntura acerca de la (i)movilidad humana contemporánea. Se trata solo de algunos elementos generales, que no pretenden profundizar en casos específicos, sino únicamente enmarcar la reflexión sobre el tema del artículo. Sin pretender ser exhaustivo, me gustaría destacar cuatro aspectos:

1. *Criminalización de migrantes y refugiados*. Se trata de una tendencia general y selectiva, dirigida principalmente contra los llamados migrantes “indeseables”. En un círculo vicioso, la criminalización fomenta la xenofobia, la cual, a su vez, retroalimenta y legitima prácticas criminalizantes y políticas de contención e ilegalización, como en el caso de la construcción de muros, la militarización y la externalización de las fronteras (Simonneau, 2022; Ruiz-Estramil, 2023; Ceja, 2025). Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 hicieron surgir el espectro —

en realidad, sin ninguna prueba— de la relación entre migración y terrorismo. La posterior crisis económico-financiera de 2007/2008 y la pandemia de Covid-19 (Oliveira et al., 2024) no hicieron más que alimentar otros estigmas: al espectro del migrante “terrorista” se sumó el del migrante “parásito” y “vector de enfermedades”. Este clima generalizado de rechazo hacia los migrantes y los refugiados se ve confirmado y reforzado por el uso instrumental extendido de la cuestión migratoria en las contiendas electorales, siendo el caso de Estados Unidos el más emblemático y complejo.

2. *La demonización de la solidaridad.* Una consecuencia directa de la criminalización de los migrantes y los refugiados es la creciente hostilidad hacia la sociedad civil solidaria (Ambrosini, 2025). La ley antiinmigración HR4437 de 2006, que provocó protestas masivas en EE. UU. (Durand, 2007), fue una primera señal de un proceso de oposición a la sociedad civil solidaria que se volvió sistemático y “gubernamental” en el Mediterráneo, con la persecución de las ONG dedicadas al rescate de náufragos. Hoy en día hay casos en todo el mundo, incluso en América Latina. Se habla de “delito de solidaridad” o “delito humanitario”¹. La matanza indiscriminada de civiles —incluidos niños—, trabajadores humanitarios, médicos, enfermeros y periodistas en Gaza es un claro reflejo de una nueva realidad que comenzó en el Mediterráneo y que pone de manifiesto el fin de un ciclo histórico, iniciado en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, caracterizado por la centralidad —aunque no pocas veces formal o instrumental— de la defensa y la promoción de los derechos humanos. La oposición cada vez más generalizada a las políticas de “cortafuegos” y a los “santuarios” —civiles y religiosos— destinados a proteger a migrantes y refugiados constituye una prueba más de esta deriva ética (Morales, 2024).

¹ Mientras reviso este artículo, se han producido en Minneapolis los asesinatos de Alex Pretti y Renee Good, dos ejemplos más de la criminalización de la solidaridad.

3. *Discriminación, explotación, retención y deportación de migrantes y refugiados.* En este clima que criminaliza el acto de migrar —básicamente a los migrantes no deseados— y que persigue a la sociedad civil solidaria, la vida cotidiana de las personas en situación de movilidad se vuelve cada vez más difícil. La lógica de la fronterización incluye tanto políticas de externalización —que generan rutas cada vez más peligrosas y la inmovilidad de miles de personas durante períodos indefinidos— como barreras internas que dificultan la integración ciudadana (Villarreal-Puga, 2024) en todos los ámbitos de la vida: en el trabajo (Dutra et al., 2022; Martínez Buján, 2022; Brage, 2022), en la educación (Buratovich, 2023; Generali, Cogo, 2023; Villarreal-Puga, 2024), en el ámbito de la salud (Sampaio et al., 2023) y, en general, en las relaciones humanas y familiares (Calabretta, Ragone, 2024; Demétrio et al., 2023;). Entre las diversas formas de discriminación, me gustaría destacar sobre todo los procesos de racialización de las personas migrantes (Branco-Pereira, 2025; Gil, Pizzinato, 2023; Audebert et al., 2023), en un clima de “deportabilidad” (DeGenova, 2003) que produce una inclusión «segmentada» de los no-nacionales (Portes et al., 2008) —incluidas las segundas y terceras generaciones—, reduciéndolos, de hecho, a “residuos humanos”, como decía Bauman (2004), o a personas “no dignas de luto”, como diría Judith Butler (2024).
4. *Luchas migrantes.* En este contexto tan desafiante, enmarcado en una coyuntura que apunta a un aumento significativo de las migraciones forzadas, impulsadas, entre otras cosas, por el cambio climático y los fenómenos ambientales (Avallone, 2024), también se multiplican las acciones protagonistas de resistencia y lucha por parte de la población migrante (Varela, 2016), en busca de superar las situaciones de adversidad que enfrentan. Dicho de otro modo, a pesar de las dinámicas de contención, sometimiento y discriminación, y en respuesta a ellas, también se desarrollan procesos de resistencia y subjetivación (Mezzadra, 2015), a veces

solo en el ámbito individual y privado, pero, otras veces, también en el ámbito colectivo y público, a través de movimientos y organizaciones migrantes, más o menos institucionalizados, de lucha, resistencia y reivindicación (Triandafyllidou, 2018; Perissinotti et al., 2025), no pocas veces con el apoyo de la sociedad civil solidaria.

Es en este contexto migratorio general donde se inscribe el caso de las mujeres hondureñas que regresan con una discapacidad. A continuación, reflexionaremos sobre el tema del cambio religioso en el contexto migratorio para, después, abordar el tema específico de la investigación.

2 Religión, movilidad y cambio

Como ya se ha señalado en la introducción, la movilidad humana, en términos generales, implica el contacto con un entorno externo diferente y, no pocas veces, heterogéneo y hostil, así como el alejamiento de los mecanismos de control social (Odger-Ortiz, 2006, p. 407), de los referentes identitarios e, incluso, de los “interlocutores significativos” (Berger, 1985, p. 59-60) que ayudan a preservar las cosmovisiones. Por lo tanto, el desplazamiento geográfico tiende a provocar una “reacción” por parte de los sujetos migrantes, quienes se ven llevados a reinterpretar y, no pocas veces, a modificar sus propias cosmovisiones, no solo en busca de sentido, sino también de orientaciones para afrontar los nuevos desafíos y superar situaciones adversas, sobre todo en las relaciones con los interlocutores de la tierra de destino. Todo esto, como vimos en el capítulo anterior, en un contexto de vulnerabilidad, marcado no solo por la “diferencia” del entorno externo, sino, con frecuencia, por su “hostilidad” (Rivera Sánchez et al., 2017).

Ante esto, cabe preguntarse: en esta coyuntura, ¿qué “reacción” suele producirse entre las personas migrantes con una cosmovisión religiosa? ¿Qué tipo de reinterpretación o cambio es más frecuente? No hay una respuesta única a esta pregunta (Odgers Ortiz et al., 2015), ya que hay numerosas variables contextuales e individuales que deben tenerse en cuenta (Fortuny, 2017).

Una corriente de pensamiento sostiene que, en el contexto

migratorio y ante los desafíos mencionados, las personas —aquellas que tienen una cosmovisión religiosa— tienden a volverse aún más religiosas (la conocida *“theologizing hypothesis”* de Timothy Smith, *apud* Warner, 2000). La religión sería el recurso al que se recurriría para responder a los nuevos desafíos. Desde esta perspectiva, la migración se considera una experiencia teológica, ya que plantea cuestiones existenciales y relacionadas con la identidad. En este sentido, también podemos incluir aquellas corrientes que hablan de la *“radicalización religiosa”* en el contexto migratorio (Yang, Ebaugh, 2001; Nagra, 2011): ante las hostilidades a las que se enfrentan, una reacción común es la radicalización —en el sentido etimológico de volver a las raíces de la propia fe—: es el caso, por ejemplo, de las mujeres musulmanas que, en la tierra de destino, optan por ponerse el velo, que no solían usar en su propio país, o de los cristianos que asisten a las fiestas religiosas con mucho más fervor que en su país de origen.

Sin embargo, la respuesta religiosa puede ser diferente. Es el caso, por ejemplo, de la *“adhesión”* o *“conversión”* de migrantes y refugiados a nuevas tradiciones o denominaciones religiosas (Allievi, 2017). Los dos términos utilizados no son sinónimos: la conversión suele implicar una ruptura con el pasado, lo que no ocurre con la adhesión, que puede darse también en el marco de una afiliación simultánea a varios grupos religiosos.

Sea como sea, hay varios motivos que llevan a la conversión o a una nueva adhesión. A veces, la tradición religiosa del país de origen no está presente en la tierra de destino o no es accesible por razones geográficas o por problemas propios del migrante (falta de recursos o de tiempo libre). En otros casos, el cambio responde más bien a una elección del propio individuo quien, ante una oferta religiosa plural que a menudo no existía en la tierra de destino, opta por una nueva denominación cuya cosmovisión responde mejor a los retos de la nueva realidad y le permite integrarse en el nuevo tejido social². El clima pluralista y las limitadas estructuras

² Odgers Ortiz (2013) cita el caso de Rita, una mexicana que abandonó los *“santitos”* para convertirse a la Iglesia Mormona. Ella misma explica los motivos: *“Ahora no sé qué voy a hacer [con la contribución a la fiesta patronal] porque yo ya guardé mis santitos. Me dice mi hija ¿porqué hace eso? [y yo respondo]: ya viví mucho tiempo teniendo fe en mis santitos pero veo que no me dieron nada. Apenas llevo un mes*

de control hacen que el “costo social” del cambio resulte más aceptable (Allievi, 2017).

Hay incluso casos en los que la conversión o la nueva adhesión también está vinculada a las relaciones familiares o de amistad: a veces, la presencia de un cónyuge, otro familiar o un amigo cercano que pertenece a otra tradición o denominación religiosa, en ausencia de estructuras sociales de control, es suficiente para una conversión que tal vez sería impensable en la tierra de origen. La decepción o los conflictos con miembros de la propia denominación religiosa también pueden provocar un distanciamiento y un deseo de cambio. Por último, también merece la pena mencionar el caso de las conversiones ante “experiencias intensas”, sobre todo de sufrimiento, nada infrecuentes en el caso de las personas migrantes víctimas de racismo, xenofobia o explotación: en estas situaciones, la presencia solidaria de miembros de otros grupos religiosos puede ser el detonante de un cambio (Marinucci, 2012).

Si profundizamos aún más, también hay casos en los que el cambio no implica pasar a otra religión (conversión), sino *una nueva forma de vivir la adhesión a la propia denominación o tradición religiosa*. El contacto con la diversidad del entorno externo y, sobre todo, con nuevas formas de practicar la fe dentro de la misma denominación —como, por ejemplo, en el caso de los “convertidos” procedentes de la tierra de destino (Allievi, 2017)—, puede provocar cambios significativos. A veces, el contexto pluralista lleva a las personas a practicar su propia fe “a su manera” o, bien, se produce una reinterpretación de las creencias y los rituales, más allá de las orientaciones institucionales de los líderes religiosos. Teniendo en cuenta el contexto cada vez más transnacional de las migraciones contemporáneas (Odgers Ortiz et al., 2015), en estos casos se genera un cierto conflicto entre la interacción con la tierra de origen, que tiende a reforzar la continuidad, y la vida cotidiana en la tierra de destino, que fomenta los cambios.

Por último, también hay informes que señalan *una disminución o el abandono de la participación comunitaria o, incluso, una*

que me entregué a padre celestial [conversión mormona] y ya veo lo centavos. Ya vivo mejor. Ya vivo bien. Ya no lloro. Ya tengo mucha amiga de la iglesia” (p. 152). La intercesión de los dioses, en estos casos, quedaría demostrada mediante cambios positivos en la vida de la persona.

crisis de la cosmovisión religiosa, lo cual no es infrecuente, según la encuesta de Massey y Higgins (2011)³. Creo que esto puede deberse principalmente a tres razones. La primera es de carácter práctico: la dificultad para participar debido a la falta de recursos o, sobre todo, de tiempo libre, teniendo en cuenta los ritmos de trabajo que muchos migrantes asumen en la tierra de destino, especialmente aquellos “migrantes económicos” que consideran la migración como una etapa temporal para ahorrar dinero y regresar a su tierra de origen. En este caso, puede darse el abandono de la propia fe o, tal vez con mayor frecuencia, el abandono de la participación en la comunidad, aunque siempre es posible que se mantengan los rituales individuales y domésticos. En otros casos, el problema puede ser la decepción o algún tipo de conflicto con la propia tradición o denominación religiosa en la tierra de destino: rituales diferentes, falta de amigos, dificultades con el idioma, escaso espacio protagónico (Ambrosini, 2019), la falta de solidaridad y, a veces, una hostilidad latente pueden generar un distanciamiento que, en ocasiones, puede no verse compensado por la incorporación a otro grupo religioso. Por último, también está el caso de quienes, ante la crisis de su propia cosmovisión religiosa —que ya no responde a los desafíos del entorno externo—, no se ven impulsados a cambiar de denominación o religión, sino a abandonar, *tout court*, no solo la práctica religiosa, sino la propia cosmovisión religiosa.

A partir de este breve panorama sobre el tema del cambio religioso en el contexto migratorio, presentaré a continuación los resultados de una investigación realizada por el Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios de Brasilia sobre mujeres hondureñas que regresaron de la migración hacia los EE. UU. con una discapacidad física: analizaré, por un lado, la movilización de la cosmovisión religiosa como recurso para interpretar y afrontar la realidad adversa y, por otro, la cuestión del cambio religioso

³ Según la encuesta de Massey y Higgins (2011) sobre los inmigrantes en EE. UU., “when we compare religious participation before and after admission to permanent residence, it quickly becomes clear that immigration to the United States is generally associated with a reduction in the frequency of service attendance, in contradiction to the theologizing hypothesis” (Massey, Higgins, 2011, p. 9). Sin embargo, la encuesta muestra que se producen cambios significativos en la participación según la variable de la nacionalidad, sobre todo entre los católicos.

derivado del regreso forzoso a Honduras, tras un accidente que provocó la discapacidad⁴.

3 La religiosidad ante la experiencia del retorno forzoso de mujeres hondureñas tras un accidente que les provocó una discapacidad⁵

Este capítulo aborda los resultados de una investigación realizada por el Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios (CSEM) en 2019 sobre la reinserción de las mujeres migrantes hondureñas que regresaron con una discapacidad física tras sufrir accidentes en la ruta migratoria mesoamericana hacia los Estados Unidos. Bajo el título “Salud mental y mujeres migrantes retornadas con discapacidad y mujeres cuidadoras de migrantes retornados con discapacidad”, y con el apoyo de la Pastoral de Movilidad Humana de Honduras, la investigación tenía como objetivo analizar el proceso de reelaboración de la subjetividad tras el accidente y el retorno, teniendo en cuenta las dimensiones subjetivas y sociales, sobre todo en tres ámbitos: la salud física y mental, las relaciones sociales y el “seguir adelante”.

Antes de pasar directamente a los resultados de la investigación, es importante presentar, aunque sea brevemente, el contexto de las migraciones en el corredor mesoamericano. Honduras es un país de América Central y es, al mismo tiempo, un país de emigración, tránsito y retorno de migrantes. La emigración, motivada sobre todo por violaciones de los derechos humanos, violencia generalizada, inseguridad económica y escasas perspectivas de un futuro digno, tiende a dirigirse hacia los Estados Unidos a través de México, generalmente a bordo de un tren de carga llamado “La Bestia”, sobre el cual viajan muchos migrantes

⁴ Para obtener más información sobre este estudio, su metodología y los principales resultados, en términos generales, véase: Dondé, Botega (2020), Marciano (2022) y Botega (2022). En el caso específico de la cuestión religiosa, véase: Marinucci, Botega, Marciano (2024).

⁵ Algunos de los resultados presentados en este capítulo ya se han desarrollado en Marinucci, Botega, Marciano, 2024.

en condiciones extremadamente precarias y peligrosas⁶. Todas las mujeres hondureñas consideradas en esta investigación sufrieron amputaciones, lesiones o mutilaciones en alguna parte del cuerpo a causa de accidentes ocurridos mientras viajaban en este medio de transporte.

A este respecto, hay quienes hablan de la “construcción social del riesgo”, entendida aquí no tanto como una narrativa que vincula a ciertos grupos sociales con determinados peligros o amenazas —desde la perspectiva de la criminalización de las personas migrantes—, sino en el sentido de que, en un contexto de externalización y militarización de las fronteras, las rutas migratorias se vuelven cada vez más peligrosas y “arriesgadas”, siendo común la ocurrencia de accidentes (Tobar Estrada, 2013; Ruiz Marrujo, 2001), que, desde esta perspectiva, no son una mera fatalidad, sino una estrategia de contención de la migración. Dicho de otra manera, desde la perspectiva de la seguridad, la mutilación del cuerpo de la persona migrante se convierte en una advertencia y un desincentivo a la migración.

Ante este panorama, veamos ahora cómo, en los relatos de algunas de las mujeres entrevistadas, se recurre a la dimensión religiosa para reinterpretar y afrontar (seguir adelante) el fracaso del proyecto migratorio, así como en torno al tema del “cambio” tras el regreso⁷.

Mirian⁸, mujer de 47 años (en el momento de la entrevista), de Tegucigalpa, madre soltera, cuenta que emigró por motivos económicos, con el objetivo de dar una vida más digna a sus cinco hijos (“sacarlos adelante dignamente”). Viajó junto con algunos vecinos, confiando en la protección de Dios (“yo le decía a mi Dios: No, yo pongo todo en su mano y sé que todo me va a salir bien”), pero, a pesar de ser consciente de los peligros, el tránsito

⁶ En los últimos tiempos se ha observado una diversificación de las rutas y, por lo tanto, una disminución de los viajes en este medio de transporte.

⁷ Desde un punto de vista metodológico, cabe señalar que la investigación no tenía como objetivo abordar de manera explícita y directa la religiosidad. Sin embargo, en las entrevistas, las entrevistadas sacaron a colación la dimensión religiosa con frecuencia y de manera espontánea, lo que dejó un amplio margen para la reflexión sobre este tema.

⁸ Se han cambiado los nombres de las entrevistadas para preservar su identidad.

por México resultó ser mucho más adverso de lo que imaginaba. Fue secuestrada y víctima de la trata de personas. Después de dos meses, logró escapar y retomar el camino hacia Estados Unidos. Fue en ese momento cuando ocurrió el accidente: para evitar un puesto de control de inmigración, intentó saltar del tren en marcha, pero resbaló y ambas piernas quedaron mutiladas. Recibió los primeros cuidados de salud en México, pero, una vez estabilizada su salud, sin ningún apoyo para la rehabilitación, fue deportada a su país de origen.

En su relato, Mirian destaca lo dramático de los retos a los que se enfrentó, no solo por el “cambio” físico, sino también por la decepción que supuso el fin del sueño de ofrecer una vida mejor a sus hijos y, sobre todo, por el miedo a convertirse en una carga para sus familiares: el sueño se convirtió en una pesadilla. Pero es aquí donde la interpretación religiosa de la realidad ha adquirido un papel central. Al relatar cómo superó las adversidades y los obstáculos en su reinserción en Honduras —con el apoyo de familiares, amigos y la Pastoral de la Movilidad Humana—, Mirian recurre a una interpretación de la realidad basada en la acción de Dios: lejos de manifestar algún tipo de resentimiento, destaca su gratitud, no solo por la vida, sino también por la “sabiduría” que recibió. En un fragmento de su relato, ella dice:

[...] he dado gracias a Dios porque tengo vida y que Dios *me ha dado la sabiduría* para poder desempeñarme aún con esta silla pues [...] *la gente a mí me ve como un ejemplo*, como una mujer que ha podido, que, a pesar de las dificultades todos los obstáculos que me ha tocado vencer, lo he hecho y que aquí estoy, dando el todo por el nada como dicen, pero, eh... con mucho amor, con mucho empeño. (cursiva hecha por mí)

En el capítulo anterior, vimos que las decepciones del proceso migratorio pueden provocar un enfriamiento de la religiosidad, pero, en el caso de Mirian, podemos afirmar que esta se mantuvo o incluso se fortaleció. Según su interpretación, Dios le concedió la “sabiduría” para superar las adversidades e, incluso, en otro pasaje, habla de un “don” recibido:

[...] le digo a mi hija que nosotros tenemos como ese *don* y que la gente se aferra a nosotros, nos busca, nos pide ayuda. Y ahí estamos pues, cuando podemos extender una mano no decimos que no. Ahí estamos para poder apoyar a quien lo necesite. Yo digo que ese también es un *don* que Dios nos ha dado. (cursiva hecha por mí)

La interpretación religiosa permite transformar un fracaso en un regalo: el fracaso del proyecto migratorio y el desmoronamiento del sueño de ayudar económicamente a los familiares se han convertido en un “don que Dios nos ha dado”, un regalo reconocido por la comunidad (“*la gente se aferra a nosotros, nos busca, nos pide ayuda*”). En mi opinión, recurrir a Dios no es algo instrumental ni se debe a la falta de otra opción. Tampoco es una aceptación pasiva de la realidad. Por el contrario, forma parte de una visión del mundo en la que Dios está presente y actúa en la vida de las personas, bendiciéndolas, protegiéndolas y acompañándolas, especialmente en los momentos más difíciles. Retomando el pensamiento de Otto Maduro (1994), la cosmovisión —incluida la religiosa— ofrece claves interpretativas que permiten dar sentido a los acontecimientos históricos y trazar, a modo de «Mapa para la fiesta», un camino para comprender, reelaborar y afrontar simbólicamente la adversidad cotidiana, en busca de la transformación de la realidad y de la «celebración» de una vida digna.

El relato de Karol, una mujer de 46 años (en el momento de la entrevista), de Lima/Honduras, separada y madre de dos hijos, también está profundamente marcado por una interpretación religiosa. Viajó por motivos económicos —debido a un desempleo repentino y a la necesidad de proporcionar un tratamiento terapéutico a su hijo enfermo— y sufrió un accidente en el tren, por lo que le amputaron la pierna derecha en el hospital en México. Del relato de Karol me gustaría destacar una experiencia que vivió durante la travesía y que, en su opinión, demuestra la “potestad divina” y un “milagro sobrenatural”. Mientras caminaba por un terreno baldío junto con otros dos migrantes, de repente se acercó una pandilla formada por unas 20 personas. Karol cuenta que

se asustó tanto que cerró los ojos y empezó a rezar, pidiéndole a Dios que los hiciera invisibles a los ojos de los hombres que se acercaban. “Dios actuó en lo sobrenatural” dice ella, mientras el grupo sigue adelante, como si fueran invisibles. Karol dice que lo ha probado “lo que Dios hizo en su momento”, su presencia sobrenatural y protectora.

