

# RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN  
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 63

**Por un mundo sin muros**  
*Biblia y Migración*



QUITO, ECUADOR

2009/2





---

# Contenido

NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>Presentación</i>	5
CLÁUDIO CARVALHAES. <i>Un mundo sin muros</i>	9
SANDRO GALLAZZI. <i>Mi padre era un arameo migrante</i>	20
GRUPO DE INVESTIGACIÓN BÍBLICA USS. <i>El hambre que lleva a la migración</i>	32
LILIA DIAS MARIANO. <i>La ley y los “fuera-de-la-ley”. Los encuentros y desencuentros entre la ley y los migrantes en el antiguo Israel</i>	45
MARICEL MENA LÓPEZ. <i>Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces</i>	54
MARIA ANTÔNIA MARQUES. <i>Los caminos de sobrevivencia. Una lectura del libro de Rut</i>	68
NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>La sombra de mi techo: acogida, espiritualidad y pastoral</i>	75
DANIEL GROODY. <i>El Dios de la frontera: una teología de la migración y el camino humano</i>	83
MICHAEL RAMMINGER. <i>Fuga, Migración y Derechos Sociales Globales</i>	91
SANDRA NANCY MANSILLA. <i>Más allá de toda frontera. Un acercamiento exegético y hermenéutico en contextos de migración</i>	100



---

# Presentación

*Cristóbal Colón no consiguió descubrir América, porque no tenía visa y ni siquiera tenía pasaporte.*

*A Pedro Alvares Cabral le prohibieron desembarcar en Brasil, porque podía contagiar la viruela, el sarampión, la gripe y otras pestes desconocidas en el país.*

*Hernán Cortés y Francisco Pizarro se quedaron con las ganas de conquistar México y Perú, porque carecían de permiso de trabajo.*

*Pedro de Alvarado retrocedió en Guatemala y Pedro de Valdivia no pudo entrar en Chile, porque no llevaban certificados policiales de buena conducta.*

*Los peregrinos del Mayflower fueron devueltos a la mar, porque en las costas de Massachusetts no había cuotas abiertas de inmigración.*

*La Historia que pudo ser  
Eduardo Galeano<sup>1</sup>*

América Latina fue fruto de sucesivas ondas migratorias a lo largo de los últimos 510 años. Fruto de la violencia de la conquista, la colonización de América obedeció a la lógica de reestructuración territorial de los imperios europeos, en la disputa por el Nuevo Mundo; obedeciendo también a la reestructuración económico-productiva que exportó millones de migrantes europeos pobres hacia las Américas, así como también forzó el desplazamiento de aproximadamente 12 millones de africanos/as como trabajadores esclavos<sup>2</sup>.

Hoy, a inicios del siglo XXI, nuevos desplazamientos y reestructuraciones territoriales y económico-productivas del capitalismo globalizado, aceleran y condensan los procesos de movilidad humana en todo el mundo y, de modo especial, rediseñan el tráfico de latinoamericanos que salen de sus países y migran en condiciones difíciles, marcadas por la discriminación y la intolerancia de parte de países europeos, de Japón y, especialmente, de los EUA.

Las estadísticas conservadoras hablan de 200 millones<sup>3</sup> de migrantes que andan por el mundo. Las razones y los motivos que mueven a este fenómeno son complejos y variados y no pueden ser reducidos a un único motivo<sup>4</sup>. En ese sentido, los grupos de estudio e investigación apuntan a algunos aspectos que merecen ser destacados:

- Según las Naciones Unidas, casi el 50% de los migrantes son mujeres;
- La feminización de la pobreza del Tercer Mundo apunta a una tendencia de inversión: las mujeres superarán a los hombres en las continuas ondas migratorias por los países desarrollados, en un intento de supervivencia;

---

<sup>1</sup> **La historia que pudo ser, en:** <http://pelomaraberto.blogspot.com/2009/03/eduardo-galeano-la-historia-que-pudo.html> (disponible el 18 de abril de 2009).

<sup>2</sup> Cf. Fábio Konder, *Sobre la represión y el tráfico de esclavos africanos*, en: <http://www.dhnet.org.br/educar/rede-dh/anthist/brux1890.htm> (disponible el 18 de abril de 2009)

<sup>3</sup