Como escribimos en otro texto, el relato de Karol

[...] puede interpretarse en el contexto de los estudios sobre la “religiosidad popular” en Centroamérica/México y la producción de los llamados exvotos o “retablitos”. Según González (2000), en los exvotos, las experiencias de milagros o intervenciones divinas se describen mediante una secuencia que incluye: 1) una situación de necesidad, 2) una petición de gracia, 3) la intervención divina, 4) la gracia concedida, así como 5) una ofrenda votiva, 6) la exhibición pública del exvoto y 7) el reconocimiento del poder de quien concedió la gracia (González, 2000, p. 196). En el cuento de Karol, tenemos 1) una descripción de la situación extremadamente peligrosa, con la pandilla acercándose, 2) la oración intensa y la petición de gracia, 3) la intervención divina y la consiguiente 4) concesión de la gracia [...]. Todo ello en el 7) reconocimiento público del poder de la deidad. Desde la perspectiva de Karol, un acontecimiento que podría narrarse de muchas otras maneras se ve como una clara manifestación de la “potestad divina”. (Marinucci, Botega, Marques, 2024, p. 88, traducción hecha por mí)

La práctica de la “oración” está muy presente en la entrevista de Karol, incluso cuando estaba en el hospital, ante la posibilidad no solo de que le amputaran ambas piernas, sino también de fallecer (“yo quería ver a mis hijos no quería morir allá, empecé a orar nuevamente para que Dios me salvará porque me decían que no lo iba a lograr”), lo cual corrobora su confianza en la “potestad divina”, respaldada —al igual que en el caso de Mirian— por un grupo de interlocutores con los que se cruzó en el camino —familiares, amigos o incluso desconocidos, sobre todo en México— que, con su solidaridad, dieron testimonio de la cercanía de Dios.

Esta última es también la experiencia de Dora, de 32 años

(en el momento de la entrevista), soltera y madre de dos hijos, a quien también le amputaron una pierna a causa de un accidente mientras viajaba en tren, un tren que pronto le pareció aterrador: “cuando yo miré por primera vez el tren, yo casi me desmayo. Me dio mucho pánico, porque jamás imaginé que una cosa de esas iba a pasar en mi mente; el tren era lo que había visto en las películas, que van adentro de las personas sentados como que es un bus. Eso era en mi mente”. Su decisión de migrar, al igual que en el caso de Mirian y Karol, tuvo motivos principalmente económicos.

De Dora me gustaría destacar un aspecto: al igual que para el resto de las entrevistadas, el accidente y los cambios que se produjeron en su cuerpo la obligaron a reinterpretarse a sí misma como ser humano: “...después de ser una mujer normal quedé hecha un monstruo...”. Dora menciona este término —monstruo— tres veces a lo largo de la entrevista para describir su nueva situación tras el accidente. Este cambio físico también influyó en su religiosidad, tal y como se refleja en este fragmento: “...lo que yo quería en el hospital, Dios me perdone, yo solo deseaba morirme (...) me sentía que era un monstruo, que era alguien diferente...”. El accidente, la mutilación del cuerpo y el fracaso del proyecto migratorio, en un contexto externo desconocido (un hospital en México), afectaron a su cosmovisión religiosa, generando un deseo claramente contrario a su tradición religiosa. Ser un “monstruo”, tal vez, no tenga tanto que ver con un patrón capacitista o estético, sino con los costos sociales y emocionales que ello implica, sobre todo para alguien que quería ser el sustento de su familia y ahora se ha convertido en alguien a quien ellos deben cuidar. Más adelante volveré sobre el tema de la “monstruosidad”.

Sea como fuere, en el relato de Dora, podemos percibir que la cosmovisión religiosa ha experimentado una evolución que, tal vez, complique un poco la reflexión sobre el cambio religioso en el contexto migratorio. Se podría decir que hubo una “crisis” —en el léxico religioso también se podría hablar de “prueba” o “desierto”— que afectó a la propia cosmovisión. Sin embargo, dada la dinámica del proceso, más que de un hecho temporal, se trató de una evolución en “espiral”. Tuvo que replantearse su cosmovisión religiosa. Al concluir la entrevista, Dora, aunque reconoce todas

las dificultades que enfrenta actualmente en su reinserción en Honduras, reafirma su fe y su convicción en el valor que cada ser humano tiene a los ojos de Dios: "...muchas ideas se forman en la cabeza que no valen nada, de que uno es un monstruo, de que uno no es alguien en la vida; y no reconoce uno que todo ser humano valemos mientras vivimos en este mundo. Dios nos permite vivir entonces porque tenemos un valor".

El caso de Dora demuestra que los cambios de cosmovisión que se producen en un contexto migratorio son siempre dinámicos y están sujetos a nuevas transformaciones. Esto vuelve mucho más complejas las rígidas clasificaciones mencionadas en el segundo capítulo, que deben entenderse siempre como modelos epistemológicos. Las cosmovisiones, como elementos identitarios, son siempre dinámicas y están sujetas a cambios (Bauman, 2005). A pesar de los enormes desafíos y, posiblemente, de los momentos de "desierto", se podría decir que Dora no vuelve a la misma cosmovisión. Inspirándonos en las reflexiones de Sayad (2000; Dias, Avallone, 2024), se puede afirmar que ningún migrante regresa exactamente al mismo lugar social ni, diría yo, a la misma cosmovisión religiosa. Se trata de un retorno desde la perspectiva de una "espiral ascendente" o "descendente". Dora es ahora una migrante que ha regresado y que ha experimentado un profundo cambio físico, con todas las implicaciones que ello conlleva en términos existenciales y de integración familiar, social y laboral. Pero también es una migrante regresada con una discapacidad que debe replantearse su relación con Dios tras una dura prueba y ante la perspectiva de un "seguir adelante" totalmente diferente al que había soñado.

Mirian percibe el "don" y la "sabiduría" que recibió a su regreso a Honduras; Karol relata el "milagro sobrenatural" y la "potestad divina" que presencié en su viaje; Dora, por su parte, destaca la dificultad de lidiar con el fracaso de su viaje migratorio y su regreso a Honduras como "derrotada" —un fracaso que exigió una reinterpretación de su vida, pero también de su relación con lo sagrado—. Ahora ella sabe que si "Dios nos permite vivir entonces porque tenemos un valor" y "si Dios permite, tengo vida, yo voy a luchar por mis frijoles".

Algunas reflexiones adicionales

Los relatos de las tres mujeres entrevistadas demuestran cómo la religiosidad puede movilizarse y reconfigurarse como herramienta para interpretar y afrontar situaciones adversas, en este caso, el fracaso del proyecto migratorio y la discapacidad física. Antes de concluir, me gustaría destacar otras dos perspectivas analíticas para comprender el tema que nos ocupa, perspectivas que van más allá de los relatos de las entrevistadas y que se construyen en diálogo con la epistemología teológica y la literatura sobre migración.

Desde una perspectiva específicamente teológica, es interesante destacar que, en la tradición cristiana —sobre todo en la medieval—, las personas con discapacidad han sido a menudo objeto de marginación, culpabilización o ayuda caritativa (Masters, 2020; Marinucci, 2011), a partir de enfoques teológicos que enfocaban el vínculo entre la discapacidad y el pecado, el castigo o el sufrimiento catártico y salvífico. Se creía que, a través de la discapacidad, Dios castiga, purifica, pone a prueba o salva⁹. Además, también era bastante común el uso del término “monstruo” —en referencia a las personas con discapacidad, sobre todo desde un punto de vista físico— en su acepción etimológica de “mostrar”, “revelar”: a través de las personas “monstruosas” o “discapacitadas”, la divinidad se estaría comunicando, revelando algo a la humanidad (Mancuso, 2008, p. 66). Una auténtica “epifanía” de lo sagrado.

Como hemos visto, Dora utiliza tres veces el término “monstruo” para referirse a sí misma, lo que, según nuestra interpretación, está relacionado con su “deformidad” física y, sobre todo, con las consecuencias sociales de su nueva condición. En ningún momento relaciona el accidente con un pecado o un castigo. Tampoco a una forma de purificación o a un “don”, como en el caso de Mirian.

Me tomo la libertad, sin embargo, de utilizar el término “monstruo” más allá de la intencionalidad de Dora. Lo utilizo como punto de partida para una reflexión específicamente teológica,

⁹ Para más información sobre las personas con discapacidad y el cristianismo, véase el número de la revista *Concilium* titulado “Capacidades diferentes: por una Iglesia a la que todos pertenecen”, n.º 5, 2020, editado por Gruber, Po-Ho y Montaldi. Recomiendo especialmente los artículos de Luca Badetti, Markus Schiefer Ferrari y Anne Masters.

relacionada con la dimensión “revelativa” o «epifánica», en el sentido de que la «discapacidad» física de las personas migrantes, en el contexto de la actual «construcción social del riesgo», nos «muestra» la barbarie de las necropolíticas de contención, securitización y externalización de las fronteras. El “cambio” físico se convierte casi en un “sacramento” que, a) como “signo”, revela la crueldad de las políticas migratorias necrófilas, así como el capacitismo que guía la construcción social de nuestras sociedades, las cuales limitan, cuando no niegan, los derechos a la accesibilidad y a la participación de las personas que no encajan en un patrón determinado; y, b) como “instrumento”, allana caminos para la confrontación, tanto individual como colectiva, de las estructuras opresivas y contribuye al fortalecimiento de la agencia de las personas con discapacidad que regresan, conscientes de la parcialidad de Dios a favor del pueblo maltratado y crucificado. Es significativo el hecho de que dos de las tres personas entrevistadas, cada una a su manera, participan hoy en día en la lucha por los derechos de las personas con discapacidad y de las personas migrantes y refugiadas.

Por último, otra posible clave analítica, en diálogo con la literatura sobre migración, es la teoría de Cassarino (2013) sobre los migrantes regresados. Según la tipología de este autor, el “*return of failure*” se refiere al regreso motivado por el fracaso de la migración, lo cual encaja perfectamente con la situación de las entrevistadas. Sin embargo, Cassarino también habla del «retorno de la innovación», es decir, el regreso de las personas migrantes que aprovechan las habilidades adquiridas en el extranjero, como el dominio de un idioma u otras competencias profesionales, sociales y culturales. ¿Sería posible encuadrar a las tres mujeres entrevistadas en esa tipología? Su caso, en realidad, es bastante específico, ya que el regreso no es voluntario y, sobre todo, la «habilidad» adquirida en el extranjero es bastante atípica: se refiere a la autoridad obtenida al enfrentar y superar una grave prueba.

Pero es aquí donde vuelve a entrar en juego la dimensión religiosa, que permite transformar el fracaso del viaje en un talento o un “don”, como vimos en el caso de Mirian. La tradición judeocristiana cuenta con recursos teológicos para ello: el “paso” de

la muerte a la vida de Jesús de Nazaret es un elemento central de la predicación cristiana. Dios puede convertir el desierto más árido en tierra fértil. Entiendo, sin embargo, que esta reinterpretación de un “fracaso” como un “don” no es algo automático ni fácil, ni siquiera para los seguidores de la tradición cristiana. Subrayo esto para destacar cómo el “seguir adelante” de las entrevistadas pasó, en mi opinión, por un proceso inevitable de reinterpretación de su propia vida e, incluso, de su propia religiosidad. Aunque permanecieron dentro del cristianismo, tuvieron que reinterpretarse a sí mismas como cristianas, buscando en esa tradición claves hermenéuticas para dar sentido a la nueva realidad, afrontar sus desafíos y “seguir adelante”.

Si entendemos la religiosidad como una herramienta que da sentido y, al mismo tiempo, permite afrontar y superar realidades adversas —repito, para las personas con una cosmovisión religiosa—, es posible afirmar, en mi opinión, que la experiencia de la migración y, en nuestro caso, de un regreso forzado con una “discapacidad adquirida”, haya producido algún cambio en la cosmovisión religiosa. En el caso que nos ocupa, este cambio no supuso una conversión a otra confesión, sino una reinterpretación de la propia cosmovisión, con tres perspectivas diferentes: para Mirian, los dones recibidos al reintegrarse en Honduras; para Karol, la experiencia de la “potestad divina” durante el viaje migratorio; para Dora, la experiencia del “desierto” y la posterior toma de conciencia del valor que cada ser humano tiene ante Dios.

Referencias bibliográficas

ALLIEVI, Stefano. **Conversioni: verso un nuovo modo di credere?** Europa, pluralismo, Islam. Napoli: Guida editori, 2017.

AMBROSINI, Maurizio. Civil society and migration policy. Advocacy and solidarity. In: MARINUCCI, Roberto. **Life and agency at the borders: advocacy for the right of migrants and refugees to have rights.** Brasília: CSEM, 2024, p. 28–46.

_____. Fratelli ma non troppo. La Chiesa cattolica e gli immigrati in Italia. **Mondi Migranti**, n. 1, p. 9–27, 2019. DOI: <https://doi.org/10.3280/MM2019-001001>

AUDEBERT, Cédric; JOSEPH, Handerson; MIRANDA, Bruno. Diásporas negras: las negritudes en movimiento y los movimientos de las negritudes. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 67, p. 15–35, 2023. DOI: 10.1590/1980-85852503880006703.

AVALLONE, Gennaro. A Critique of the Definitions of Climate and Environmental Migration: Toward a Political Ecology of Migration. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, p. e321907, 2024. DOI: 10.1590/1980-858525038800032202.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BOTEGA, Tuíla. **Pastoral de Movilidad Humana y Migrantes Retornados con Discapacidad**: Construyendo caminos para la reintegración. Tegucigalpa: FLACSO; Brasília: CSEM, 2022. Disponible en: <https://www.csem.org.br/csem-livros/>

BRAGE, Eugenia. El trabajo “duro” de sostener la vida : reflexiones a partir de una etnografía con mujeres (cis) bolivianas que viven en São Paulo, Brasil en el contexto de la pandemia de Covid-19. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 30, n. 65, 2022. DOI: 10.1590/1980-85852503880006504.

BRANCO-PEREIRA, Alexandre. Flutuações raciais e modelos de racialização entre imigrantes brasileiros em Toronto, Canadá. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 33, p. e332202, 2025. DOI: 10.1590/1980-858525038800033205.

BURATOVICH, Paula Luciana. Derecho a la educación de la población migrante en Argentina y en Chile: revisión de antecedentes sobre acceso, brechas y obstáculos para la inclusión educativa. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 69, p. 153–174, 2024. DOI: 10.1590/1980-85852503880006910.

BUTLER, Judith. **Vite precarie**. Contro l’uso della violenza in risposta al lutto collettivo. Meltemi, 2024.

CADGE, Wendy; ECKLUND, Elaine Howard. Religion and Immigration: Current Research and Future Directions. **Annual Review of Sociology**, v. 33, p. 359–379, 2007.

CALABRETTA, Andrea; RAGONE, Marianna. State thought and social hierarchies between Italy and Tunisia: From history to identity. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, p. e321929, 2024. DOI: 10.1590/1980-858525038800032107.

CEJA, Iréri. Amazonía, crisis humanitaria y logística: la intervención militar de la migración venezolana en Brasil como una guerra de conquista. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 33, p. e332118, 2025. DOI: 10.1590/1980-85852503880003315.

De GENOVA, Nicholas. Migrant “illegality” and deportability in everyday life. **Annual Review of Anthropology**, n. 31, p. 419–447, 2003.

DEMÉTRIO, Natália Belmonte; BAENINGER, Rosana; DOMENICONI, Jóice. Imigração haitiana no Brasil : Questão humanitária e reunião familiar. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 67, p. 177–195, 2023. DOI: 10.1590/1980-85852503880006711.

DIAS, Gustavo; AVALLONE, Gennaro. **Por que ler Sayad?** A produção de uma sociolinguística crítica sobre a representação do migrante. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, p. e322038, 2024. DOI: 10.1590/1980-858525038800032117.

DONDÉ, Nyzelle. Juliana; BOTEÇA, Tuila. Migrantes retornados con discapacidad y sus luchas por reconocimiento: una mirada desde la Pastoral de Movilidad Humana de Honduras. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 28, n. 60, p. 263–270, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006015>

DURAND, Jorge. Otra vez en primavera. los inmigrantes salen a las calles. **Migración y Desarrollo**, n. 8, primer semestre, p. 108–122, 2007.

DUTRA, Delia; PÉREZ, Mirza A.; MAGLIANO, María José. Mujeres migrantes y trabajo doméstico. Experiencias migratorias y de resistencia. **REMHU: Revista Interdisciplinar Da Mobilidade Humana**, v. 30, n. 65, p. 19–31, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006503>

FORTUNY, Patricia Loret de Mola. Lugar de los migrantes en territorio sacro. **Desde el Sur**, v. 9, n. 1, p. 145–165, 2017. DOI: <https://doi.org/10.21142/DES-0901-2017-145-165>.

GENERALI, Sabrina; COGO, Denise. Imigração venezuelana, fronteira e interculturalidade: uma análise das experiências de educadoras e educadores em escolas públicas de Boa Vista (Roraima). **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 69, p. 91–108, 2024. DOI: 10.1590/1980-85852503880006907.

GIL, Pedro; PIZZINATO, Adolfo. Análise psicossocial do processo migratório de haitianos(as) ao Brasil: Uma perspectiva interseccional de raça-etnia, gênero e idade. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 68, p. 165–183, 2023. DOI: 10.1590/1980-85852503880006811.

GRUBER, Margareta; PO-HO, Huang; MONTALDI, Gianluca. Pessoas com capacidades diferentes: para uma Igreja à qual todos pertencem. **Concilium**, v. 388, n. 5, 2000.

MADURO, Otto. **Mapas para a festa**. Reflexões latino-americanas sobre crise e conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1994.

MANCUSO, Vito. **Il dolore innocente**. L'handicap, la natura e Dio. Milano: Mondadori, 2008.

MARIANO, Ricardo. **Os neopentecostais e a teologia da prosperidade**. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, 1996.

MARINUCCI, Roberto. Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 42, p. 169-191, 2012.

_____. Uma criança autista, um mundo autista, um Deus... **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 71, n. 284, p. 861-879, 2011. DOI: 10.29386/reb.v71i284.963.

MARINUCCI, Roberto; BOTECA, Tuíla; MARQUES, Barbara Marciano. “Dios actuó en lo sobrenatural”: La religiosità come risorsa interpretativa di donne migranti honduregne ritornate con disabilità. **Mondi Migranti**, n. 3, p. 77-94, 2024. DOI: 10.3280/MM2024-003-005

MARCIANO, Barbara. Las mujeres y la reproducción de la vida: tejiendo relaciones entre cuidados, género y Migración. In: DONDÉ, Nyzelle Juliana (org.). **Fuerza de la vida**: Mujeres migrantes retornados con discapacidad física y cuidadoras de migrantes. Brasília: CSEM, 2022, p. 27-42. Disponible en: <https://www.csem.org.br/csem-livros/>

MARTÍNEZ BUJÁN, Raquel. Migration, Domestic Care Work and Public Policies on Long-Term Care in Spain. REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, v. 30, n. 65, 2022. DOI: 10.1590/1980-85852503880006506.

MASSEY, Douglas; HIGGINS, Monica Espinoza. The Effect of Immigration on Religious Belief and Practice: A Theologizing or Alienating Experience? **Soc Sci Res.**, v. 40, n. 5, p. 1371-1389, 2011. DOI: 10.1016/j.ssresearch.2010.04.012

MASTERS, Anne. Repensando a caridade. **Concilium**, v. 388, n. 5, 2020, p. 67-78.

MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 23, n. 44, 2015. DOI: 10.1590/1980-85852503880004402.

MORALES, Felipe Gonzáles Las “barreras cortafuegos” y los derechos humanos de las personas migrantes. **REMHU: Revista Interdisciplinar**

Da Mobilidade Humana, v. 32, e321974, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880003218>

NAGRA, Baljit. “Our Faith Was Also Hijacked by Those People”: Reclaiming Muslim Identity in Canada in a Post-9/11 Era. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 37, n. 3, p. 425–441, 2011.

ODGERS ORTIZ, Olga. Religião e integração: Creencias y prácticas de los inmigrantes. **Migración y desarrollo**, v. 12, p. 133–157, 2013.

ODGERS ORTIZ, Olga; RIVERA SÁNCHEZ, Liliana; HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto. Believe, Migrate, Circulate: A Methodological Proposal for Analyzing Migratory Experience and Religious Change from Localities of Origin. **Migraciones Internacionales**, v. 8, n. 2, p. 73–101, 2015.

OLIVEIRA, Guilherme; OSÓRIO SEVERO, Denise; HOEFEL, Maria da Graça Luderitz. Políticas públicas e acesso à saúde de migrantes e refugiados durante a pandemia da Covid-19: perspectiva global comparada. **REMHU, Revista Interdisciplinar Da Mobilidade Humana**, 32, e321966, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880003220>

PACE, Enzo. Narrar Deus: a religião come meio de comunicação. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 24, n. 70, p. 9–15, 2009.

PORTES, Alejandro; HALLER, William; FERNANDEZ-KELLY, Patricia. Filhos de imigrantes nos Estados Unidos. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, v. 20, n. 1, p. 13-50, 2008.

RIVERA SÁNCHEZ, Liliana; ODGERS ORTIZ, Olga; HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto. **Mudar de credo en contextos de movilidad** : las interconexiones entre la migración y el cambio religioso. Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos ; Tijuana, Baja California : El Colegio de la Frontera Norte, 2017.

RUIZ MARRUJO, Olivia. Riesgo, migración y espacios fronterizos: una reflexión. **Estudios Demográficos y Urbanos**, v. 16, n. 2, p. 257–284, 2001. DOI: <https://doi.org/10.24201/edu.v16i2.1120>

RUIZ-ESTRAMIL, Ivana Belén. La tercerización de la responsabilidad de proteger en el Nuevo Pacto sobre Migración y Asilo en Europa. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 68, p. 27–43, 2023. DOI: [10.1590/1980-85852503880006803](https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006803).

SAMPAIO, Mariá L.; ALMEIDA, Alexandra Cristina G.; SILVEIRA, Cássio; MATSUE, Regina Y.; MARTIN, Denise. Repercussões socio sanitárias da pandemia por Covid-19 para imigrantes e refugiados no Brasil: Uma revisão narrativa da literatura. **REMHU: Revista Interdisciplinar da**

Mobilidade Humana, v. 31, n. 68, p. 219–239, 2023. DOI: 10.1590/1980-85852503880006814.

SAYAD, Abdelmalek. O Retorno: elemento constitutivo da condição do migrante. **Travessia**, revista do migrante, v. 13, 2000.

SIMONNEAU, Damien. “We need a fence!” : The spectacle of border militarization in Israel and in the USA . **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 30, n. 64, p. 139–158, 2022. DOI: 10.1590/1980-85852503880006409.

TOBAR ESTRADA, Anneliza. Discapacidad migración hacia México y Estados Unidos: un análisis desde la exclusión social. In: RODRÍGUEZ, Enrique B.; MARRONI, María da Gloria; VILLAFUERTE SOLÍS, Daniel (coords.). **Viejas y nuevas migraciones forzadas en el Sur de México, Centroamérica y el Caribe**. Mexico: D.R. Editores e Impresores Profesionales EDIMPRO, S.A. de C.V, p. 173-214, 2013.

TRIANDAFYLIDOU, Anna. The Migration Archipelago: Social Navigation and Migrant Agency. **International Migration**, v. 57, n. 1, p. 5-19, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1111/imig.12512>

VILLARREAL PUGA, Josué; ARAUJO-ALBARRAN, Karen Eloina. Desafíos en la Integración de Estudiantes Venezolanos en el Subnivel Medio de la Educación General Básica en Ecuador. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, [S. l.], v. 32, p. e321975, 2024. DOI: 10.1590/1980-85852503880003222.

VOSCOBOINIK, Nadia. Mercado de artesanías qom: dinámicas de producción y venta en La Plata. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 33, e332019. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-858525038800033101>

WARNER, R. Stephen. Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field Research. **American Studies**, v. 41, n. 2/3, p. 267-286, 2000.

YANG, Fenggang; EBAUGH, Helen Rose. Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. **American Sociological Review**, v. 66, 2001, pp. 269-288.



MIGRANDO LA FE

El fenómeno religioso en contextos de movilidad humana en América Latina

Génesis Sandoval Mondaca

En las últimas décadas, los flujos migratorios han aumentado significativamente, transformando y desafiando a las sociedades de acogida. En América Latina, este fenómeno se ha intensificado debido a factores económicos, políticos y sociales, generando nuevas configuraciones sociales y culturales, lo que lleva a preguntarse cómo se van estructurando actualmente los procesos migratorios que experimentan las personas en la región.

En este contexto, el siguiente texto analiza la relación entre migración y religión en Latinoamérica, argumentando que la religión se transforma en una dimensión clave para comprender las experiencias migratorias. Desde una óptica transnacional, se plantea que las personas migran con un “equipaje simbólico” que incluye prácticas y creencias religiosas, las cuales se resignifican en los países de destino, y que terminan siendo un recurso social y simbólico en los procesos de integración.

En términos metodológicos, se trabaja desde un enfoque cualitativo de carácter teórico-analítico, basándose en revisión bibliográfica especializada en sociología de la religión y estudios migratorios, junto con análisis documental de informes

internacionales recientes sobre la temática. Los estudios empíricos a los cuales se hace referencia fueron escogidos dada la necesidad de ilustrar el enfoque transnacional aplicado al fenómeno religioso en América Latina, no con el fin de realizar comparaciones a nivel regional, sino de desarrollar una interpretación conceptual sustentada en evidencia empírica pertinente para comprender este fenómeno social.

1 Migración a través de las fronteras

En el último tiempo la migración ha sido un fenómeno social que ha marcado pauta en el mundo. El uso de nuevas tecnologías y la masificación de la utilización de redes sociales han dado aún más visibilidad a los movimientos migratorios (Almenara Niebla, 2022), haciendo latente los grandes cambios por los cuales han tenido que atravesar las sociedades actuales y politizando cada vez más este tema.

Según el Informe sobre las Migraciones en el Mundo 2024 de la Organización Internacional para las Migraciones [OIM], el número de personas que se desplazan a un lugar distinto de su país natal ha ido en aumento en los últimos 30 años, y si bien la población mundial también ha crecido, la movilidad humana ha tenido comportamientos que han llamado la atención de los gobiernos locales, por lo cual es necesario entender la naturaleza de este fenómeno.

[...] los datos a largo plazo sobre la migración internacional nos han enseñado que la migración no es uniforme en el mundo, sino que responde a factores económicos, geográficos, demográficos y de otra índole que producen claros patrones de migración, como los “corredores” migratorios que se establecen con el paso de los años. (McAuliffe, Ocho, 2024, p. 3).

Para el 2020 se estimaba que en el mundo habría 281 millones de migrantes, 3,6% de la población mundial, presentando un crecimiento sustantivo a diferencia de la década del 90, donde eran 153 millones (McAuliffe y Ocho, 2024). Según el Alto Comisionado

de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR] (2025), al finalizar el año 2024 se registró una cifra récord de personas desplazadas forzosamente por conflictos o persecución, 123.2 millones de personas. Estas cifras muestran cómo el fenómeno migratorio no sólo ha ido cambiando y aumentando a nivel global, sino que también ha adquirido características diferentes, siendo un desafío la gestión de estos movimientos para las instituciones tanto mundiales como nacionales.

Si bien existen diversas motivaciones que impulsan a las personas a migrar, en general se identifican motivos económicos, laborales, familiares o de estudios, dado que las personas buscan mejores condiciones de vida para ellos y sus familias. “Sin embargo, hay quienes abandonan sus hogares y sus países por una serie de razones imperiosas y a veces trágicas, por ejemplo, conflictos, persecuciones o desastres” (McAuliffe, Triandafyllidou, 2022, p. 21).

Según ACNUR (2025), los conflictos armados y crisis políticas que han enfrentado diferentes países a través del mundo han llevado a que se produzcan migraciones forzosas, donde los estados y organizaciones sociales han tenido que implementar proyectos y programas para ir en ayuda de las miles de personas que han sido desplazadas de sus hogares de origen.

En el caso de América Latina y el Caribe, esto se ha hecho latente al enfrentar diversos acontecimientos los últimos años, como desastres naturales y crisis económicas, políticas y sociales, duplicando sus cifras exponencialmente, pasando de tener 7 millones de inmigrantes a casi 15 millones para el 2020 (Cruces *et al.*, 2023), lo que la posiciona como una de las regiones con mayor movimiento de personas en los últimos 15 años. El aumento de la inmigración en Latinoamérica se debe principalmente a la migración interna, sobre todo, de la comunidad venezolana hacia el sur y el norte, alcanzando cifras históricas en la región. “A diciembre de 2024, 4.844.909 permisos de residencia habían sido otorgados a nacionales venezolanos. A modo de ilustración, en Brasil -desde enero del 2017- se contabilizan 551 mil y en Colombia -desde el 2021-más de 2 millones (2.133.071) permisos concedidos” (OIM, 2025).

Junto con lo anterior, es importante hacer mención de un momento crucial de los últimos 10 años para la población mundial, la crisis sanitaria por COVID-19. Este suceso vino a cambiar el panorama de la migración intrarregional e internacional debido a las restricciones de movilidad que impuso cada país, como el cierre de fronteras y cuarentenas intermitentes de tiempo, lo que llevó a acentuar los problemas relacionados a la migración, agravando crisis humanitarias y retrasando procesos de regularización migratoria.

Ante esto cabe preguntarse cómo es la realidad de estas personas que migran, cuáles son sus motivaciones principales, cómo enfrentan el proceso migratorio en el país de acogida y cuáles son las cosas que dejan y conservan con ellas a través de las fronteras.

2 La religión como un elemento estructurante en la vida de las personas

Cuando se decide investigar sobre migración, resulta necesario aludir a todas las dimensiones que comprenden este fenómeno, no sólo las vinculadas a lo económico, social o jurídico, sino también a todo ese entramado de variables simbólicas que conforman este proceso, como lo es la religión.

Desde la sociología clásica, la religión ha sido comprendida como parte fundamental de las sociedades, siendo un principio organizador de significados y prácticas colectivas. Por un lado, para Émile Durkheim, el fenómeno religioso es un fenómeno colectivo relevante en la vida social, definiéndolo claramente como “un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas -es decir, cosas separadas, prohibidas-; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas” (2012, p. 100). Para él la religión es el reflejo de la sociedad y debe ser estudiada como un hecho social, ya que no se explicaría simplemente por experiencias subjetivas, sino que abarcaría un todo social, y por lo tanto debe explicarse a partir de otros hechos sociales. Es un sistema constituido por partes, dogmas, ritos y creencias, que permite establecer vínculos entre todas las personas que participan de ella.

En la medida en que el sujeto aprende este mundo, la religión deja de ser solamente un objeto exterior y se transforma en un elemento más de su mundo interior, se instala como parte de la conciencia del sujeto, erigiéndose para él en una pauta fundamental que orienta su acción. (Beltrán, 2007, p. 83)

Por otro lado, para Max Weber, la religión se sitúa en el plano de la acción social, haciendo énfasis en que más que un mecanismo de cohesión, la religión funciona como ética orientadora que dota de sentido a la conducta individual de las personas (2002). Así, las creencias religiosas ofrecen marcos de interpretación que permiten racionalizar la experiencia misma, por lo que desde la perspectiva del autor, la religión influye en la construcción de las trayectorias de vida, configurando disposiciones prácticas frente a los posibles escenarios futuros.

En contextos migratorios, donde se produce una ruptura de referentes sociales, culturales y territoriales, esta función de producción de sentido adquiere especial relevancia. La migración implica desarraigo, fragmentación de redes y exposición a condiciones de vulnerabilidad de las personas. En tales escenarios, lo religioso opera como matriz interpretativa que permite resignificar el desplazamiento no solo como pérdida, sino que también como prueba, misión o proyecto moral. La religión actúa así como recurso simbólico que ayuda a (re)construir la identidad de la persona que migra, (re)configurándola con elementos de su lugar de origen y el lugar de acogida.

Asimismo, en el plano estructural, la religión funciona como recurso social en el proceso de integración de las y los migrantes, siendo la pertenencia comunitaria un elemento central de esto. Dentro de una comunidad religiosa los sujetos se identifican con sus pares teniendo en común prácticas y creencias que aseguran su sentido de pertenencia y la vinculación con ella, y en el caso de las personas que migran, siguiendo a Levitt (2007), la comunidad puede comprenderse como un espacio transnacional donde se articulan redes de solidaridad que conectan lugares de origen y de destino. En América Latina, diversos estudios han mostrado que iglesias católicas, evangélicas y pentecostales han desempeñado un papel clave en la acogida de población migrante, proporcionando

apoyo material, orientación jurídica y capital relacional (Odgers-Ortiz, 2008; De la Torre, Arias, 2017; Orellana, 2022). En este sentido, la religión no solo estructura significados, sino que produce mecanismos de integración social.

La literatura latinoamericana ha enfatizado, además, que el campo religioso regional se encuentra en transformación aún, siendo marcado por la pluralización de creencias, movilidad humana y procesos de recomposición identitaria (Parker, 2005; De la Torre, 2013). En este contexto, la migración no solo se presenta en un escenario religioso conocido, sino que también comienza a contribuir activamente en la reconfiguración de éste. Las prácticas religiosas “trasplantadas” no se limitan a reproducir tradiciones de origen, sino que se negocian y resignifican en interacción con los marcos culturales del país de acogida, produciendo configuraciones híbridas y dinámicas transnacionales.

Desde esta perspectiva, la religión en contextos migratorios debe ser comprendida en su doble dimensión: como estructura de sentido que orienta la acción (Weber), y como mecanismo de cohesión y producción simbólica dentro de una comunidad (Durkheim). Al integrar los estudios transnacionales (Glick Schiller, Levitt, 2004), estos permiten reconocer que las personas migrantes no sólo se desplazan territorialmente, sino que movilizan universos simbólicos que organizan su experiencia. La religión, lejos de constituirse como un simple elemento, se configura como componente constitutivo del “equipaje simbólico” que acompaña y resignifica la movilidad humana, guiando así el accionar de las personas.

3 Religión y movilidad humana: conexión crucial para entender los procesos migratorios

En la actualidad pareciera ser que para las personas no hay un mayor interés social sobre lo religioso, siendo un tema que no tendría mayor relevancia en la cotidianidad de sus vidas. Pero según el Pew Research Center (2014) en América Latina la religión sería algo fundamental que adquiere una alta importancia en la vida de las personas, siendo una de las regiones del mundo donde

las creencias religiosas son parte de la historia y del presente de cada país. Por lo que al preguntarnos cómo las y los migrantes llegan al país de acogida y reconfiguran sus vidas en el territorio, qué elementos utilizan y cómo es el proceso de integración a las sociedades, se observa a la religión como un elemento central para comprender este fenómeno.

En particular, América Latina y el Caribe se ha caracterizado por ser una región de creencias y movimientos religiosos, donde el catolicismo fue la religión preponderante del territorio hasta aproximadamente la primera década del siglo XXI, llegando a representar entre el 80% y el 90% de la población latinoamericana (Parker, 2005). En el estudio “El Papa Francisco y la Religión en Chile y América Latina. Latinobarómetro 1995-2017”, elaborado por Latinobarómetro (2018), se evidencia que el catolicismo en la región ha ido disminuyendo, teniendo diferentes comportamientos entre los países. En 2013 existían cuatro países donde la religión católica no era dominante (Guatemala, Honduras, Nicaragua y Uruguay), pero en 2017 este número asciende a siete (República Dominicana, Chile, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Uruguay y Honduras), evidenciando cómo este fenómeno ha ido en aumento.

Ante este escenario, es importante estudiar lo que hoy en día ocurre en las sociedades latinoamericanas, dada la fuerte caída del catolicismo, el fuerte aumento de las personas que no tienen religión, son agnósticas o ateas, el nacimiento de nuevos movimientos religiosos o la combinación de creencias y prácticas que adhieren las personas en la actualidad (Latinobarómetro, 2018). De este modo, aunque la adhesión religiosa ha disminuido, las prácticas y creencias religiosas siguen presentes en la vida cotidiana de las sociedades latinoamericanas. Por ello, resulta relevante analizar cómo el fenómeno migratorio actúa como un factor de cambio religioso en la región. La llegada de comunidades migrantes ligadas o no a una fe determinada que se diferencia de la realidad local, lleva a entender los diferentes cambios sociales que se producen en las sociedades de acogidas. Observar cómo las personas migrantes reconfiguran sus vidas en el territorio, los elementos que emplean y las estrategias que utilizan para integrarse, considerando las diferencias culturales, permite comprender desde otra dimensión la realidad migratoria en América Latina y el Caribe.

4 Migrantes en movimiento: la religión en el equipaje

Las comunidades migrantes, al cruzar las fronteras de sus países de origen, no sólo traen consigo bienes materiales, sino que también todo un mundo de vivencias y expectativas individuales y colectivas que terminan configurando un equipaje material y simbólico, en donde la religión viene incluida. La persona que migra no sólo lo hace con pertenencias materiales, sino que también con un entramado de referencias sociales y culturales que viene en una “pequeña mochila”, donde la religión tiene lugar. En este sentido, resulta pertinente revisar la tipología propuesta por Verónica Giménez Béliveau (2011), quien a partir de estudios sobre globalización y transnacionalismo distingue tres formas en que la religión “migra”:

“La expansión misionera”, se articula alrededor de los desplazamientos organizados por instituciones religiosas [...] “La religión en el equipaje”, se consolida sobre las trayectorias de los migrantes que llevan consigo sus creencias. Y finalmente, [...] la “Circulación global de especialistas”, se concentra alrededor de la circulación y formación de redes a partir de núcleos/ anclajes fijos. (Giménez, 2011, p. 1)

De estas tres modalidades, la categoría de “religión en el equipaje” es la que más se adecúa a esta realidad, y se toma como marco para entender la religión en un contexto migratorio, dado que la persona que migra trae consigo un equipaje simbólico, donde la religión de origen viene incluida como parte fundamental de su trayectoria vital. Como señala la autora, en este escenario, “la religión no organiza el movimiento, sino que viaja como otro más de los marcadores identitarios que transportan los migrantes” (Giménez, 2011, p. 2), por lo que se comprende que la movilidad humana no es generada por la religión, pero si ésta acompaña en el viaje y en el asentamiento, integrándose en los procesos de acogida y resignificación que atraviesan muchas veces las personas migrantes.

Así, la religión estructuraría la visión de mundo del individuo, confiriéndole sentido a su propia vida en todos sus ámbitos, impactando tanto en lo individual, como en lo colectivo (Odgers-Ortiz, 2008). Las y los migrantes creyentes viajarían con estas prácticas y creencias religiosas, puesto que serían aspectos que se enraízan en su identidad, teniendo un lugar central en su accionar. Por lo tanto, lo religioso se presentaría no sólo como un recurso espiritual, sino también como un recurso cultural y/o social frente a la nueva realidad. Como lo plantea David Machacek, citado por Levitt (2007), la fe es ocupada como un recurso primordial para renegociar activamente los términos de la vida social y cultural, permitiendo que la comunidad migrante, a través de sus creencias, se adapte a la sociedad, e incluso transforme o diversifique aspectos de ella. Esto último pone de manifiesto que la religión con la que se migra también puede tener cambios, dado que la experiencia migratoria introduce nuevas condiciones normativas, sociales y culturales que pueden reconfigurar las prácticas y creencias religiosas previas, por lo que la fe también experimenta transformaciones, reinterpretaciones o incluso distanciamientos respecto de la comunidad religiosa de origen.

Dado este escenario, resulta crucial hablar del concepto de transnacionalismo en contexto religioso-migratorio, ya que, si bien es un concepto que por mucho tiempo se ha caracterizado como un término propio de la economía, hoy en día se relaciona con los movimientos migratorios, proponiendo una lectura más actualizada de este fenómeno. El transnacionalismo refiere a la constitución de campos sociales que atraviesan fronteras nacionales, en los cuales las y los migrantes sostienen vínculos simultáneos con sociedades de origen y de destino (Levitt, Glick Schiller, 2004). Según Moctezuma (2008), el transnacionalismo se refiere a las relaciones de identidad y pertenencia entre migrantes, generándoles la capacidad de vincularse con el lugar desde el que migran al lugar de acogida, generando vínculos que se producen entre el punto de partida y el punto de llegada, aludiendo a un aspecto más simbólico del sujeto. “El analizar desde una óptica transnacional a los migrantes y a quienes se quedan en el terruño permite reconocer, asimismo, que sus vidas están influidas por gente y organizaciones situadas en

muchos otros lugares y niveles de experiencia social” (Levitt, 2007, p. 74). Es decir, se puede observar en la vida de las y los migrantes la influencia que pueden llegar a producir los grupos sociales de origen y de acogida, y en este caso, la influencia y el vínculo que podría tener la o el migrante con la comunidad religiosa, sus creencias y sus prácticas.

No obstante, es necesario complejizar un poco más esta noción, puesto que las personas migrantes poseen diferentes características, por lo que la posibilidad de desarrollar una vida transnacional puede variar de una a otra. El mantenimiento de vínculos constantes con la sociedad de origen depende de recursos económicos, acceso a medios de comunicación, condiciones laborales, en algunos casos, manejo del idioma local, entre otros. Por ejemplo, en contextos de precariedad socioeconómica o irregularidad migratoria, la capacidad de sostener prácticas religiosas conectadas con el país de origen puede verse limitada, por lo que los vínculos se comienzan a fragmentar. En consecuencia, el transnacionalismo debe entenderse como una práctica situada, que debe considerar las particularidades de las diferentes realidades migratorias.

Asimismo, la experiencia migratoria puede generar diferencias entre las prácticas religiosas de origen y las actuales. La exposición a nuevos marcos culturales, la interacción con otras realidades religiosas o la necesidad de adaptación institucional pueden dar lugar a cambios en la fe de las personas. Y en este sentido, el transnacionalismo religioso no siempre implicaría una mera continuidad de la religión de origen, sino que puede incluir transformaciones, negociaciones y, a veces, distanciamiento con su comunidad religiosa natal.

En este marco, las instituciones religiosas desempeñan un papel fundamental en los procesos de integración social de las personas migrantes. Diversos estudios han mostrado que las comunidades religiosas no sólo operan como espacios de culto, sino también como espacios de encuentro, instancias de vinculación social y articulación de redes de apoyo (Hirschman, 2004; Ebaugh, Chafetz, 2000). En contextos de movilidad humana, estas instituciones pueden facilitar el acceso a información, recursos laborales, apoyo psicológico y emocional, configurándose como plataformas de

integración que complementan —y en ocasiones suplen— la acción estatal (Hirschman, 2004; Orellana, 2022; Aguilar, Sandoval, Gissi, 2024).

Si bien datos recientes indican que la migración regular continúa siendo la forma predominante de movilidad en América (OIM, 2025), lo que se expresa en la emisión de más de un millón de permisos de residencia permanente entre 2023 y 2024 en países como Estados Unidos, Chile, México, Argentina y Canadá, ello no elimina la complejidad de las trayectorias migratorias ni los desafíos a los cuales se ven enfrentadas. El acceso efectivo a servicios y derechos básicos no siempre es inmediato ni homogéneo, y en este escenario, las comunidades religiosas se constituyen como espacios de acogida más accesibles, especialmente para quienes enfrentan barreras institucionales.

Desde la perspectiva transnacional propuesta por Glick Schiller y Levitt (2004), la comunidad migrante percibiría “su acceso al poder de Dios” como una forma de protección frente a los poderes del Estado, siendo una fuente de legitimidad y protección simbólica frente a figuras estatales percibidas como distantes. Aquí la institución estatal se estructuraría en torno a requisitos de entrada y procedimientos burocráticos, mientras que la institución religiosa operaría bajo otras lógicas de pertenencia, que se basan principalmente en una creencia en común y la participación comunitaria constante. Esta diferencia no implica una ausencia de normas internas, pero sí una modalidad de incorporación que puede percibirse como más abierta y amigable. En este sentido, la religión puede ofrecer un marco de reconocimiento que no depende exclusivamente del estatus migratorio, sino de la identificación compartida en torno a creencias y prácticas en común.

Por lo tanto, la comunidad religiosa puede constituirse simultáneamente como espacio de integración, red de apoyo y campo de disputa simbólica. Su relevancia en la experiencia migratoria radica no sólo en su capacidad de ofrecer protección o contención, sino en su función como ámbito donde se negocian identidades, se construyen pertenencias y se articulan formas de agencia frente a las estructuras institucionales de la sociedad de acogida.

5 Las comunidades religiosas como puerta de entrada a las sociedades

Dado lo expuesto en el apartado anterior, queda claridad en este contexto que un actor central para comprender los procesos de integración de la población migrante en las sociedades, son los grupos u organizaciones sociales, ya que es en ellos donde se producen diferentes interacciones y se manifiestan las problemáticas de las comunidades. En particular, las organizaciones religiosas han jugado un papel central en la acogida de personas migrantes, siendo una de las principales instituciones que brinda ayuda a esta población, lo que hace relevante analizar la relación que se da entre migrantes y comunidad religiosa.

Las iglesias, las comunidades u organizaciones religiosas son consideradas como el espacio social donde se produce el encuentro entre creyentes de una misma fe. Según Durkheim la Iglesia es “una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y las relaciones de éste con el profano y porque manifiestan esa representación común en prácticas religiosas” (2012, p. 97). Es decir, las personas se reúnen en torno a un mismo espacio, una misma creencia, y tienen prácticas en común, lo que les lleva a interactuar entre sí, independiente, muchas veces, de su lugar de origen.

Los espacios religiosos para las comunidades migrantes vienen a ser uno de los primeros lugares que abren sus puertas sin pedirles nada a cambio, en donde no es necesario ningún documento de identificación para participar de ella. Son lugares de acogida y de ayuda en el proceso de asentamiento, y como plantea Gerhard E. Lenski, sociólogo de la religión, citado por Cipriani (2011, pp. 215-217), aquí se producen vínculos comunitarios y asociativos, donde los primeros unirían a los sujetos en comunidades religiosas, y los segundos los relacionarían en asociaciones, lo que lleva a las y los creyentes a establecer una cohesión social que les hace ser parte de una comunidad religiosa, pero a la vez, también parte de una comunidad social.

Es así como se identifica a las comunidades religiosas como espacios donde las y los migrantes encuentran vínculos más acogedores con las sociedades de acogida, lo que les permite

sobrellevar de mejor manera su nueva vida y los choques culturales que se producen en las trayectorias migratorias.

6 Investigaciones sobre creencias religiosas y fenómeno migratorio en Latinoamérica

A partir de lo planteado, resulta necesario remitirse a estudios realizados sobre religión y migración. En el último tiempo este tipo de investigaciones han cobrado relevancia, sobre todo con el aumento de la migración a nivel global, tal como se señaló en un comienzo. En América Latina y el Caribe se han realizado estudios sobre la temática, pero tal como señala Orellana (2022), aún no se han logrado consolidar como tal, puesto que “la investigación acerca de la vida religiosa de los nuevos migrantes a países de esta región es acotada –si la comparamos con la investigación en Estados Unidos o Europa, donde existe abundante evidencia” (p. 36).

Con el fin de dar base a las reflexiones teóricas desarrolladas en los apartados anteriores en investigaciones empíricas concretas, este apartado revisa dos contribuciones fundamentales producidas en el ámbito latinoamericano que han problematizado la relación entre migración y religión desde una perspectiva transnacional. La selección no pretende ser exhaustiva, sino estratégica, puesto que se eligen estos trabajos por su relevancia en la consolidación del campo en la región y por su capacidad de ilustrar cómo las prácticas religiosas operan como dispositivos de construcción identitaria, producción de vínculos y reconfiguración territorial en contextos de movilidad. Ambos estudios permiten observar empíricamente los procesos que en este artículo se han discutido, ofreciendo evidencia situada que fortalece el marco analítico propuesto.

Por un lado, Olga Odgers-Ortiz, Doctora en Sociología e investigadora del Departamento de Estudios Sociales de El Colegio de la Frontera Norte, centra sus investigaciones en la relación entre migración, identidad y religión, por lo que la revisión de sus trabajos sirve de insumo para entender este fenómeno en el contexto latinoamericano. Uno de sus estudios publicados es el artículo *Construcción del espacio y religión en la experiencia de*

la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos (2008), en donde la autora pretende comprender el sentido que las personas le dan a las prácticas religiosas tradicionales en contextos de movilidad, particularmente, en el caso de las devociones realizadas a los Santos Patronos locales en la migración México-Estados Unidos. Aquí la investigadora reflexiona sobre la importancia que tiene entender el significado que los propios creyentes le dan a sus acciones, y con esto, pensar en cómo las religiones en general constituyen marcos de referencia para la toma de decisiones y el accionar cotidiano de las personas en un espacio determinado.

En este estudio, se observa como los espacios sociales se ven fragmentados al momento de migrar, lo que transforma la vida cotidiana de las personas, así como sus prácticas y creencias religiosas. Además, se destaca la importancia de considerar que estos desplazamientos afectan tanto a quienes migran, como a quienes permanecen en el lugar de origen. Por ello, es necesario analizar este fenómeno desde una perspectiva transnacional, ya que lo cotidiano se termina dando en espacios sociales transnacionales donde las fronteras no llegan a determinar las formas de relacionarse en comunidad.

Es aquí donde la autora señala la centralidad que tienen las prácticas religiosas para cimentar vínculos transnacionales, específicamente, las relacionadas con la veneración de los Santos Patronos. Este tipo de práctica resulta ser fundamental para la construcción o resignificación de identidades colectivas, puesto que las celebraciones de fiestas patronales transnacionales ayudan a que las y los migrantes sigan vinculados con su lugar de origen, reforzando su sentido de pertenencia tanto en el lugar de origen, como el lugar de destino.

Los nuevos nómadas, a diferencia de las diásporas, mantienen una relación estrecha y cotidiana con sus respectivos lugares de origen, por lo que no es posible entender ningún aspecto de la vida diaria –ni de sus proyectos para el porvenir– sin considerar los vínculos personales con diversos puntos del espacio en el que transitan. (Odgers-Ortiz, 2008, p. 10-11)

Un ejemplo de esta práctica religiosa es el caso que investiga la autora en la comunidad de chinantlecos que migra a Estados Unidos. La creencia y devoción al Padre Jesús lleva a las y los migrantes a vincularse en comunidad dada esta fe en común, se identifican como “hijas e hijos de un mismo padre” no importando el lugar de nacimiento. Esta celebración al Santo Patrono permite vincular a las comunidades por encima de las fronteras, generando lazos transnacionales, viéndose la práctica religiosa transformada por la migración, pero también siendo un elemento de pertenencia comunitaria en un espacio muchas veces fragmentado.

Por otro lado, Renée de la Torre, Doctora en Ciencias Sociales, profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), unidad Occidente, y co-fundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), ha enfocado sus investigaciones en el estudio de las culturas e identidades urbanas, viendo principalmente el cambio religioso en la sociedad contemporánea. Uno de sus trabajos vinculantes con esta temática ha sido el libro publicado en conjunto con Patricia Arias como coordinadoras, *Religiosidades transplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales* (2017), en donde abordan la forma en que las diferentes dinámicas migratorias impactan en las reconfiguraciones religiosas que experimenta la comunidad mexicana, considerando la manera en que se movilizan y transplantan tradiciones, en particular las religiosas, y los cambios que se producen en las formas de pertenecer y creer.

[...] la relevancia que adquiere lo religioso en la producción de lazos, vínculos, y nuevas apropiaciones territoriales e identitarias de las comunidades de mexicanos, que se experimentan como comunidades o redes multisituadas a raíz de los efectos de las dinámicas migratorias. (Arias, De la Torre, 2017, p. 16)

En este libro se da cuenta que las religiones no sólo son parte de la trayectoria migratoria de las personas, observándolo desde una dimensión espiritual, sino que también funcionan como estrategias tácticas de adaptación, resistencia y reconstrucción

del sentido de pertenencia en el país de acogida. Por lo que las creencias y prácticas religiosas llevan a que las y los migrantes puedan enfrentar de mejor forma esta nueva realidad, muchas veces incierta, compleja y hostil. En este sentido, la religión viene a ser una herramienta de apoyo emocional y social que facilita la integración y adaptación social, al mismo tiempo que mantiene viva la identidad y los vínculos con la comunidad de origen. En este trabajo se señala que las religiosidades “trasplantadas” logran actuar como espacios de mediación entre lo local y lo global, ya que se transforman en respuesta a los nuevos entornos culturales, legales y simbólicos que las y los migrantes encuentran. De esta manera, se constata que la religión no es componente estático dentro de la trayectoria migratoria, sino que pasa a ser un campo de negociación cultural que contribuye a la supervivencia y reconstrucción de la vida migrante (Arias, De la Torre, 2017).

En el texto se muestra la diversidad de espacios sociales que han construido y vivido los migrantes mexicanos en la actualidad. Se enfatiza que analizar este fenómeno desde una perspectiva transnacional permite ampliar el mapa sobre los procesos migratorios, considerando no sólo los desplazamientos de personas a través de las fronteras mediados por instituciones, sino que también el papel de las comunidades migrantes, las relaciones sociales que ahí se producen y los aspectos más simbólicos y significativos del migrar. En este compilado de capítulos se hace referencia a cómo las y los migrantes redefinen sus relaciones sociales en base a su fe, y cómo los lugares, santuarios, imágenes, celebraciones y rituales se transforman en el lugar de destino, ayudando a la persona a (re) construir su identidad.

En síntesis, este trabajo ofrece una perspectiva renovadora e interesante sobre la relación entre religión y movilidad humana, relevando la agencia de las y los migrantes y la vitalidad de las prácticas religiosas en un mundo globalizado y en constante cambio. Por lo que se destaca que este libro muestra claramente cómo la religión no desaparece en los procesos migratorios, sino que se adapta, se reconfigura y se vuelve una herramienta de resiliencia y construcción identitaria, tanto individual como colectiva.

En conjunto, los trabajos de Odgers-Ortiz (2008) y Arias y De

la Torre (2017) permiten observar que las prácticas religiosas no constituyen simples continuidades culturales transportadas intactas por las y los migrantes, sino espacios dinámicos de resignificación donde se negocian pertenencias, territorialidades y formas de agencia. Mientras el estudio de Odgers enfatiza la dimensión simbólica y espacial de las devociones como mecanismos de articulación transnacional, el volumen coordinado por Arias y De la Torre amplía el análisis hacia las recomposiciones institucionales y comunitarias que emergen en escenarios multisituados. Ambos enfoques coinciden en mostrar que la religión no desaparece ni permanece estática en la experiencia migratoria, sino que se transforma en un campo de negociación cultural que contribuye tanto a la integración social como a la reconstrucción de identidades colectivas en contextos de movilidad.

Reflexión final

El análisis de la religión en contextos migratorios permite reconocer que la movilidad humana no solo implica desplazamientos geográficos, sino también transformaciones y reconstrucciones simbólicas, culturales y espirituales. La fe, en sus distintas expresiones religiosas, se configura como un recurso fundamental para la vida de las y los migrantes, pues les brinda sentido, cohesión social y herramientas concretas para adaptarse e integrarse socialmente. En este punto, las comunidades religiosas se convierten en actores relevantes para comprender los procesos de integración y reconstrucción identitaria de las personas migrantes en las sociedades de acogida, dado que ofrecen espacios de encuentro y pertenencia, siendo una de las pocas instituciones que los acoge fraternamente.

Trabajos como los de las investigadoras Olga Odgers-Ortiz y Renée de la Torre destacan la relevancia de realizar estudios que articulen los fenómenos migratorios con la dimensión religiosa, tanto en Latinoamérica como en otros contextos, sobre todo, considerando lo dinámico de los nuevos movimientos migratorios y los cambios de las creencias y pertenencias religiosas en el mundo. Comprender las transformaciones contemporáneas de la

migración implica reconocer que los desplazamientos humanos no solo involucran un tránsito físico, sino que también simbólico. Por lo que estudiar la relación entre religión y migración desde una mirada transnacional permite visibilizar las vivencias de las y los migrantes, quienes no solo transportan creencias y prácticas religiosas, sino que también las reinventan y reconfiguran para adaptarlas a sus nuevas realidades sociales.

En este sentido, observar cómo las comunidades migrantes reconstruyen y resignifican sus creencias en los países de acogida constituye una oportunidad para comprender mejor sus formas de ser y pertenecer (Glick Schiller, Levitt, 2004). Por lo que al trabajar en estas temáticas se insta a considerar una mirada centrada en los propios actores migrantes, puesto que esto permite captar la complejidad de sus experiencias, entendiendo que las personas migran no solo con un equipaje material, sino que también con un equipaje simbólico cargado de significados, memorias y prácticas. Tener la visión de la persona que migra ayuda a ver desde otra perspectiva la realidad social, una mirada desde los márgenes que contribuye a la comprensión de estas dinámicas sociales actuales.

En definitiva, reflexionar sobre el papel de la religión en la movilidad humana es una forma de reconocer la dimensión humana y social de la migración. La religión, como parte del equipaje simbólico, acompaña, resignifica y sostiene a las personas en sus trayectorias migratorias, recordando que las fronteras físicas no son impedimento para mantener viva las creencias individuales y colectivas religiosas de origen

Referencias bibliográficas

AGUILAR, Hedilberto; SANDOVAL, Génesis; GISSI, Nicolás. Haitianos evangélicos en Santiago de Chile: convivencia, fronteras étnicas y religiosidad migrante (2018–2022). **Revista de Estudios Sociales**, n. 87, p. 61–77, 2024. DOI: <https://doi.org/10.7440/res87.2024.04>

ALMENARA NIEBLA, Silvia. Los estudios migratorios digitales: perspectivas teóricas y metodológicas para un campo de estudio emergente en Canarias. In: ASCANIO, Carmen; ROSTECKA, Barbara; BURASCHI, Daniel (eds.).

Migraciones y derechos humanos: Miradas desde Canarias. Ediciones Idea, 2022, p. 379–410.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR].

Tendencias Globales: Desplazamiento forzado en 2024. 2025. Disponible en: <<https://www.acnur.org/tendencias-globales>>.

ARIAS, Patricia; DE LA TORRE, Renée. **Religiosidades trasplantadas.** Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales. México: El Colegio de la Frontera Norte – Juan Pablos Editor, 2017.

BELTRÁN, William Mauricio. **La sociología de la Religión:** Una revisión del Estado del arte. Universidad Nacional de Colombia, repositorio institucional, 2007. Disponible en: <<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/10738>>.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociología de la religión.** Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

CRUCES, Guillermo; FAJARDO-GONZALEZ, Johanna; HERNÁNDEZ, Pablo; IBÁÑEZ, Ana María; LUZES, Marta; MELÉNDEZ, Marcella; MUÑOZ GÓMEZ, Felipe; RODRÍGUEZ GUILLÉN, Lucina; TENJO, Laura. **Un mundo mejor para la población migrante en América Latina y el Caribe.** Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2023. Disponible en: <<https://www.undp.org/latin-america/better-world-migrants-latin-america-and-caribbean>>.

DE LA TORRE, Renée. **Religiosidades nómadas:** Creencias y prácticas religiosas en contextos de globalización. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2013.

DURKHEIM, Émile. **Las formas elementales de la vida religiosa.** El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento). México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

EBAUGH, Helen Rose; CHAFETZ, Janet S. **Religion and the new immigrants:** Continuities and adaptations in immigrant congregations. Inglaterra: AltaMira Press, 2000.

GIMÉNEZ, Verónica. Religión y transnacionalismos, apuntes de investigación. **Newsletter 21**, ACSRM, 2011. Disponible en: <https://www.academia.edu/35244803/Newsletter_21_Octubre_2011>.

GLICK- SCHILLER, Nina; LEVITT, Peggy. Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. **Migración y Desarrollo**, n. 3, p. 60–91, 2004. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/660/66000305.pdf>>.

HIRSCHMAN, Charles. The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States. **International Migration Review**, v. 38, n. 3, p. 1206–1233, 2004. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/227714668_The_Role_of_Religion_in_the_Origins_and_Adaptation_of_Immigrant_Groups_in_the_United_States1>.

Latinobarómetro. El Papa Francisco y la Religión en Chile y América Latina. **Latinobarómetro** 1995–2017. 2018. Disponible en: <https://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20180112/asocfile/20180112124342/f00006494_religion_chile_america_latina_2017.pdf>.

LEVITT, Peggy. Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. **Migración y Desarrollo**, n. 8, p. 66–88, 2007. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/660/66000804.pdf>>.

McAULIFFE, Marie; TRIANDAFYLIDOU, Anna (eds.). **Informe sobre las Migraciones en el Mundo 2022**. Organización Internacional para las Migraciones (OIM), 2022. Disponible en: <<https://publications.iom.int/books/informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2022>>.

McAULIFFE, Marie; OUCHO, Linda A. (eds.). **Informe sobre las migraciones en el mundo 2024**. Organización Internacional para las Migraciones (OIM), 2024. Disponible en: <<https://publications.iom.int/books/informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2024>>.

MOCTEZUMA, Miguel. Transnacionalidad y Transnacionalismo (prácticas, compromisos y sujetos migrantes). **Papeles de población**, v. 14, n. 57, p. 1–26, 2008. Disponible en: <http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/rimd/documentos_miembros/13875Transnacionalismo-trasnacionalidad.pdf>.

ODGERS-ORTIZ, Olga. Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad: Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos. **Migraciones internacionales**, v. 4, n. 3, p. 5–26, 2008. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062008000100001>.

ORELLANA, Felipe. Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. **Revista Cultura y Religión**, v. 16, n. 1, p. 33–64, 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272022000100003>

Organización Internacional para las Migraciones [OIM]. **Tendencias de migración en las Américas**: Informe trimestral octubre-diciembre 2024. Oficina Regional de la OIM para América Latina y el Caribe, 2025. Disponible en: <<https://lac.iom.int/es/datos-y-recursos>>.

PARKER, Cristián. ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. **América Latina Hoy**, n. 41, p. 35–56, 2005. DOI: <https://doi.org/10.14201/alh.2431>

Pew Research Center. **Religion in Latin America**: Widespread Change in a Historically Catholic Region. 2014. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/chapter-2-religious-commitment-and-practice/>

WEBER, Max. **Economía y sociedad**: Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.



ESPIRITUALIDAD SITUADA: AGENCIAS RELIGIOSAS INFORMALES ENTRE LAS MUJERES MIGRANTES FILIPINAS EN ALEMANIA

Davi de Carvalho Malheiros

Introducción

En las últimas décadas se ha consolidado un importante campo de estudios sobre religión y migración, que pone de manifiesto el papel de las prácticas religiosas en la construcción de sentido, el apoyo subjetivo y la estructuración comunitaria de los migrantes (Levitt, 2001; Vertovec, 2009; Mariz, 1994). Al articular trayectorias individuales y experiencias colectivas, la religión se presenta como un recurso frente a desafíos como el aislamiento, la nostalgia, la precariedad laboral y las rupturas familiares (Tweed, 1997; Blanes, Sarró, 2013). En el caso de las mujeres migrantes, esta dinámica se entrelaza de manera particular con los roles de cuidado, los vínculos transnacionales y las formas de organización comunitaria que a menudo quedan invisibilizadas por los enfoques centrados en las instituciones religiosas formales (Furseth, Repstad, 2024).

En este artículo, exploramos estas prácticas religiosas a partir del concepto de espiritualización situada, entendido, de manera preliminar, como un proceso relacional y contextualizado de

reconfiguración de la práctica religiosa en contextos migratorios, en el que la fe, el cuidado y los vínculos sociales se entrelazan en espacios informales e híbridos. Esta noción permite desplazar la mirada de las doctrinas y las instituciones hacia las prácticas concretas de la vida cotidiana, en las que la espiritualidad se vive, se negocia y se moviliza como recurso ante las condiciones específicas de la vida migratoria.

La elección del término espiritualización, y no simplemente espiritualidad, tiene como objetivo enfatizar el carácter procesual de estas dinámicas. Se trata de captar los procesos de reconfiguración práctica y relacional de la fe en la vida cotidiana de los migrantes, y no un estado fijo o un tipo estable de espiritualidad. Al calificarla como “situada”, nos alejamos de los enfoques abstractos o universalizantes, desvinculados de condiciones sociales concretas—como el género, la etnicidad, la lengua, la dispersión migratoria y las mediaciones institucionales—. El concepto de espiritualización situada permite, por lo tanto, entender la fe como un proceso arraigado socialmente, que surge de las interacciones y las infraestructuras que sustentan la vida migratoria. Denominamos espiritualidad situada a las formas empíricas que este proceso adopta en la vida cotidiana de las mujeres migrantes observadas.

El material empírico utilizado en este artículo proviene de una investigación de doctorado en Sociología, titulada *Résistances des femmes migrantes philippines en Allemagne. Modalités, contradictions et limites*, desarrollada entre 2015 y 2022. La investigación fue de carácter cualitativo y etnográfico, y combinó la observación participante con entrevistas biográficas en profundidad a mujeres migrantes filipinas residentes en el suroeste de Alemania, en particular en la región de Ortenau. A lo largo de ese período, se realizó un seguimiento de grupos religiosos informales, reuniones de oración en hogares, celebraciones ocasionales, así como de iniciativas vinculadas a la Iglesia Católica institucional, lo que permitió observar la pluralidad de formas de vivencia religiosa en un contexto de dispersión migratoria.

A partir de estas observaciones de campo, se sostiene que la religión, más que una práctica privada o un mero legado cultural, actúa como una fuerza social estructurante, creando vínculos,

sociabilidades y formas de cuidado mutuo en contextos marcados por la invisibilidad estadística e institucional de la migración filipina en Alemania. En un contexto caracterizado por la dispersión geográfica y por la presencia limitada y poco extendida de estructuras comunitarias formales, suelen ser los grupos informales, organizados por las propias mujeres, los que asumen un papel central en la creación de un sentido de pertenencia y en el sustento de la vida cotidiana.

En estos espacios informales —que incluyen reuniones en casa, viajes, retiros, cumpleaños, almuerzos grupales y grupos de escucha— la práctica religiosa se basa en el bienestar, la resiliencia y la reconstrucción subjetiva, revelando formas contemporáneas de espiritualidad que escapan a las definiciones tradicionales de religiosidad institucional. Por lo tanto, se propone entender estas prácticas como expresiones de la agencia espiritual, entendida no como una categoría autónoma, sino como una dimensión específica de la agencia migratoria en el ámbito religioso, que se manifiesta a través de formas de acción situadas. Se trata de prácticas que, aunque no rompen necesariamente con los códigos religiosos tradicionales, reconfiguran sus formas de expresión y su función social, adaptándolas a las exigencias, vulnerabilidades y limitaciones concretas de la experiencia migratoria.

Desde un punto de vista teórico, el artículo aborda el concepto de *believing without belonging* (Davie, 1994), reinterpretado por Pless, Tromp y Houtman (2020) no como un simple indicio de secularización, sino como una expresión de las transformaciones en las formas de vivir la religión, con mayor énfasis en las dimensiones subjetivas, relacionales y prácticas de la fe. También se basa en estudios sobre la migración filipina que ponen de manifiesto el papel de las iglesias y los grupos religiosos como espacios de sociabilidad, identidad y apoyo mutuo (Fresnoza-Flot, 2013; Shinozaki, 2015), así como en enfoques que conciben la agencia migratoria como situada, relacional y producida en contextos de dominación y vulnerabilidad (Constable, 2009; Payet, Giuliani, Laforge, 2008).

Esta perspectiva se articula además con investigaciones latinoamericanas que exploran la espiritualidad como una dimensión relacional y situada de la experiencia migratoria

(Parker, 1996; Matsue, 2018), lo que contribuye a desplazar el enfoque analítico de las instituciones religiosas formales hacia las infraestructuras simbólicas y afectivas que sustentan la vida en movilidad.

El artículo comienza con una breve presentación del enfoque metodológico, seguida de una revisión de la literatura sobre espiritualidad, agencia y migración. A continuación, se contextualiza la migración filipina en Alemania y se describen los tipos de agrupaciones religiosas observadas. La sección empírica presenta relatos de vida que dan protagonismo a las voces de las entrevistadas, seguidos de una discusión analítica de los resultados. Por último, se propone el concepto de espiritualización situada como clave interpretativa para comprender la relación entre la fe, el cuidado y la agencia en la experiencia migratoria de las mujeres.

1 Camino metodológico: entre la inserción y la escucha situada

La investigación en la que se basa este artículo —presentada de manera resumida en la Introducción— se llevó a cabo entre 2015 y 2022 en la región de Ortenau, en el suroeste de Alemania, y se centró en mujeres migrantes filipinas integradas en diversos contextos conyugales, religiosos y laborales. Inspirada en el enfoque etnográfico y en los supuestos de la sociología comprensiva (Schütz, 2015; Bourdieu, 1989), la investigación combinó la observación participante y 21 entrevistas narrativas en profundidad, realizadas en su mayoría en inglés. Las entrevistas, concebidas como prácticas de coconstrucción de sentido (Bertaux, 2010; Chamberlayne, Bornat, Wengraf, 2000), permitieron acceder a las experiencias vividas desde la perspectiva de las propias migrantes, favoreciendo la emergencia de significados situados.

La elección del inglés como lengua de interacción, utilizada como medio de comunicación entre el investigador y los participantes, implicó desplazamientos lingüísticos y culturales que marcaron tanto la construcción de las narrativas como la expresividad emocional y la producción de significados, en consonancia con los dilemas señalados por Temple y Young (2004) sobre la traducción y la investigación cualitativa.

La entrada en el campo se llevó a cabo de manera progresiva y a través de relaciones, mediante redes informales y recomendaciones entre migrantes. La observación directa de encuentros, celebraciones y actividades comunitarias permitió comprender la dimensión situada de las prácticas y de la agencia cotidiana, valorando la mirada atenta al contexto y a la experiencia vivida.

Todas las entrevistas se transcribieron íntegramente y se codificaron a partir de categorías que surgieron del análisis. Las narrativas que presentaremos a continuación se seleccionaron por su densidad empírica y su potencial analítico, y representan tres formas distintas de articular la espiritualidad, el cuidado y la reorganización subjetiva en el contexto migratorio.

La investigación se llevó a cabo de acuerdo con los principios éticos de confidencialidad, consentimiento informado y reciprocidad, con una actitud reflexiva constante respecto al papel del investigador en el campo y a las relaciones de poder implicadas en la producción de conocimiento (Bourdieu, 2001; Haraway, 1988).

2 Religión, espiritualidad y migración: perspectivas teóricas

La relación entre religión y migración ha sido objeto de un interés cada vez mayor en las ciencias sociales, especialmente en lo que se refiere a la experiencia subjetiva, las redes de apoyo y las formas de organización colectiva de los migrantes en contextos de inestabilidad y desplazamiento. La religión, entendida como una práctica social situada, adquiere una importancia renovada en los procesos migratorios al ofrecer no solo un repertorio simbólico de significado, sino también recursos afectivos, morales y relacionales que contribuyen a la construcción de la vida en nuevos territorios (Levitt, 2007).

En contextos caracterizados por la precariedad material, la discontinuidad biográfica y la dispersión social, las prácticas religiosas informales pueden constituir espacios de acogida, cuidado mutuo y reconfiguración identitaria. Para las mujeres

migrantes, estas prácticas adquieren mayor densidad, ya que se entrelazan con sus trayectorias de cuidado, maternidad a distancia, pertenencia a la comunidad y reestructuración de los vínculos familiares (Hondagneu-Sotelo, 2008). En el caso filipino, estas dinámicas son aún más evidentes, dada la fuerte presencia histórica del catolicismo y el papel central que desempeñan las prácticas religiosas en el tejido social y familiar (Fresnoza-Flot, 2013; Parreñas, 2005).

El concepto de *believing without belonging*, acuñado por Grace Davie (1994), se ha utilizado ampliamente para describir formas contemporáneas de religiosidad en las que la fe se vive al margen de las instituciones religiosas tradicionales. A diferencia de las interpretaciones que ven en este fenómeno un síntoma de secularización, Tromp, Pless y Houtman (2020) proponen interpretarlo como una expresión de una espiritualización de la religión: un desplazamiento del énfasis de la práctica religiosa institucional hacia una religiosidad vivida, personalizada, relacional y orientada al bienestar. Este enfoque se acerca al concepto de *lived religion*, tal como lo formula Ammerman (2014, p. 190), que da prioridad al análisis de las prácticas cotidianas, flexibles y contextuales, que con frecuencia se desarrollan fuera de los espacios formales de culto.

Este desplazamiento es particularmente evidente entre las migrantes filipinas en Alemania, como lo muestran los trabajos de Fresnoza-Flot (2013) y Shinozaki (2015). Ambas destacan cómo la religión —especialmente el catolicismo— se utiliza no solo como herencia cultural, sino como espacio de sociabilidad, reconstrucción de la identidad y resiliencia emocional. Al mismo tiempo, destacan la importancia de los grupos religiosos informales, que a menudo pasan desapercibidos en las estadísticas y en el análisis institucional, pero que son esenciales en la organización cotidiana de la vida de los migrantes.

En el contexto alemán, estudios recientes muestran que las mujeres migrantes del Sur global desarrollan prácticas religiosas al margen de las instituciones, combinando espiritualidad, cuidado y agencia en situaciones de vulnerabilidad. Debele (2020), por ejemplo, analiza las oraciones colectivas que realizan los solicitantes de asilo etíopes en Núremberg, y pone de manifiesto

cómo estos encuentros se convierten en espacios de resistencia simbólica, de procesamiento del sufrimiento y de fortalecimiento de las redes de solidaridad. Además, Diehl y Koenig (2013) demuestran que los migrantes polacos y turcos en Alemania reorganizan sus prácticas religiosas tras la migración, creando vínculos comunitarios y espirituales que les ayudan a afrontar las rupturas y las incertidumbres que viven en el nuevo contexto. En ambos casos, la religiosidad vivida desempeña un papel central en la generación de bienestar y sentido de pertenencia, a menudo en espacios informales y fuera del alcance de las instituciones religiosas tradicionales.

Estas aportaciones permiten replantear la relación entre migración y religión, no solo a partir de las estructuras eclesíásticas formales, sino como un campo de prácticas flexibles y situadas, en el que la espiritualidad y la agencia se entrelazan. Más que la adhesión a dogmas o la participación en cultos organizados, lo que está en juego es la capacidad de generar formas de resiliencia espiritual que reorganicen los afectos, fortalezcan los vínculos y ofrezcan respuestas subjetivas y colectivas a las rupturas y la violencia de la experiencia migratoria.

En este artículo, proponemos entender estas prácticas como expresiones de una agencia espiritual en el contexto migratorio —un concepto que busca captar la creatividad, la reflexividad y la capacidad de acción de las mujeres migrantes en el ámbito religioso, incluso en condiciones de vulnerabilidad—. Esta agencia no se manifiesta necesariamente a través de formas explícitas de resistencia, sino mediante la reconfiguración de los códigos religiosos, la creación de redes de cuidado y la generación de espacios propios de escucha y acogida. Como veremos a continuación, es en esa frontera entre la fe, el cuidado y la reorganización comunitaria donde surgen formas de espiritualidad profundamente arraigadas en las trayectorias migratorias de las mujeres filipinas en Alemania.

3 Las migrantes filipinas en Alemania: contexto y dispersión

La migración filipina hacia Alemania sigue siendo poco visible en las estadísticas y en las agendas públicas, debido a su carácter minoritario y al predominio de canales privados, como el matrimonio, la reunificación familiar y los circuitos de cuidados (Hardillo-Werning, 2007; Lauser, 2006). Sin embargo, históricamente, este movimiento también incluye iniciativas estatales de reclutamiento de personal de salud —en particular, enfermeras y cuidadoras— que, con diferentes formatos e intensidades, marcaron distintos períodos desde la segunda mitad del siglo XX y se retomaron de manera más estructurada a partir de la década de 2000, ante la creciente escasez de personal en el sistema de salud alemán, como lo ilustra el *Triple Win Programme* (GIZ/BA).

Aunque Filipinas es uno de los principales países de origen de trabajadores migrantes del mundo, especialmente en los sectores doméstico y hospitalario, la presencia filipina en Alemania es numéricamente modesta en comparación con destinos como Estados Unidos, Canadá o los países del Golfo. Aun así, esta presencia resulta sociológicamente relevante por la densidad de los vínculos transnacionales y por la complejidad de las formas de integración social.

Según el *Statistisches Länderprofil: Philippinen* (Destatis, 2023), al 31 de diciembre de 2021 había alrededor de 22 845 ciudadanos filipinos con residencia oficial en Alemania, concentrados principalmente en las regiones del sur y el oeste, en particular en Baviera, Baden-Wurtemberg y Renania del Norte-Westfalia. Sin embargo, se trata de una estimación parcial, que no incluye a los migrantes en situación irregular, a las personas naturalizadas, a los descendientes ni a las trayectorias migratorias antiguas, lo que contribuye a la invisibilidad estadística de esta población.

Las trayectorias migratorias de estas mujeres difieren de las migraciones laborales colectivas, como las de los turcos y los italianos en las décadas de 1960 y 1970, incluso cuando incluyen programas formales de reclutamiento en el sector de la salud, ya que se basan predominantemente en trayectorias individualizadas,

contratos dispersos e inserciones profesionales fragmentadas, y no en la formación de comunidades de trabajo concentradas territorialmente. Esta configuración favoreció una fuerte dispersión geográfica e institucional de la migración filipina en Alemania.

Muchas de estas mujeres viven aisladas en pueblos pequeños, con acceso limitado a redes de apoyo y a servicios religiosos en su lengua. Esta dispersión dificulta la creación de espacios comunitarios formales y duraderos, lo que hace que los vínculos religiosos y afectivos —que a menudo se organizan de manera informal— sean fundamentales para mantener un sentido de pertenencia y continuidad social.

La relación de estas mujeres con la Iglesia Católica institucional no se caracteriza por una ruptura, sino por una circulación y una interacción práctica entre diferentes espacios religiosos. Las observaciones de campo y las entrevistas informales indican que muchas migrantes filipinas combinan la asistencia a misas celebradas por comunidades locales —a menudo enfrentando obstáculos lingüísticos, culturales y pastorales— con la participación en grupos religiosos informales organizados entre compatriotas.

Cuando es posible, sobre todo en las ciudades más grandes, esta participación incluye también la asistencia a celebraciones oficiadas por sacerdotes filipinos, así como iniciativas pastorales de la Iglesia institucional alemana dirigidas a los migrantes —como misiones lingüísticas, celebraciones ocasionales o actividades organizadas por sacerdotes particularmente comprometidos—, aunque de alcance limitado y distribución territorial desigual. El papel central de los sacramentos en el catolicismo contribuye al mantenimiento de esos vínculos institucionales, aunque sea de manera selectiva y negociada.

Así, se observa la coexistencia de prácticas institucionales e informales, que desempeñan funciones distintas en la experiencia religiosa de estas mujeres. Mientras que las estructuras eclesiales siguen siendo sobre todo un referente simbólico y sacramental, son los grupos organizados de mujeres los que asumen un papel central en el cuidado cotidiano, la escucha y el apoyo mutuo.

Esta reconfiguración de la práctica religiosa —menos institucionalizada y más relacional— expresa una agencia

espiritual situada, y no una fragilidad. Como señalan Fresnoza-Flot (2013) y Shinozaki (2015), la experiencia religiosa de estas migrantes se relaciona con la creación de vínculos comunitarios, con el enfrentamiento a las dificultades de la migración y con la construcción de nuevas subjetividades. En las siguientes secciones se analiza esta relación entre la fe, el cuidado y la reorganización colectiva, a partir de observaciones etnográficas realizadas en el suroeste de Alemania, donde estas mujeres construyen, a pesar de la dispersión, microcosmos espirituales que funcionan como redes de apoyo y espacios para reconstruir la vida cotidiana.

4 Grupos religiosos informales: entre la espiritualidad y la organización comunitaria

En medio de la dispersión territorial y la escasez de estructuras eclesásticas adaptadas a sus necesidades, muchas mujeres migrantes filipinas en Alemania crean y participan en grupos informales, generalmente organizados por iniciativa propia. Estos grupos, que a veces pasan desapercibidos para las instituciones religiosas tradicionales y para los registros oficiales de asociaciones, desempeñan un papel central en la construcción de la vida comunitaria, en la superación de las dificultades cotidianas y en la creación de formas de espiritualidad basadas en el cuidado, el bienestar y la resiliencia.

La configuración de estos grupos depende del contexto local, de los espacios disponibles y de las redes sociales entre las mujeres. En general, son reuniones periódicas que se llevan a cabo en casas, con oraciones, lecturas, intercambios y momentos de convivencia. Algunos grupos organizan retiros, viajes o peregrinaciones, a veces con el apoyo de la Iglesia institucional, sobre todo a través de sacerdotes que brindan acompañamiento pastoral a grupos de migrantes en la región. Incluso en estos casos, los grupos conservan cierto grado de autonomía organizativa, y los sacerdotes dialogan directamente con los líderes de los grupos informales —a menudo mujeres mayores, con una larga trayectoria migratoria—, quienes participan activamente en la definición y organización de las actividades. La característica principal de estos grupos es, por lo tanto, una autonomía organizativa negociada, con liderazgos

rotativos y decisiones colectivas, horizontales y adaptadas a cada realidad.

El espacio doméstico adquiere así una dimensión simbólica y espiritual: los gestos cotidianos de acogida, escucha y compartir cobran un valor ritual. Esta reinterpretación de lo cotidiano es fundamental para la constitución de una espiritualidad vivida (*lived religion*), que no depende de la mediación institucional, sino que se arraiga en la experiencia concreta de las participantes. Como destaca Ammerman (2014, págs. 190–194), la espiritualidad cotidiana no se reduce a un conjunto de creencias, sino que se expresa a través de prácticas relacionales, emocionales y corporales, integradas en la vida cotidiana, que le dan sentido a la experiencia y permiten enfrentar situaciones de vulnerabilidad.

Durante el trabajo de campo, se observó que los grupos religiosos informales funcionan como espacios de escucha y apoyo mutuo, donde las mujeres comparten oraciones, historias de vida, dificultades conyugales, experiencias laborales y dilemas familiares. En estos contextos, la fe funciona como un lenguaje común para narrar el sufrimiento, expresar esperanza y fortalecer los lazos de solidaridad —siendo, a menudo, el único espacio de acogida empática y escucha sin juicios.

Estos grupos también desempeñan un papel importante en la transmisión y difusión de conocimientos religiosos y culturales, como los cantos tradicionales para épocas clave como la Navidad, las formas de rezar, las prácticas devocionales típicas de Filipinas e incluso las recetas culinarias asociadas a las festividades religiosas. De este modo, funcionan como centros de transmisión cultural y reconfiguración identitaria, lo que permite a las participantes cultivar elementos de su herencia filipina al mismo tiempo que los adaptan al contexto alemán. Esta dinámica refuerza el sentimiento de pertenencia a una comunidad transnacional y de continuidad con el mundo de origen, incluso cuando la vida cotidiana está marcada por rupturas y distancias.

Aunque mantienen un diálogo con la Iglesia Católica, estos grupos operan en paralelo a las estructuras eclesiales, ante la escasa acogida que perciben en las parroquias alemanas —caracterizada por barreras lingüísticas y falta de sensibilidad

pastoral—. Este distanciamiento no refleja un rechazo a la fe, sino una reconfiguración de la experiencia religiosa, que se desplaza de la institucionalidad clerical hacia espacios relacionales, domésticos y femeninos.

Como señala Debele (2020), los grupos religiosos informales funcionan como espacios de resistencia simbólica y de procesamiento del sufrimiento, ofreciendo apoyo emocional allí donde el Estado y las instituciones fallan. Entre las mujeres filipinas, estos grupos sostienen una agencia espiritual que se sitúa en la intersección entre la fe, el cuidado y la migración, lo que les permite afirmar su sentido de pertenencia y tejer redes de apoyo que hacen frente a la soledad, el racismo, la precariedad y el desplazamiento.

Esta espiritualidad contextualizada no se limita a consolar: activa, organiza, acoge y conecta. Es en ese entrelazamiento entre la oración y el cuidado, la fe y el compartir, donde reside la fuerza silenciosa de estos grupos religiosos informales: un espacio donde la migración se transforma en comunidad y la fe en acción.

5 La espiritualidad como agente: bienestar, resiliencia y cuidado

La espiritualidad que viven las migrantes filipinas en grupos religiosos informales no puede entenderse únicamente como una expresión de una religiosidad heredada ni como una compensación simbólica ante las dificultades de la migración. Por el contrario, debe entenderse como una forma activa de producir sentido, de cuidarse a uno mismo y a los demás, y de reorganizarse subjetiva y relacionamente ante las condiciones desafiantes de la vida migratoria. Esta espiritualidad cotidiana articula la fe, la escucha, la reciprocidad y la resistencia, configurando lo que aquí proponemos como agencia espiritual —y, en un sentido más amplio, como una espiritualización situada, vinculada a contextos de precariedad, rupturas y recomposición de los vínculos sociales—.

Inspirándonos en autores como Ammerman (2013), Payet, Giuliani y Laforge (2008) y Constable (2009), es posible concebir la agencia no como una capacidad heroica de transformación estructural, sino como una acción situada, discreta y continua,

que se ejerce incluso en contextos de dominación. Las prácticas religiosas de las migrantes filipinas revelan formas de agencia que se manifiestan en los intersticios de la vida cotidiana: la decisión de reunirse para rezar, la creación de espacios propios de espiritualidad, la escucha mutua, el cuidado entre mujeres y la circulación de conocimientos y afectos. Se trata de una agencia que no desafía abiertamente las estructuras, pero que permite a las mujeres recuperarse subjetivamente y crear redes de apoyo duraderas.

En muchos de los encuentros observados, la fe se entremezclaba con relatos de vida profundamente marcados por el sufrimiento: soledad conyugal, discriminación en el trabajo, dificultades con los hijos, enfermedades, miedo a envejecer en un país extranjero. En estos contextos, la espiritualidad funciona como un lenguaje de intercambio y escucha, en el que el dolor puede expresarse y ser acogido. Al expresar sus conflictos y encontrar un eco en la mirada de la otra, estas mujeres experimentan formas de reconocimiento que escapan a las lógicas burocráticas o terapéuticas dominantes. Lo que se configura es un espacio de cuidado ético-afectivo, en el que la fe y las relaciones se entrelazan para generar bienestar y resiliencia.

Este bienestar no se limita a un ideal abstracto, sino que funciona como un recurso práctico para enfrentar las adversidades de la migración. Lejos de limitarse al consuelo, la espiritualidad de estos grupos fortalece emocionalmente, reorganiza el tiempo y el cuerpo, ayuda a procesar colectivamente el sufrimiento y crea pequeñas alegrías compartidas. Como señala Hondagneu-Sotelo (2008, págs. 6–11), la religión puede constituir una plataforma de agencia, al ofrecer una estructura simbólica y relacional que legitima experiencias, afirma capacidades y sustenta aspiraciones.

Esa agencia espiritual también se manifiesta en la forma en que las mujeres combinan su fe con el cuidado mutuo en la vida cotidiana de las migrantes. Es común que los grupos asuman funciones prácticas de solidaridad: visitar a alguien enfermo, apoyar a quienes están de luto, ayudar con las tareas domésticas a una compañera que está sobrecargada, brindar orientación legal a una recién llegada. Estas acciones no se viven como algo ajeno

a la fe, sino como extensiones concretas de ella: prácticas de cuidado y amor cristiano que le dan sentido a la vida en contextos de precariedad y aislamiento. El cuidado, en este sentido, es profundamente espiritual, y la espiritualidad, profundamente arraigada y concreta.

Para comprender cómo se construye esta relación entre espiritualidad, cuidado y agencia en las trayectorias individuales, la siguiente sección presenta relatos empíricos detallados de mujeres filipinas migrantes en Alemania. A partir de las historias de Eudora, Rosa y Sampaguita, se busca mostrar cómo la espiritualidad vivida se inscribe en experiencias marcadas por la pérdida, la movilidad, la organización colectiva y la circulación entre espacios institucionales e informales, ofreciendo una base empírica sólida para la discusión analítica que seguirá.

6 Resultados empíricos y relatos de vida

6.1 Relato empírico 1 — Eudora: fe, cuidado y reconstrucción en medio de la pérdida

Eudora es originaria de Bohol, en las Visayas Centrales, una isla conocida tanto por sus paisajes turísticos como por la fuerte presencia del catolicismo en la vida cotidiana. Nacida en 1971, hija de agricultores, fue la única de siete hermanos que completó la educación superior. Para ello, trabajó desde muy joven como empleada doméstica y mesera, compaginando el trabajo con los estudios: “Trabajaba en casas, claro, y iba a la escuela. Ellos [la familia] me pagaron la preparatoria, pero la universidad era muy cara. Tuve que hacer lo imposible para pagarla” (Entrevista con Eudora, 2019).

Eudora, licenciada en ingeniería agrícola, no logró incorporarse al mercado laboral en Filipinas y pasó a formar parte del circuito migratorio internacional como trabajadora doméstica en el Medio Oriente, donde permaneció durante algunos años en Arabia Saudita. Al relatar esta trayectoria, ella destaca tanto las dificultades como el orgullo que conlleva el trabajo de cuidado: “Le enseñé a la niña de la casa a estudiar, ayudé mucho a esa familia. Cuando veo

que se ha convertido en la primera de la clase, me da gusto. Eso también es un logro” (2019).

En 2001, después de conocer a su futuro esposo alemán, se mudó a la región de Ortenau, en el suroeste de Alemania. La muerte de su esposo, en 2010, marcó un punto de inflexión en su trayectoria. Desde entonces, Eudora cría sola a su hija y alterna empleos precarios en el sector de servicios: “Cuando él murió, mi hija solo tenía 10 años. Tenía que serlo todo: mamá, papá, el sustento de la familia. Trabajar, cuidar la casa, cuidar de ella... es muy pesado” (2019).

Es en este contexto que la participación en grupos informales de oración con otras mujeres filipinas ocupa un lugar central en su vida cotidiana. Estas reuniones suelen celebrarse en casas particulares y combinan oración, canto, intercambio de experiencias y comidas. Eudora suele llevar su guitarra y las demás la reconocen como alguien que anima las reuniones: “Rezamos, cantamos, conversamos. A veces lloramos juntas. No se trata solo de rezar, sino de estar juntas” (2019).

Al ser preguntada sobre su relación con la Iglesia Católica institucional, Eudora describe una práctica compleja. Asiste a misa en parroquias alemanas cercanas a su casa, pero cuenta que tiene dificultades para integrarse: “Sí, voy a misa. Pero es diferente. Es más silencioso, cada uno en su lugar. No hablamos mucho” (2019). En cambio, en los encuentros con otras filipinas, encuentra un espacio de expresión más cercano a su experiencia: “Con las filipinas, puedo hablar, reír, llorar. Es como si Dios estuviera más cerca, porque nos entendemos” (2019).

Por lo tanto, los grupos informales no sustituyen por completo a la Iglesia institucional, sino que cumplen funciones específicas de escucha, cuidado y reconocimiento mutuo. Para Eudora, esos espacios fueron fundamentales para superar el duelo, reorganizar la vida cotidiana y encontrar apoyo emocional para la maternidad en un contexto migratorio. Su espiritualidad se construye, por lo tanto, en el entrelazamiento entre la fe, las relaciones y las prácticas concretas de cuidado, más que en la adhesión exclusiva a estructuras institucionales.

6.2 Narrativa empírica 2 — Rosa: fe, autoridad moral y redes de ayuda mutua

Rosa llegó a Alemania en 1983, después de iniciar una relación afectiva con un ciudadano alemán que conoció en el aeropuerto de Manila. A diferencia de Eudora, su trayectoria antes de la migración es urbana y profesional: Rosa trabajó como empleada bancaria en Filipinas. En Alemania, tuvo que pasar por un proceso de reinserción social y lingüística, algo común entre muchas migrantes del Sur global.

Desde sus primeros años de residencia, Rosa comenzó a asistir a cursos de lengua alemana, que se convirtieron en espacios fundamentales de socialización e intercambio entre mujeres migrantes. Fue a partir de esos encuentros —que luego se prolongaron en conversaciones informales después de la misa y en otros momentos de la vida cotidiana— que se formó un grupo de mujeres filipinas en la región de Ortenau. Aunque al principio era un grupo informal, rápidamente adquirió su propia dinámica, con reuniones regulares, momentos de oración, asesoramiento y apoyo práctico.

Rosa describe su papel no tanto como un liderazgo formal, sino más bien como una responsabilidad moral: “Las mujeres me llaman cuando tienen algún problema. A veces es con su esposo, a veces con el trabajo, a veces simplemente por soledad. Rezamos, pero también hablamos mucho” (Entrevista con Rosa, 2017). El grupo organiza visitas a personas enfermas, acompaña a las mujeres recién llegadas y, en algunas ocasiones, coordina el apoyo con sacerdotes locales o filipinos invitados para celebraciones específicas.

Al referirse a la Iglesia institucional, Rosa no expresa rechazo, sino selectividad: “La Iglesia alemana sí ayuda. Tiene sacerdotes buenos, abiertos. Pero no siempre entienden nuestra cultura, nuestra forma de vivir la fe” (2017). Siempre que es posible, el grupo asiste a misas celebradas por sacerdotes filipinos en las ciudades más grandes, especialmente en fechas importantes del calendario religioso.

Para Rosa, la dimensión colectiva es fundamental: “Si me quedara solo en casa, con mi esposo, creo que me deprimiría. El grupo es como una familia. Podemos hablar nuestra lengua, reírnos, rezar a nuestra manera” (2017). Esta afirmación pone de manifiesto que la pertenencia es a la vez religiosa y étnica, sin que una dimensión se reduzca a la otra.

La trayectoria de Rosa muestra cómo la espiritualidad también puede adquirir una dimensión organizativa y normativa, al estructurar redes de ayuda mutua y dar sentido a las acciones cotidianas. Su práctica no se limita a la creencia individual, sino que implica coordinación, mediación de conflictos y la creación de vínculos duraderos. En este sentido, su experiencia cuestiona las oposiciones rígidas entre la religiosidad institucional y las prácticas informales, revelando formas híbridas y negociadas de vivir la fe en un contexto migratorio.

Su trayectoria ilustra cómo se puede entender la agencia espiritual a partir de tres dimensiones interrelacionadas:

1. Subjetiva: reconstrucción emocional ante las rupturas que conlleva la migración, utilizando la fe como fuente de resiliencia;
2. Relacional: vínculos de confianza y reciprocidad entre mujeres, basados en el intercambio espiritual y el apoyo mutuo;
3. Organizacional: formación de grupos, gestión de reuniones, movilización de recursos y creación de redes de atención.

La importancia del grupo se refleja con fuerza en las palabras de Rosa: “Creo que tal vez me sentiría muy deprimida o algo así. La vida sería monótona, solo con mi esposo, hablando de cualquier cosa...”, confiesa, para luego agregar: “Este grupo es como nuestra familia. [...] Sí, es importante. Podemos hablar nuestro idioma, conversar entre nosotras” (Entrevista con Rosa, 2017). Sus palabras ponen de manifiesto cómo la religiosidad vivida se entrelaza con el cuidado, el sentido de pertenencia y la posibilidad de compartir afectos y experiencias en un espacio seguro.

Estas prácticas construyen una espiritualidad contextualizada, que articula la fe y la vida, el sentido de pertenencia y la autonomía, el cuidado y la resistencia. Tal como propone Constable (2009), es en las zonas ambiguas entre la sumisión y la reinención donde se produce la agencia del migrante. Al analizar estas áreas desde la perspectiva de la espiritualidad, este artículo busca replantear el lugar que ocupa la fe en las migraciones, desplazando el enfoque de los dogmas hacia los vínculos y de la religión institucional hacia la espiritualidad vivida en la vida cotidiana. Se trata, por lo tanto, de entender la fe no solo como una creencia, sino como una práctica relacional que sustenta y transforma la experiencia migratoria.

6.3 Narrativa empírica 3 — Sompaguita: circulación, sociabilidad y marco institucional

Sompaguita llegó a Alemania por primera vez a principios de la década de 1990, cuando aún era joven, en un contexto de movilidad marcado por sucesivos traslados y redes familiares ya establecidas. Su hermana mayor había migrado al extranjero en la década de 1980, tras casarse con un ciudadano alemán, lo que le abrió una primera vía de apoyo para su integración en el país. Sompaguita permaneció allí por un tiempo limitado y luego regresó a Filipinas, donde enfrentó dificultades económicas. A mediados de la década de 2000, decidió emigrar nuevamente a Alemania, esta vez con el apoyo más directo de su hermana: “Primero vine como *au pair* para trabajar en una familia de abogados, luego regresé a Filipinas. No fue fácil económicamente, así que decidí intentarlo de nuevo. Mi hermana ya estaba aquí, eso me ayudó” (Entrevista con Sompaguita, 2019).

A diferencia de Eudora y Rosa, su trayectoria migratoria no está marcada por una experiencia prolongada de precariedad extrema o aislamiento social. Actualmente, Sompaguita trabaja a tiempo parcial en una pequeña fábrica en la región de Ortenau y mantiene una intensa circulación transnacional. Es dueña de un restaurante en Filipinas, cuya administración supervisa a distancia con el apoyo de su madre. Esta situación le brinda una relativa autonomía

económica y una situación migratoria menos vulnerable: “Siempre estoy un poco aquí y un poco allá. El restaurante está ahí, mi mamá se encarga del día a día y yo lo sigo todo desde lejos” (2019).

En Alemania, Sampaguita participa en algunos espacios comunitarios frecuentados por migrantes filipinos. Entre ellos, destaca un grupo organizado por un sacerdote filipino estrechamente vinculado a la Iglesia católica institucional y a iniciativas relacionadas con la embajada filipina. Las reuniones suelen celebrarse en parroquias o salones comunitarios y combinan momentos religiosos con actividades sociales. Después de la misa —celebrada en *tagalog* o en inglés—, es común que los participantes se queden para almuerzos colectivos, asados, fiestas o eventos conmemorativos relacionados con las fechas nacionales filipinas. En la organización de estas actividades participan el sacerdote, algunos líderes comunitarios y asociaciones cercanas a la embajada.

Sampaguita también asiste, de manera más esporádica, a grupos informales organizados por mujeres filipinas en casas particulares. Su presencia en estos diferentes espacios revela una lógica de circulación más que de pertenencia exclusiva. Al hablar de su participación, ella relativiza explícitamente la importancia central de la fe: “Para mí, no se trata tanto de la religión. Voy más que nada para encontrarme con la gente, conversar, pasar el rato. Quedarme sola en casa es peor” (2019). La oración y la misa forman parte del encuentro, pero no son su principal motivo: “Oramos, claro, pero después comemos, conversamos, nos reímos. Es más bien eso lo que me hace ir” (2019).

En la narrativa de Sampaguita, la Iglesia institucional aparece menos como un espacio de transformación subjetiva y más como un marco organizativo legítimo. El grupo vinculado al sacerdote filipino es valorado por su estructura, su regularidad y su reconocimiento oficial: “Con el sacerdote todo está más organizado. Cuenta con el apoyo de la iglesia y, a veces, de la embajada. Da la sensación de que todo está en orden, de que es algo serio” (2019). Este marco ofrece seguridad simbólica y logística, lo que facilita la interacción social y la participación en eventos comunitarios de gran alcance.

Su experiencia pone de manifiesto, por lo tanto, una tercera

forma de relación con la espiritualidad en el contexto migratorio. Para Sampaguita, la religión funciona sobre todo como una infraestructura social que permite socializar, moverse entre distintos espacios y mantener vínculos étnicos en un contexto marcado por la movilidad y la autonomía relativa. La fe está presente como referencia cultural y ritual, pero ocupa un lugar secundario frente a las dimensiones de la convivencia, el ocio y el sentido de pertenencia a la comunidad.

La trayectoria de Sampaguita amplía el espectro analítico del artículo al mostrar que la espiritualidad situada no se expresa únicamente como un recurso de cuidado o de reconstrucción subjetiva, sino también como un dispositivo de sociabilidad y de anclaje institucional. Su caso pone de manifiesto que la relación con los espacios religiosos puede ser más instrumental e intermitente, sin que ello implique la ausencia de vínculos comunitarios ni un alejamiento total del marco religioso. Por el contrario, incluso cuando la fe no ocupa un lugar central, la religión sigue siendo un lenguaje legítimo de encuentro, intercambio y pertenencia en el contexto migratorio filipino en Alemania.

7 Análisis crítico: espiritualidad, agencia y etnicidad

Las tres narrativas empíricas presentadas —Eudora, Rosa y Sampaguita— permiten comprender la agencia espiritual en el contexto migratorio como un fenómeno plural, relacional y situado, que se manifiesta de formas diferentes según las trayectorias, las posiciones sociales y los modos de inserción migratoria. Lejos de constituir un modelo único de religiosidad, estas experiencias revelan formas distintas, aunque interrelacionadas, de poner en práctica la espiritualidad en la vida cotidiana.

La trayectoria de Rosa ilustra de manera particularmente clara cómo se puede entender la agencia espiritual a partir de tres dimensiones interrelacionadas. En primer lugar, una dimensión subjetiva, marcada por la reconstrucción emocional ante las rupturas que implica la migración, en la que la fe se utiliza como fuente de resiliencia. En segundo lugar, una dimensión relacional,

sustentada por lazos de confianza y reciprocidad entre las mujeres, basados en el intercambio espiritual, la escucha y el apoyo mutuo. Por último, una dimensión organizativa, que implica la formación de grupos, la gestión de reuniones, la movilización de recursos y la creación de redes de apoyo en la vida cotidiana de los migrantes.

La importancia de estos espacios queda claramente reflejada en las propias palabras de Rosa: “Creo que tal vez me pondría muy deprimida o algo así. La vida sería monótona, solo con mi esposo, hablando de cualquier cosa...”, confiesa, y luego agrega: “Este grupo es como nuestra familia. [...] Sí, es importante. Podemos hablar nuestra lengua, conversar entre nosotras” (Entrevista con Rosa, 2017). Sus palabras ponen de manifiesto cómo la religiosidad vivida se entrelaza con el cuidado, el sentido de pertenencia y la posibilidad de compartir afectos y experiencias en un espacio que se percibe como seguro.

En el caso de Eudora, la espiritualidad se presenta sobre todo como un recurso de reconstrucción subjetiva, que se utiliza para superar el duelo, la soledad y la precariedad material. Para ella, los grupos informales de oración desempeñan un papel fundamental en el apoyo emocional y la reorganización de la vida cotidiana, especialmente en el contexto de la maternidad en solitario en una situación migratoria. La fe se manifiesta menos como una adhesión institucional y más como una práctica relacional, basada en gestos concretos de escucha, compartir y cuidado mutuo.

La trayectoria de Sampaguita, por su parte, amplía el espectro analítico al poner de manifiesto una tercera forma de relación con la espiritualidad. A diferencia de Eudora y Rosa, su participación en los grupos religiosos no se centra principalmente en la búsqueda de apoyo espiritual o en la reconstrucción subjetiva, sino en la sociabilidad, la circulación entre espacios y el marco institucional que ofrece la Iglesia. En su caso, la fe ocupa un lugar secundario, mientras que la Iglesia institucional —a través de sacerdotes filipinos e iniciativas vinculadas a la embajada— funciona sobre todo como una infraestructura social legítima, que permite mantener vínculos étnicos, participar en eventos comunitarios y sustentar una vida migratoria marcada por la movilidad y la autonomía relativa.

En conjunto, estas narrativas muestran que la espiritualidad

no se reduce a la creencia individual ni puede entenderse como un simple sustituto de las instituciones religiosas. Por el contrario, se manifiesta como una práctica relacional, capaz de articular el cuidado, el sentido de pertenencia, la organización colectiva y, en algunos casos, la sociabilidad y la circulación transnacional. Se trata, por lo tanto, de formas de religiosidad vivida que se sitúan en un *continuum*, en el que la fe puede asumir un papel central de diversa intensidad sin desaparecer como referencia simbólica y práctica.

La dimensión étnica es, sin duda, fundamental en la formación de estos grupos, ya que la lengua compartida, las referencias culturales comunes y las trayectorias migratorias similares favorecen la creación de vínculos de confianza. Sin embargo, los datos empíricos sugieren que la etnicidad, por sí sola, no explica la importancia central de estos espacios en la vida de las participantes. En algunos casos, como el de Sampaguita, el marco religioso funciona sobre todo como infraestructura de sociabilidad étnica y de circulación comunitaria; en otros, como en los de Eudora y Rosa, los repertorios explícitamente religiosos actúan como gramática moral del cuidado, la agencia y la reorganización subjetiva.

Estas prácticas conforman lo que aquí proponemos llamar espiritualidad situada, que articula la fe y la vida, el sentido de pertenencia y la autonomía, el cuidado y la resistencia. Al analizar estas áreas desde la perspectiva de la espiritualidad, este artículo busca replantear el lugar que ocupa la fe en las migraciones, desplazando el enfoque de los dogmas hacia los vínculos y de la religión institucional hacia la espiritualidad vivida en la vida cotidiana.

Es a partir de esta articulación entre la fe, los vínculos sociales y las prácticas concretas que definimos el concepto de espiritualización situada, entendida no como una interiorización abstracta de la religión, sino como un proceso relacional y contextualizado de reconfiguración de la práctica religiosa en contextos migratorios, en el que se entrelazan los afectos, el cuidado mutuo, las redes de apoyo y las referencias institucionales. Esta espiritualización situada pone de manifiesto agencias espirituales arraigadas y negociadas, lo que exige una lectura profunda y empíricamente situada de la religión en situación de migración.

En otras palabras, lo que llamamos espiritualización situada no es una creencia privatizada, sino la reconstrucción social de la fe como infraestructura de cuidado y pertenencia en condiciones migratorias concretas.

Consideraciones finales

Las trayectorias de las mujeres migrantes filipinas en Alemania revelan formas específicas y situadas de movilizar la espiritualidad ante las rupturas y los desafíos que impone la migración. Lejos de ser una simple reproducción de patrones religiosos heredados o de limitarse a prácticas devocionales individuales, la espiritualidad que se observa en los grupos informales organizados por estas mujeres se perfila como un recurso activo de cuidado, de reorganización subjetiva y de construcción colectiva de un sentido de pertenencia.

En este artículo, hemos propuesto los conceptos de agencia espiritual y, de manera original, de espiritualización situada para comprender la relación entre fe, reciprocidad y resistencia en contextos migratorios. Inspirados por autoras como Ammerman, Constable, Payet y Laforgue, desplazamos el enfoque de las estructuras eclesíásticas formales hacia las prácticas cotidianas de la fe, destacando sus dimensiones relacionales, situadas y organizativas. La espiritualización situada describe formas de religiosidad que, en contextos de migración, entrelazan el cuidado mutuo, los vínculos afectivos y la reconfiguración subjetiva en espacios informales e híbridos, constituyendo una manifestación concreta y plural de la agencia espiritual.

Las historias de Eudora, Rosa y Sampaguita ilustran la diversidad de estas experiencias. Estas muestran que la espiritualidad migrante no se deja definir por oposiciones rígidas —como institucional o informal, clerical o laica—, sino que se construye en espacios de mediación y negociación, en los que las prácticas de cuidado, la organización cotidiana y la pertenencia religiosa se articulan de diversas maneras.

Desde un punto de vista analítico, la incorporación de la espiritualidad como una dimensión legítima de la vida migratoria permite enriquecer los estudios sobre la agencia, el cuidado y la

subjetivación en contextos de movilidad. El material empírico pone de manifiesto, en particular, cómo las prácticas de cuidado —escuchar, el apoyo mutuo, el intercambio y la organización colectiva— pueden constituir formas situadas de resistencia, que a menudo quedan invisibilizadas por los análisis centrados exclusivamente en la institucionalidad religiosa.

Desde el punto de vista institucional, los resultados también sugieren la importancia de que las religiones establecidas reconozcan, valoren y apoyen esas experiencias espirituales que se desarrollan al margen de sus estructuras formales. Lejos de representar una fragilidad o un alejamiento de la pertenencia religiosa, estas prácticas constituyen recursos comunitarios y espirituales vivos, ya vinculados —aunque de manera desigual— a referencias pastorales y sacramentales. Su fortalecimiento depende menos de procesos de encorsetamiento o normalización que del reconocimiento de su autonomía relativa y de su función central en el sustento de la vida migratoria.

Por último, este artículo es una invitación a escuchar: a escuchar las palabras, los gestos y las prácticas espirituales que marcan la vida de las mujeres migrantes. Escucharlas es reconocer formas concretas de agencia espiritual que, en la vida cotidiana, sustentan el cuidado, el sentido de pertenencia y la resistencia en contextos de movilidad global.

Referencias bibliográficas

ALEMANHA. Bundesagentur für Arbeit; DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR INTERNATIONALE ZUSAMMENARBEIT (GIZ). Triple Win Programme: Fair recruitment of nurses for Germany. Disponible en: <<https://triple-win-programm.de/en/>>. Acceso en: 03.07.2025.

AMMERMAN, Nancy T. **Sacred Stories, Spiritual Tribes**: Finding Religion in Everyday Life. Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____. 2013 Paul Hanly Furfey Lecture: Finding Religion in Everyday Life. **Sociology of Religion**, v. 75, n. 2, p. 189–207, 2014. DOI: 10.1093/socrel/sru013

BERTAUX, Daniel. **Le récit de vie**: l'enquête et ses méthodes. 3. ed. Paris: Armand Colin, 2010.

BLANES, Ruy; SARRÓ, Ramon. **The social life of spirits**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Science de la science et réflexivité**. Paris: Raisons d'Agir, 2001.

CHAMBERLAYNE, Prue; BORNAT, Joanna; WENGRAF, Tom (orgs.). **The Turn to Biographical Methods in Social Science**: Comparative Issues and Examples. London: Routledge, 2000.

CONSTABLE, Nicole. The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor. **Annual Review of Anthropology**, v. 38, p. 49–64, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.37.081407.085133>

DAVIE, Grace. **Religion in Britain since 1945**: believing without belonging. Oxford: Blackwell, 1994.

DEBELE, Serawit. Waiting as a site of subject formation: examining collective prayers by Ethiopian asylum seekers in Germany. **Critical African Studies**, v. 12, n. 1, p. 52–64, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1080/21681392.2019.1697311>

DIEHL, Claudia; KOENIG, Matthias. God can Wait: Polish and Turkish new immigrants in Germany between early adaptation and religious reorganization. **International Migration**, v. 51, n. 3, p. 8–22, 2013. (También publicado como NORFACE Migration Discussion Paper n. 2013-04). DOI: <https://doi.org/10.1111/imig.12093>

FRESNOZA-FLOT, Asuncion. Migration, Family Arrangement, and Gender Roles: The Experiences of Filipino Women in France. **Journal of Marriage and Family**, v. 75, n. 5, p. 1310–1325, 2013.

FURSETH, Inger; REPSTAD, Pål (orgs.). **An introduction to the sociology of religion**: classical and contemporary perspectives. 2. ed. London: Routledge, 2024.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988.

HARDILLO-WERNING, Maria Lourdes. The Filipino women migrants in Germany. In: HØGSHOLM, F. Mongaya (org.). **In De Olde Worlde**: views of Filipino migrants in Europe. Quezon City: Philippine Social Science Council, 2007, p. 270-282.

HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette. **God's Heart Has No Borders: How Religious Activists Are Working for Immigrant Rights**. Berkeley: University of California Press, 2008.

LAUSER, Andrea. **Ein guter Mann ist harte Arbeit: eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen**. Bielefeld: transcript Verlag, 2006.

LEVITT, Peggy. **The transnational villagers**. Berkeley: University of California Press, 2001.

_____. **God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape**. New York: The New Press, 2007.

MARIZ, Cecília Loreto. **Coping with poverty: Pentecostals and Christian base communities in Brazil**. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

MATSUE, Regina Yoshie. "Sentir-se em casa longe de casa": vulnerabilidade, religiosidade e apoio social entre os migrantes brasileiros no Japão. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, n. 11, p. 3817–3826, 2018.

MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (orgs.). **Religion, media, and the public sphere**. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

PARREÑAS, Rhacel Salazar. **Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes**. Stanford: Stanford University Press, 2005.

PARKER GUMUCIO, Cristián. **Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista**. México/Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1996.

PAYET, Jean-Paul; GIULIANI, Frédéric; LAFORGUE, Daniel (dirs.). **La voix des acteurs faibles: de l'indignité à la reconnaissance**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

PLESS, Steffen; TROMP, Paul; HOUTMAN, Dick. 'Believing without Belonging' in Twenty European Countries (1981–2008): Deinstitutionalization of Christianity or Spiritualization of Religion? **Review of Religious Research**, v. 62, n. 4, p. 509–531, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13644-020-00432-z>

SCHÜTZ, Alfred. **El problema de la realidad social**. 3. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

SHINOZAKI, Kyoko. **Migrant Citizenship from Below: Family, Domestic Work and Social Activism in Irregular Migration**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2015.

_____. Migrant Women's Transnational Relationships: The Tensions Between Structural Constraints and Agency. **Sociology**, v. 49, n. 1, p. 56–73, 2015.

STATISTISCHES BUNDESAMT (Destatis). **Philippinen: Statistisches Länderprofil**. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 28 jul. 2023. Disponibile en: <<https://www.destatis.de/DE/Themen/Laender-Regionen/Internationales/Laenderprofile/philippinen.html>>. Acceso en: 03.07.2025.

TEMPLE, Bogusia; YOUNG, Aisha. Qualitative research and translation dilemmas. **Qualitative Research**, Manchester, v. 4, n. 2, p. 161–178, maio 2004. Disponibile en: <<https://research.manchester.ac.uk/en/publications/qualitative-research-and-translation-dilemmas-2>>. Acceso en: 03.07.2025.

TWEED, Thomas A. **Our lady of the exile**: diasporic religion at a Cuban Catholic shrine in Miami. New York: Oxford University Press, 1997.

VERTOVEC, Steven. **Transnationalism**. London: Routledge, 2009.

9



DISCURSOS DE ODIO Y MOVILIDAD HUMANA: Hacia una Teología de la Acogida

Elena Romero Enríquez¹

Introducción: *La Movilidad Humana como Desafío Pastoral Contemporáneo*

La movilidad humana se ha convertido en uno de los rasgos estructurales de la globalización, capaz de redefinir no solo mapas demográficos sino el pulso mismo de las sociedades. En los últimos años la cuestión migratoria ha adquirido gran relevancia, los debates en torno a este fenómeno asumen diferentes ejes como puede ser: el impacto económico vs. la carga social (saturación de servicios públicos, acceso a la vivienda, etc.); la seguridad y las fronteras (el control de las migraciones irregulares muy unido al discurso antiinmigración); la integración y la cultura (políticas de inclusión, modelos de integración social, etc.); entre otros. Ante este panorama de “preocupación” es interesante observar algunos datos como los ofrecidos por FRONTEX² en el que se indican que

¹ Licenciada en Ciencias Religiosas. Magister en Dirección y Gestión de Centros Educativos por la Universidad de Deusto. Posgrado en Gestión y Medición del impacto social por la Universidad Comillas. Consultora Pedagógica en EDELVIVES.

² Es la agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas. Puede accederse a los datos mencionados en: <https://www.frontex.europa.eu/>

los cruces irregulares de fronteras en las fronteras exteriores de la UE disminuyeron en más de una cuarta parte, es decir, el 26% en 2025. Esta fotografía confirma lo que el informe de la OIM precisaba sobre el número de personas que se mueven por el mundo, tan solo el 3.6% de la población mundial es migrante internacional (OIM, 2025), lo que lleva a confirmar que, en su mayoría, las personas permanecen en sus países de origen.

Aun así, la mirada sobre el fenómeno migratorio se distorsiona cada vez más, impulsada por diferentes intereses. No se trata solo de un aumento o descenso cuantitativo de personas que cruzan fronteras, sino que se debe y puede hablar de un fenómeno complejo, que impacta al modo en que se están construyendo las comunidades de fe, los espacios civiles y las narrativas sobre el “otro” en nuestras sociedades. Conlleva, por tanto, una reconfiguración de territorios, identidades y sentido de pertenencia, tanto a nivel social como religioso.

Desde una perspectiva pastoral, el fenómeno de la migración introduce tensiones a diferentes niveles: en la experiencia de las personas migrantes, expuestas al desarraigo, la precariedad jurídico-laboral, la soledad y/o violencia simbólica; en las comunidades de origen donde la salida de sus miembros se vive como una pérdida y, a veces, como una oportunidad; y, en las comunidades de acogida, que se ven interpeladas por la presencia de otras lenguas, maneras de ver el mundo, experiencias históricas y ritos diferentes. En estos niveles, la dimensión religiosa se mezcla con cuestiones políticas, económicas y culturales, originando procesos de cambio que se expresan en nuevas formas de pertenencia, hibridación de prácticas y resignificación de símbolos o expresiones religiosas (Ameigeiras, 2022).

La pastoral de la movilidad humana³ está llamada a una reorientación en la línea del papa Francisco, a pasar de una lógica principalmente asistencial o administrativa a una propuesta más

³ Se recomienda una lectura de la Exhortación Pastoral publicada por la Conferencia Episcopal Española “Comunidades acogedoras y misioneras. Identidades y marco de la pastoral con migrantes”. Disponible en: <https://www.conferenciaepiscopal.es/presentacion-exhortacion-pastoral-comunidades-acogedoras-y-misioneras-identidad-y-marco-de-la-pastoral-con-migrantes/>

integral, capaz de articular el acompañamiento humano-espiritual, la defensa de derechos, la mediación intercultural y la construcción de espacios comunitarios (CEE, 2024). La pregunta de fondo es cómo dejarse evangelizar por esta realidad y acoger su mensaje de fraternidad universal, reconociendo a las mismas personas migrantes como lugar teológico para que permita a la Iglesia repensar su misión.

1 Los Discursos de Odio: amenaza al encuentro intercultural

1.1 Construcción sociocultural del odio hacia las personas migrantes

Los discursos de odio no emergen de forma espontánea. En la actualidad la construcción de este discurso no es accidental sino más bien una estrategia política definida, deliberada y legitimada desde las estructuras de poder que les permite no solo justificar intervenciones, sino también consolidar fanatismos (Sierra, 2017). Los discursos del odio se articulan a partir de algunos mecanismos: psicológicos, retóricos y sociales muy bien interconectados.

Siguiendo a Sierra (2017) acordamos que los discursos del odio se articulan: *Primero*: a través del desarrollo de una lógica binaria, por ejemplo: amigo/enemigo, nosotros/ellos, bien/mal que nos llevan por las sendas de los bandos irreconciliables. Así, se construye la figura de un “enemigo” al que despojo de rostro, de humanidad para convertirlo en una expresión abstracta y metafísica de todo lo malvado. Al convertir a ese enemigo en el común denominador de todos los males sociales, se logra hábilmente un consenso social negativo, de tal manera que la sociedad se une ya no por un proyecto común, sino por su odio compartido hacia ese denominado “enemigo”.

Segundo: en este proceso de construcción del discurso se convierte en elemento clave la “deshumanización del otro”. Lo hemos dicho líneas atrás, se hace necesario despojar al otro de toda característica humana, de tal manera que la sociedad no identifica ni compasión ni empatía. La vida de ese “otro” (que es el enemigo) se banaliza, convirtiendo esa eliminación en una medida a tomar,

justificada, bajo la falsa idea de seguridad y defensa.

Tercero: otro elemento que entra en juego en esta articulación peligrosa de los discursos del odio tiene que ver con la cultura de la victimización. Quien ejerce el poder se presenta como víctima de tal manera que sus acciones quedan justificadas en virtud de la liberación o de la defensa.

Cuarto: la construcción del discurso del odio utiliza lo que Sierra (2017) denomina “el travestismo” del lenguaje, en el que las palabras significan lo contrario a su definición original, así entonces, se redefinen los conceptos de justicia, terrorismo, o paz para adaptarlos a intereses políticos y al mismo tiempo ese travestismo entra en el campo de la identidad, de tal manera que la diversidad no se presenta como un elemento enriquecedor, sino como una amenaza que debe ser combatida para proteger la propia identidad, la nación.

Quinto: finalmente, el discurso del odio busca la adhesión emocional y no tanto la deliberación racional, así entonces, prima la emoción sobre la razón. Este elemento se caracteriza principalmente por la anulación del consenso y por la marginalización del derecho, de tal manera que el otro no es un sujeto legítimo y la violencia gana terreno.

Si trasladamos esta cuestión del discurso del odio hacia las personas migrantes, descubrimos rápidamente que:

- Las personas migrantes se convierten en el “extranjero enemigo”, entra en marcha la maquinaria de la lógica binaria del discurso del odio, “nosotros vs. otros”, de tal manera que el migrante encarna la figura del “enemigo”. A las personas migrantes se les ubica fuera del escenario político, del orden legal (con mayor razón si no tienen “papeles”). Ese ubicarlos fuera del escenario social y legal permite la estigmatización y la banalización de sus vidas: *“vienen a quitarnos el trabajo”, “se llevan todas las ayudas y los nacionales nos quedamos sin nada”*
- Las personas migrantes ponen en juego “la propia identidad” así entonces, la llegada de personas a los países de acogida no es leída en clave de enriquecimiento,

sino como una amenaza, como un peligro que debe ser conjurado: *“los musulmanes quieren islamizar a Europa”*

- Las personas migrantes se convierten además en siempre “sospechosas”, de ahí que deban demostrar constantemente su inocencia ante la administración y la sociedad: *“los migrantes son terroristas...”*
- Las personas migrantes serán entonces deshumanizadas. El discurso del odio activa la superioridad moral y cultural: *“son como salvajes, no tienen cultura, no se integran”*.

Los discursos del odio ejercen un impacto profundo en el fenómeno de las migraciones, transformando una realidad humana en una dimensión metafísica del mal, donde el control, la exclusión y la aniquilación simbólica se presentan como la única vía capaz de garantizar la supervivencia cultural.

De otro lado, y atendiendo a un mundo cada vez más globalizado e “interconectado”, tanto las redes sociales como la digitalización juegan un papel importante. Los discursos de odio en entornos digitales muestran un aumento significativo a nivel global (UNESCO, 2023) y se consolidan como un fenómeno que persiste y que se amplifica gracias a los algoritmos y a la desinformación. Los principales objetivos y temáticas de los discursos de odio se centran mayoritariamente en la población migrante particularmente hacia las personas del norte de África, los afrodescendientes, musulmanes, y la comunidad LGBTQ+. El género es otro elemento clave, las mujeres (sobre todo si son migrantes) son las principales víctimas de los mensajes de odio, con un alto índice de violencia sexual y misoginia. Los temas más recurrentes en redes sociales o entornos digitales tienen que ver con el racismo, la xenofobia, el antisemitismo y la islamofobia. Estos bulos son fruto de la desinformación, utilizan imágenes, memes y contenido generado con inteligencia artificial para difundir el contenido falso en torno a las personas y colectivos objetivo.

Particularmente en el contexto español, los discursos de odio circulan particularmente en redes sociales como Facebook, X, Instagram, TikTok y YouTube, estos discursos, según datos del Ministerio de Inclusión, han aumentado en más de 600.000

contenidos, en ellos predomina la deshumanización, la incitación a la violencia y la hostilidad hacia las personas migrantes (OBERAXE, 2024). El informe señala que predominan mensajes hostiles dirigidos hacia las personas del norte de África (35%), seguidas de las personas afrodescendientes (24%), inmigrantes (21%) y las personas musulmanas (20%). También destaca la hostilidad hacia niños, niñas y adolescentes no acompañados, concentrando el 5% de los mensajes comunicados. Se indica también, que en varias ocasiones se instrumentalizan episodios concretos, como la catástrofe de la DANA⁴ en Valencia, exponiendo cómo determinadas crisis son aprovechadas para alimentar el discurso del odio y criminalizar a las personas migrantes o de origen extranjero. Por otro lado, es importante indicar que, de todos esos mensajes, un 35% de ellos fueron retirados de las plataformas digitales, gracias a las denuncias y reportes de usuarios.

En este contexto, los discursos del odio dirigidos contra las personas migrantes no pueden interpretarse únicamente como un fenómeno comunicativo o sociopolítico, sino también como un desafío pastoral que interpela de manera directa a las comunidades eclesiales. En la medida en que estos discursos contribuyen a legitimar dinámicas de exclusión, estigmatización y deshumanización, la Iglesia se ve llamada a reflexionar críticamente sobre su papel en la promoción de narrativas alternativas que reconozcan la dignidad intrínseca de toda persona. Desde esta perspectiva, la pastoral de la movilidad humana adquiere una relevancia particular como ámbito eclesial orientado al acompañamiento, la defensa de los derechos y la construcción de prácticas comunitarias de acogida e inclusión.

El magisterio reciente ha subrayado reiteradamente esta responsabilidad. En particular, el pontificado del fallecido papa Francisco ha insistido en la necesidad de afrontar las migraciones desde una ética de la fraternidad y la cultura del encuentro. En la Encíclica *Fratelli tutti* (2020), Francisco advierte sobre los riesgos de los discursos que alimentan el miedo y el rechazo hacia las

⁴ La DANA (Depresión Aislada en Niveles Altos), conocida popularmente como gota fría, es una bolsa de aire frío polar aislada de la circulación general en las capas altas de la atmósfera. Al chocar con el aire cálido del Mediterráneo, genera lluvias torrenciales, tormentas intensas y vientos fuertes, provocando graves inundaciones en España, especialmente en otoño.

personas que migran, al tiempo que propone una orientación pastoral basada en los cuatro verbos: acoger, proteger, promover e integrar a las personas migrantes y refugiadas. En este marco, la confrontación de los discursos del odio aparece no sólo como una cuestión ética o social, sino como una dimensión constitutiva de la misión eclesial en sociedades marcadas por la diversidad y la movilidad humana.

1.2 Impacto en la experiencia religiosa y el tejido comunitario

El odio produce un “efecto silenciador” en las personas destinatarias de esos discursos, haciendo que, por temor a la humillación, agresión o señalamiento, huyan del espacio público, social y también eclesial. Son colocadas en la invisibilización, vulnerabilidad y desprotección. Se provoca la erosión en la participación activa de la vida comunitaria y del reconocimiento de su dignidad y sus derechos. Además, la interiorización de estos discursos puede distorsionar el autoconcepto, la autoinculpación, la desafección espiritual e, incluso, puede conducir al abandono de la creencia y práctica religiosa, especialmente cuando los discursos de odio provienen de referentes eclesiales o líderes religiosos.

Por otro lado, cuando se normalizan las narrativas de odio en las comunidades de acogida, se fractura el tejido eclesial. Así, la comunidad deja de ser signo de unidad y pasa a funcionar como reproducción de desigualdades y divisiones sociales, llegando a justificar posturas de indiferencia ante el dolor y sufrimiento de las personas migrantes y apoyando posturas políticas contrarias al Evangelio. El clima social que provocan los discursos de odio obstaculiza la construcción de proyectos compartidos.

Este proceso afecta gravemente a la acción pastoral. En primer lugar, se pone en tela de juicio la credibilidad de la Iglesia como lugar de acogida, hospitalidad y reconciliación, dificultando la creencia de ser un espacio seguro. En segundo lugar, disminuye la capacidad evangelizadora de la comunidad, ya que es incoherente desde la fe el rechazo al hermano y la falta de misericordia, haciendo que nuestro testimonio pierda fuerza profética.

2 Respuesta Magisterial: Fundamentos para una Teología de la Acogida

La respuesta del magisterio frente al fenómeno de las migraciones se configura como una auténtica teología de la acogida, enraizada en la Doctrina Social de la Iglesia y expresada a través de diversos documentos que buscan iluminar la acción pastoral ante la movilidad humana. Desde los primeros textos pontificios sobre las migraciones —entre los que destacamos la conocida Carta Magna de las migraciones: *Exsul Familia Nazarethana* de Pío XII (1952), y otros documentos marco como, por ejemplo: *De Pastoralis Migratorum Cura* (1969) e *Iglesia y Movilidad Humana* (1978) ambas de Pablo VI, se ha desarrollado una reflexión coherente sobre la importancia de la hospitalidad, la solidaridad y la defensa de la dignidad de las personas migrantes. Esta línea ha sido profundamente reforzada por el magisterio del papa Francisco, quien ha situado la acogida y la inclusión en el centro de la misión eclesial, y actualizada, en el ámbito español, mediante la Exhortación Pastoral Comunidades Acogedoras y Misioneras de la Conferencia Episcopal Española, que propone una Iglesia comprometida pastoral y estructuralmente con la inclusión de las personas migrantes y refugiadas.

2.1 Del Concilio Vaticano II a Fratelli Tutti: evolución del pensamiento católico

Un punto de inflexión en la comprensión eclesial de la relación entre la Iglesia, el mundo y la movilidad humana fue el Concilio Vaticano II, de manera especial en los documentos *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*. Ambas constituciones definen la eclesiología de la comunión como “*signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano*” (LG 1), lo que implica asumir una responsabilidad concreta en contextos marcados por la fragmentación y el rechazo al ser humano. De aquí se puede afirmar que todo discurso o práctica que sea deshumanizadora es contrario a la identidad profunda de la Iglesia como pueblo convocado de todas las naciones.

La pertenencia al Pueblo de Dios es una vocación universal, tal como se señala en LG 13: “*todos los hombres están llamados a*

formar parte del nuevo pueblo de Dios". Esta afirmación se puede traducir a implicaciones concretas dentro de la teología de la acogida: nadie queda fuera ni es excluido de la comunidad eclesial por razón de su origen, etnia, situación administrativa o cultura de procedencia. Todo lo contrario, la diversidad de lenguas y pueblos es reconocida como riqueza que anticipa el Banquete del Reino y lo hace presente en el aquí y ahora.

Después del Concilio, el Magisterio ha ido profundizando en su reflexión sobre la globalización y los nuevos rostros de la exclusión, entre ellos la migración. La Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa* (2003) de Juan Pablo II, busca responder a la crisis de valores identificada por aquella época en el viejo continente. A lo largo de los seis capítulos de este documento, el papa presenta un diagnóstico de la realidad de Europa de aquellos años, presenta el Evangelio como motor de esperanza, así como la importancia del anuncio, la celebración y el servicio propios del Evangelio de Jesucristo. El capítulo quinto es particularmente interesante para la reflexión que venimos ofreciendo. En este capítulo, entre los numerales 100 y 103, el papa aborda el desafío y la oportunidad del fenómeno migrarintegración. Según Juan Pablo II, el fenómeno de las migraciones se nos presenta como reto de solidaridad, por ello el papa polaco describe la inmigración como un desafío que pone a prueba la capacidad de Europa para la solidaridad y la acogida. La Iglesia debe responder a este desafío fomentando una "*cultura de la hospitalidad*", que vea en el inmigrante no solo a una persona necesitada, sino un signo de la vitalidad de la fe y un regalo para la comunidad.

Acto seguido, el papa introduce la cuestión de la *Dignidad humana y el equilibrio social*. Hace un llamado a las autoridades y a la sociedad para conciliar la justa preocupación por el orden y el equilibrio social con el *respeto absoluto a la dignidad de cada ser humano*. Subraya que la Iglesia debe comprometerse en la defensa de los derechos de los migrantes y sus familias, promoviendo una legislación que facilite su integración social y laboral. En esta línea, pone en el centro de la reflexión a las personas migrantes que se encuentran en *situación irregular*. El documento trata con especial delicadeza la realidad de quienes carecen de documentos. Afirmar

que, independientemente de su situación legal (administrativa), estas personas poseen *derechos fundamentales inalienables* que deben ser respetados, como el acceso a servicios básicos y un trato humano.

Reconociendo esta situación, el papa asume entonces que la Iglesia debe profundizar en la pastoral de (con) los migrantes y en el enriquecimiento eclesial, entendiendo que la presencia de nuestros hermanos y hermanas migrantes se considera una riqueza para la Iglesia local, así entonces la pastoral debe responder a este signo de los tiempos en dos vertientes: con los *católicos*, buscando su plena integración en las parroquias y permitiéndoles aportar sus propias tradiciones espirituales y con los que pertenecen a *otras denominaciones cristianas o que no son cristianos*, porque ellos son una oportunidad para el diálogo ecuménico e interreligioso, así como para un “diálogo de vida” que permita dar testimonio del Evangelio a través de la caridad y la acogida.

Esta Exhortación es muy valiosa, porque pone en el centro de la reflexión tres cuestiones de radical importancia: lo fundamental de la acogida en la Iglesia, la defensa de las personas que se encuentran en situación administrativa irregular (y que hoy son víctimas de los discursos de odio) y la reformulación de nuestras pastorales.

Ahora bien, podríamos en este apartado seguir profundizando en el legado de Juan Pablo II sobre migraciones, incluso podríamos dibujar las grandes líneas que nos heredó Benedicto XVI en esta materia; sin embargo, por cuestiones de extensión no será posible. En todo caso, no queremos abandonar este impulso magisterial, sin ofrecer una breve palabra sobre lo que ha supuesto para nuestra Iglesia la Encíclica *Fratelli tutti* publicada por Francisco en el año 2020.

Esta Encíclica presenta la fraternidad universal y la amistad social como el marco ético desde el que pensar la realidad migratoria, insistiendo en que las personas migrantes y refugiadas no pueden ser tratadas como un problema, sino como sujetos de dignidad inalienable. En los apartados dedicados a las migraciones, Francisco afirma que: las personas tienen derecho a migrar, de ahí que se debe respetar el derecho a buscar mejores condiciones

de vida en otro lugar, y al mismo tiempo señala particularmente que las personas también tienen derecho a no migrar. Para ello es necesario crear condiciones de vida digna en los países de origen.

La encíclica subraya que las migraciones exigen equilibrar la protección de los derechos de la población de acogida con la asistencia y acogida a quienes llegan. En esta línea, el Papa propone los cuatro verbos que se han vuelto centrales en la pastoral de la movilidad humana: acoger, proteger, promover e integrar.

- **Acoger y Proteger:** El verbo acoger se ha concretado en propuestas para ampliar y garantizar canales regulares y seguros de entrada, corredores humanitarios y procedimientos más en la línea de defensa de derechos, evitando que las personas que migran se vean empujadas a rutas irregulares y peligrosas. El verbo proteger ha significado reforzar garantías jurídicas, protección frente a la explotación y atención específica a menores, mujeres y víctimas de trata.
- **Promover e Integrar:** El verbo promover ha inspirado iniciativas de cooperación al desarrollo, formación, acceso a derechos básicos y apoyo a la autonomía personal y laboral de las personas migrantes, con la idea de que la respuesta no se limite a la asistencia inmediata. El verbo integrar, por su parte, ha llevado a insistir en la inclusión escolar, comunitaria y laboral, la reunificación familiar y una integración recíproca que evite tanto la asimilación forzada como la segregación.

Francisco también acentúa que la respuesta a este gran desafío contemporáneo no puede limitarse a medidas de emergencia, sino que requiere una visión de largo plazo, cooperación internacional y un concepto de “ciudadanía plena” que evite la exclusión y la discriminación. Por eso, *Fratelli tutti* entiende la migración no solo como desafío social, sino también como una oportunidad para poner en el centro la persona humana, renovar la cultura del encuentro y construir comunidades más fraternas.

2.2 León XIV: migrantes, misioneros de esperanza

En el marco del Jubileo de la Esperanza celebrado en el año 2025, el 5 de octubre el papa León XIV hizo coincidir la celebración de la 111ª Jornada de los Migrantes y Refugiados con el Jubileo del Migrante y del Mundo Misionero, bajo el lema “*Migrantes, misioneros de Esperanza*”.

El Mensaje del papa León XIV para esta celebración que la Iglesia viene celebrando desde 1914, se sitúa explícitamente en el contexto de una crisis global caracterizada por conflictos armados persistentes, desigualdades socioeconómicas estructurales y el impacto creciente del cambio climático. Estos factores, como ha señalado reiteradamente el Magisterio reciente, generan desplazamientos forzados que interpelan no solo a los Estados, sino también a la conciencia ética y teológica de la Iglesia (FT 37). Frente a este escenario, León XIV propone una comprensión de la esperanza que se distancia de toda lectura ingenua o evasiva: la esperanza cristiana no constituye una mera expectativa subjetiva, sino que se arraiga en el designio salvífico de Dios, orientado a la dignidad plena de la persona humana y a la edificación de una paz fundada en la justicia.

En esta clave, el fenómeno migratorio es interpretado como una expresión concreta del deseo de felicidad inscrito por Dios en el corazón humano. El Pontífice retoma explícitamente la enseñanza del Catecismo de la Iglesia Católica, según la cual la esperanza responde al anhelo profundo de bien y plenitud que caracteriza a la condición humana (CIC, n. 1718). Los migrantes aparecen así no solo como sujetos vulnerables, sino como testigos privilegiados de esta virtud teologal: su decisión de emprender caminos inciertos, marcados con frecuencia por el riesgo extremo y la amenaza de muerte, se presenta como una forma radical de confianza en la posibilidad de un futuro distinto. Desde esta perspectiva, la migración adquiere una densidad teológica específica, en cuanto lugar donde la esperanza se hace visible como praxis existencial.

Un segundo eje significativo del mensaje se articula en torno a la eclesiología del pueblo de Dios en camino. El Papa León XIV recupera la categoría clásica de la Iglesia como *civitas peregrina*, subrayando que la experiencia migratoria recuerda

a la comunidad cristiana su condición esencialmente itinerante (LG 48). La presencia de los migrantes previene así a la Iglesia del riesgo de absolutizar estructuras, culturas o seguridades históricas, manteniendo viva la tensión escatológica hacia la patria definitiva. La movilidad humana se convierte, en este sentido, en un signo profético que denuncia toda forma de “sedentarización eclesial” incompatible con la naturaleza misionera de la Iglesia.

Uno de los aportes teológicamente más innovadores del mensaje es la formulación explícita de la *missio migrantium*. En continuidad con la enseñanza de Pablo VI y de san Juan Pablo II sobre el carácter misionero de todo el pueblo de Dios (*Evangelii nuntiandi*, 14; *Redemptoris missio*, 71), León XIV afirma que los migrantes —especialmente aquellos que profesan la fe cristiana— no son meros destinatarios de la acción pastoral, sino auténticos agentes de evangelización. Su testimonio vital revitaliza aquellas comunidades eclesiales que, en contextos de secularización avanzada, corren el riesgo del cansancio espiritual o del repliegue identitario. Además, la vida cotidiana de los migrantes se convierte en un espacio privilegiado de diálogo interreligioso, donde el encuentro se produce no tanto a nivel doctrinal cuanto en la práctica compartida de valores fundamentales como la solidaridad, el cuidado mutuo y la apertura al trascendente.

Esta relectura teológica de la migración implica, de manera correlativa, una seria interpelación a las comunidades de acogida. El papa *exhorta a superar narrativas de miedo y exclusión*, invitando a reconocer en el migrante una verdadera bendición de Dios para la vida eclesial y social. La hospitalidad cristiana aparece aquí como una categoría teológica central, en consonancia con la tradición bíblica y patristica (Hb 13,2), y como una forma concreta de apertura a la gracia. Reconocer plenamente la dignidad de los migrantes supone no solo prestar asistencia, sino posibilitar su participación activa en la vida comunitaria y en la misión de la Iglesia, valorizando sus dones culturales y espirituales (EG 210)

Finalmente, el mensaje de la Jornada se cierra con una clara orientación escatológica, confiando a los migrantes y a quienes los acompañan a la intercesión de la Virgen María, figura paradigmática de la Iglesia peregrina. Este horizonte último sitúa la cuestión

migratoria en el marco más amplio del camino de la humanidad hacia el Reino de Dios, entendido como la patria definitiva a la que todos están llamados (GS 1). El compromiso cristiano con los migrantes se presenta así no solo como una exigencia ética o pastoral, sino como una anticipación histórica del Reino, que la Iglesia está llamada a prefigurar ya en medio de las realidades fragmentadas del mundo contemporáneo.

2.3. El llamado de los Obispos españoles: Ser Comunidades acogedoras y misioneras

La Exhortación Pastoral de la Conferencia Episcopal Española, publicada en el 2024 propone una renovación profunda en el enfoque eclesial de las migraciones al invitar a transitar de una *“pastoral para los migrantes”* a una *pastoral con las personas migradas*, entendiendo la movilidad humana no como un ámbito marginal, sino como un eje constitutivo de la vida eclesial contemporánea.

Este cambio de mirada supone reconocer la diversidad cultural como un don que enriquece la experiencia de la catolicidad y fortalece la fraternidad, integrando la pastoral de movilidad humana de manera transversal y sinodal en la pastoral de conjunto de las diócesis, de modo que impregne la liturgia, la catequesis, la pastoral familiar y la acción social.

Inspirada en el magisterio del papa Francisco, dicha pastoral se articula en torno a los cuatro verbos —acoger, proteger, promover e integrar—, orientados a una promoción humana integral que atiende tanto las dimensiones sociales como espirituales de las personas migradas, y se fundamenta en un marco ético de derechos y deberes que reconoce el derecho a no verse forzado a migrar y, cuando ello sea necesario, a hacerlo de forma segura y digna, avanzando hacia una concepción de ciudadanía mundial en la que la dignidad humana prevalece sobre las fronteras políticas.

Desde una lectura creyente de la realidad, la migración es asumida como signo de los tiempos y como clave del futuro de la Iglesia y de la sociedad, reconociendo en los migrantes una voz profética que cuestiona el individualismo y las dinámicas económicas excluyentes, al tiempo que impulsa una firme cultura

de la vida que denuncia la muerte en las fronteras y la explotación de las mafias.

En coherencia con esta visión, la exhortación propone transformar parroquias y comunidades en espacios verdaderamente acogedores y misioneros mediante la participación activa y corresponsable de las personas migradas en los organismos de decisión, la promoción de una hospitalidad de puertas abiertas que rechace tanto la exclusión como la asimilación, la formación sistemática contra prejuicios xenófobos y aporófobos, la creación de Mesas de Hospitalidad para el trabajo en red entre delegaciones y entidades eclesiales, el impulso de narrativas veraces y positivas sobre la migración, el desarrollo de proyectos solidarios interdiocesanos y el fortalecimiento del diálogo ecuménico e interreligioso como camino de convivencia, paz y bien común.

3 Caminos de Esperanza: Praxis Pastoral para la Acogida Intercultural

3.1 Pedagogía del encuentro y competencia intercultural

Si los discursos de odio se sostienen desde los prejuicios, el miedo y el desconocimiento de los demás, el primer camino de esperanza es desarrollar la auténtica pedagogía del encuentro. Esta pedagogía se sustenta en una convicción básica: el otro deja de ser visto como una amenaza cuando se pone nombre, rostro y se conoce su historia, es decir, cuando se generan espacios para la escucha y el encuentro dando paso al reconocimiento de la dignidad de toda persona.

Esta pedagogía se traduce en la creación de espacios seguros donde tanto las personas migrantes como las personas de la sociedad de acogida pueden encontrarse en igualdad, donde se pueden compartir relatos de vida, expresar temores y construir proyectos comunes. Se trata de desmontar estereotipos y prejuicios generando confianza. Estos espacios requieren acompañamiento, tiempo y paciencia.

Otro componente clave es la formación intercultural, para ello se hace necesario el desarrollo de competencias interculturales.

Las competencias interculturales⁵ pueden definirse como un conjunto articulado de conocimientos, actitudes y habilidades que posibilitan la interacción eficaz, respetuosa y contextualizada con personas y grupos pertenecientes a marcos culturales diversos. Su alcance excede el simple acervo de información sobre otras culturas, en la medida en que incorpora una disposición relacional y ética orientada al reconocimiento de la alteridad, al diálogo intercultural y a la construcción de relaciones sociales basadas en el respeto mutuo. En este sentido, constituyen una capacidad clave para la convivencia en sociedades plurales y crecientemente interdependientes.

Desde una perspectiva teórica y formativa, la competencia intercultural presupone autoconciencia cultural, entendida como la capacidad de examinar críticamente los propios marcos de referencia, valores, supuestos y sesgos interpretativos. Este componente reflexivo resulta decisivo, ya que permite identificar la influencia que la propia cultura ejerce sobre la percepción, la comunicación y la toma de decisiones. Asimismo, favorece una actitud de apertura, flexibilidad y disposición al aprendizaje frente a sistemas simbólicos, prácticas sociales y modos de vida distintos.

A ello se añade una dimensión procedimental vinculada con habilidades de interacción. Entre estas destacan la escucha activa, la observación atenta, la interpretación contextual, la adaptación comunicativa y la gestión constructiva de la ambigüedad. Tales capacidades permiten reducir malentendidos, prevenir conflictos derivados de interpretaciones etnocéntricas y promover formas de relación más simétricas y cooperativas. Por ello, la competencia intercultural no solo posee un valor comunicativo, sino también un alcance social y pedagógico de primer orden.

En términos formativos, el desarrollo de esta competencia requiere procesos sistemáticos de reflexión, análisis crítico de la diversidad y experiencias de contacto significativo con realidades culturales diversas. Su finalidad no se limita al aprendizaje de

⁵ Se recomienda la lectura del estudio Competencias Interculturales, Una propuesta emancipadora de María José Aguilar y Daniel Buraschi. Documento disponible en: https://quadernsanimacio.net/biblioteca/index_html_files/Competencias_interculturales_Una_propuesta_emancip.pdf

códigos culturales específicos, sino que apunta a la configuración de sujetos capaces de relacionarse de manera ética, competente y responsable en contextos interculturales. De este modo, la educación intercultural se presenta como un ámbito imprescindible para la construcción de comunidades más inclusivas, dialogantes y socialmente justas, también fraternas.

3.2 Construcción de narrativas alternativas y redes de solidaridad

Los discursos de odio se desvanecen desde la construcción de narrativas alternativas⁶ capaces de ofrecer una comprensión más veraz y humanizadora de la realidad. Estas narrativas, en el campo de la migración, deberían subrayar la complejidad de las trayectorias migratoria, las contribuciones que hacen a la sociedad que los recibe y las injusticias estructurales que provocan que, muchas personas, se vean obligadas a desplazarse o migrar.

La pastoral puede jugar un papel importante en esta labor, fomentando relatos que pongan voz a la vida de las personas migrantes, creando espacios para la narración comunitaria, realizando publicaciones de sus historias personales y realizando proyectos artístico-culturales. Al mismo tiempo, es fundamental crear redes de solidaridad que superen los esfuerzos aislados. La experiencia demuestra que los discursos de odio pierden poder cuando se enfrentan a alianzas entre organizaciones eclesiales, entidades sociales, movimientos que defienden los derechos humanos, instituciones educativas y actores políticos comprometidos con la dignidad humana. Estas redes pueden actuar en diferentes niveles: local (en parroquias, barrios, municipios), nacional e internacional, aprovechando las oportunidades que ofrecen las tecnologías de la comunicación para coordinar campañas de sensibilización, denunciar violaciones de derechos y visibilizar buenas prácticas de acogida. Así, la pastoral migratoria contribuye no solo a la atención directa, sino también a la transformación de las percepciones sociales que alimentan el odio.

⁶ Se recomienda la lectura del estudio publicado por la Fundación PorCausa Narrativas del Amor, sobre la relevancia y el impacto de crear nuevas narrativas en el marco de las migraciones. Disponible en: <https://porcausa.org/somos-lo-que-hacemos/narrativas-del-amor/>

3.3 La cultura del cuidado como respuesta integral

Frente a la cultura del descarte (LS 22), que alimenta los discursos de odio, el papa Francisco planteaba la cultura del cuidado (LS 231) como horizonte ético y espiritual. Este enfoque surge desde la conciencia de la profunda interdependencia entre todos los seres humanos y del reconocimiento de que el bienestar individual está intrínsecamente ligado al de los demás, con especial atención hacia los más vulnerables.

Cuando se aplica a la movilidad humana, la cultura del cuidado implica colocar a las personas migrantes en el centro de las preocupaciones pastorales, políticas y sociales. No se trata de considerarlas como simples receptores pasivos de asistencia, sino como sujetos plenos de derechos y con capacidad de protagonismo. Esto supone implementar acciones concretas para un acompañamiento integral, tales como la acogida inicial, el apoyo jurídico, el acceso a vivienda y empleo digno, la atención psicosocial, la creación de espacios para la participación comunitaria y el discernimiento vocacional.

En el ámbito pastoral, esta cultura del cuidado se traduce en comunidades donde nadie queda solo. Detrás de cada gesto visible de acogida se encuentra una sólida red organizada de personas y recursos que sostienen largos procesos, a menudo frágiles y dolorosos. La experiencia de las organizaciones eclesiales dedicadas al trabajo social y caritativo demuestra que únicamente una comunidad cohesionada —con un voluntariado preparado, equipos interdisciplinarios y en coordinación con otros servicios y entidades público-privadas— puede contrarrestar el abandono y la soledad que muchos migrantes enfrentan. La dimensión política de esta cultura también resulta fundamental. Insta a la Iglesia a alzar su voz cuando las políticas migratorias vulneran derechos fundamentales, promueven la criminalización de la solidaridad o legitiman prácticas que ponen en peligro la vida de las personas en tránsito. La promoción de corredores humanitarios, el respaldo a vías seguras y legales para la migración, así como la denuncia de los abusos en centros de detención o en las fronteras forman parte de esta misión.

Finalmente, la cultura del cuidado exige una transformación

espiritual. No basta con modificar leyes o programas; es imprescindible abrirse al clamor y a las esperanzas que expresan las personas migrantes, reconocer en ellas el rostro de Cristo y dejar que transformen nuestra percepción sobre temas como seguridad, propiedad, identidad y pertenencia. Solo así la teología de la acogida se encarna en comunidades que no solo cuidan y comparten, sino que también se dejan cuidar.

Conclusiones: Hacia una Iglesia Migrante con los Migrantes

El análisis ofrecido a lo largo de esta reflexión quiere destacar que los discursos de odio dirigidos hacia la población migrante representan uno de los retos más preocupantes para la pastoral de la movilidad humana y, en términos generales, para la credibilidad evangélica de la Iglesia en el contexto contemporáneo. Estas narrativas del odio, al representar al “otro” como una amenaza, obstaculizan las posibilidades de encuentro intercultural, deterioran el tejido comunitario y afectan profundamente la vivencia religiosa de quienes se mueven por el mundo.

Ante este desafío, el Magisterio de la Iglesia ofrece una perspectiva sólida para estructurar una teología basada en la acogida. Desde el Concilio Vaticano II, que entiende a la Iglesia como un sacramento de unidad y reconoce la vocación universal de formar parte del pueblo de Dios, hasta la encíclica *Fratelli tutti*, que condena los nacionalismos excluyentes y aboga por una fraternidad abierta a todos, se traza una línea de continuidad que insta a replantear la pastoral migratoria con enfoque de comunión, justicia y cuidado.

En diálogo con la tradición social iniciada por León XIII, el pontificado del papa Francisco aporta claves concretas para esta transformación: el enfoque en las periferias, la denuncia profética de la cultura del descarte, la defensa de una “mejor política” encaminada al bien común y los cuatro verbos —acoger, proteger, promover e integrar— que sirven como eje orientador para la acción eclesial ante la movilidad humana. Por su parte, León XIV ha dado continuidad a estas ideas, ha denunciado en diferentes ocasiones los ataques y las persecuciones a personas migrantes especialmente

impulsadas por el gobierno de D.J. Trump. Así mismo, en el mensaje de la Jornada del Migrante y del Refugiado del 2025 ha ofrecido una lectura teológica sólida sobre las migraciones en relación a la esperanza.

Todo esto demanda una profunda conversión tanto pastoral como estructural. No se trata simplemente de añadir una nueva pastoral dedicada a las migraciones entre muchas otras, sino más bien permitir que la realidad de la movilidad humana redefina la autocomprensión de la Iglesia como pueblo de Dios en camino. Una Iglesia que reconoce su propia naturaleza “migrante”, siempre en éxodo hacia el Reino, estará mejor preparada para solidarizarse con quienes cruzan fronteras geopolíticas y simbólicas.

Finalmente, hacer frente a los discursos de odio no puede reducirse a acciones políticamente correctas o a una gestión mecánica de la diversidad. Es un asunto de fidelidad al Evangelio: ante todo, creer que cada persona migrante es un hermano o hermana con una historia sagrada que, desde su vulnerabilidad y su valentía, sigue siendo un canal por donde Dios habla a la Iglesia y al mundo. Solo aquellas comunidades que se dejan interpelar por esta verdad podrán convertirse en un símbolo auténtico de esa fraternidad sin límites que proclama el Evangelio y que una teología basada en la acogida está llamada a construir y acompañar desde la perspectiva de la movilidad humana.

Referencias bibliográficas

AGUILAR, María José; BURASCHI, Daniel. **Competencias Interculturales**. Una propuesta emancipadora. Ediciones Universidad Castilla la Mancha, 2023. DOI: https://doi.org/10.18239/atenea_2023.47.00

AMEIGEIRAS, Aldo (coord.). **Religión, migración e interculturalidad**. Perspectivas desde el Gran Buenos Aires. Ediciones UNGS, 2022. Disponible en: https://www.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/pdfs_ediciones/Religi%C3%B3n,_migraci%C3%B3n_e_interculturalidad-completo.pdf

CECCHINI MURÚA, Bianca; MARTÍN VARELA, Milagros. Los discursos de odio como estrategia de las nuevas derechas: una aproximación a los límites de la libertad de expresión en el entorno digital. **Dixit**, v. 38, e4023, 2024. DOI: <https://doi.org/10.22235/d.v38.4023>.

CEE. **Exhortación Pastoral Comunidades acogedoras y misioneras**. Identidad y marco de la pastoral con migrantes. 2024. Disponible en: <https://www.conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2024/05/Exhortacion-pastoral-Comunidades-acogedoras-y-misioneras.-Identidad-y-marco-de-la-pastoral-con-migrantes.pdf>

FINOTELLI, Claudia; RINKEN, Sebastian. La realidad migratoria española y su gestión: hechos y percepciones. **Estudios sobre la Economía Española**. FEDEA, 2025. DOI: <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.36486.08001>

FRANCISCO. **Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium (EG)**. 2013. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

_____. **Carta Encíclica Fratelli Tutti (FT)**. Sobre la fraternidad y amistad social. 2020. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

_____. **Carta encíclica Laudato si' (LS)**. Sobre el cuidado de la casa común. 2015. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

FRONTEX. **Datos sobre irregularidad**. Disponible en: <https://www.frontex.europa.eu>

Iglesia Católica. **Concilio Vaticano II**. Documentos completos. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

_____. **Catecismo de la Iglesia Católica (CIC)**. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

JUAN PABLO II. **Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in Europa**. 2003. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html

_____. **Carta Encíclica Redemptoris Missio (RMi)**. Sobre la permanente validez del mandato misionero. 1990. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html

LEÓN XIV. **Mensaje de la 111ª Jornada del Migrante y del Refugiado.** Migrantes, misioneros de esperanza. 2025. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/messages/migration/documents/20250725-world-migrants-day-2025.html>

OBERAXE. **Informe de monitorización del discurso de odio en redes sociales 2024.** 2025. Disponible en: https://www.inclusion.gob.es/documents/6602794/7031492/Monitorizacion-discurso-del-odio_2024_def+acc.pdf/312a720a-2fbd-5247-0fd0-3bd3a2fc8ed4?t=1758535468956

OIM. **Informe sobre las migraciones en el mundo.** 2025. Disponible en: <https://worldmigrationreport.iom.int/es>

PABLO VI. **Pastoralis Migratorum Cura.** 1969. Disponible en: https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690815_pastoralis-migratorum-cura.html

_____. **Evangelii nuntiandi (EN).** 1975. Disponible en: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

Pío XII. **Exhortación Apostólica Exsul Familia Nazarethana.** 1952. Disponible en: https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19520801_exsul-familia.html

SIERRA, Ángela. Los discursos del odio. **Cuadernos del Ateneo**, n. 24, p. 5-17, 2017. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2604988>

UNESCO. **Los discursos del odio.** 2023. Disponible en: <https://www.unesco.org/es/countering-hate-speech>

PERFIL DE AUTORAS Y AUTORES

Alexandre de Jesus dos Prazeres es doctor en Sociología por la Universidad Federal de Sergipe (UFS), tiene una maestría en Ciencias de la Religión y una licenciatura en Teología por la Universidad Católica de Pernambuco (UNICAP), y es licenciado en Sociología por el Centro Universitario Internacional (UNINTER). Actualmente es becario del Programa Institucional de Posdoctorado (PIPD/CAPES) y del Programa de Posgrado en Sociología (PPGS/UFS), y profesor en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión (PPGCR/UFS).

Davi de Carvalho Malheiros es doctor en Sociología por la Universidad de Estrasburgo (Francia) e investigador asociado al Laboratoire Interdisciplinaire en Études Culturelles (LINCS) (CNRS, Universidad de Estrasburgo). Realiza investigaciones en las áreas de migraciones internacionales, trabajo, cuidado, género y desigualdades sociales, con un enfoque en las trayectorias de las mujeres filipinas en Europa. Sus trabajos abordan las relaciones entre la movilidad, la reproducción social, el envejecimiento y las solidaridades transnacionales, dando prioridad a los métodos cualitativos y etnográficos. Es autor de artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y participa en proyectos y redes de investigación sobre migraciones y cuidado.

Elena Romero Enríquez se formó como maestra de Educación Infantil en la Universidad de Granada. Hizo el Grado en Ciencias Religiosas por la Universidad Vicente Ferré de Valencia. Cursó el Máster en Dirección y Gestión de Centros Educativos en la Universidad de Deusto. Finalizó el postgrado en Medición y Gestión del Impacto Social de la Universidad de Comillas. Tiene experiencia de más de 15 años como docente en las etapas de infantil, primaria, ESO y Bachillerato, sobre todo como tutora y profesora de Religión. Además, ha sido miembro de equipos directivos y de pastoral, siendo coordinadora de esta área. Impulsó proyectos de Pastoral Juvenil. Actualmente, trabaja en Fundación Edelvives como consultora pedagógico-pastoral dentro de Gestión Educativa Institucional. Acompaña, junto con el equipo de consultoría, a Instituciones en el desarrollo de planes estratégicos y de formación.

Génesis Sandoval Mondaca Socióloga por la Universidad de Chile, Magíster en Métodos para la Investigación Social y Diplomada en Ética de la Investigación. Actualmente coordina el Comité Ético Científico en Ciencias Sociales, Artes y Humanidades de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Cuenta con experiencia en investigación social, evaluación ética de proyectos y gestión de iniciativas sociales. Ha participado en proyectos FONDECYT y desarrollado investigaciones sobre religión, migración e integración social, con publicaciones científicas y participación en congresos nacionales e internacionales.

Jennifer Victoria Gómez Torres es Doctora en Migraciones Internacionales y Cooperación al desarrollo por la Universidad Comillas. Máster en Trabajo Social por la Catholic University of Applied Sciences, Alemania. Máster en Formación del Profesorado, especialidad Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas. Teóloga por la Pontificia Universidad Javeriana. Ha participado en diferentes investigaciones sobre migraciones, hospitalidad, y exclusión social. Hace parte del Equipo de Inclusión de Cáritas Española. Es Profesora del Máster de Doctrina Social de la Iglesia de la Fundación Pablo VI – Universidad de Salamanca y también Profesora del Instituto de Teología Pastoral de Madrid. Investigadora colaboradora de la Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro de la Universidad Comillas.

Juan Esteban Santamaría Rodríguez Profesor. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

Luiz Alexandre Solano Rossi es un biblista laico y profesor en la Maestría y el Doctorado en Teología de la PUCPR. Tiene una maestría en teología del ISEDET (Buenos Aires), un doctorado en Ciencias de la Religión (UMESP), un posdoctorado en Historia Antigua (UNICAMP) y un posdoctorado en Teología (Fuller Theological Seminary). Cuenta con más de 120 libros publicados en Brasil y en el extranjero. Correo electrónico: luizalexanderrossi@yahoo.com.br

Roberto Marinucci. Mestre em Missiologia. Vice-diretor do CSEM e editor-chefe da Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana (REMHU).

Rodolfo José Lourenço. Licenciatura en Letras (portugués, inglés y sus respectivas literaturas), UNISA, 2010. Licenciatura en Teología, PUC Minas, 2015. Especialización en Revisión de Textos, PUC Minas, 2017. Maestría (2018) y Doctorado (2023) en Teología Bíblica por la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE). Profesor de exégesis y teología bíblicas en el curso de Teología del IFTDJ y miembro del cuerpo docente permanente del Programa de Posgrado Profesional en Teología Práctica, ambos en la PUC Minas. Actualmente, desarrolla investigaciones en el área de los

libros proféticos, históricos y sapienciales, los evangelios sinópticos y la formación de los jóvenes en Brasil.

Victor Hugo de Oliveira Marques es reverendo de la Iglesia Episcopal Anglicana de Brasil, oblato de la Orden Episcopal Anglicana de San Benito y doctor en Desarrollo Local (UCDB). Es coordinador y profesor de la licenciatura en Filosofía, Teología y Derecho de la UCDB. Investigador del LABEC y miembro de la Asociación Brasileña de Filosofía de la Religión y de la Fellowship of Anglican Scholars of Theology.



CSEM

**Centro Scalabriniano
de Estudos Migratórios**



@csembrasil



@csembrasil



CSEM



**Conferência Latinoamericana
de Religiosos**



@clar_vc



CLAR



CLAR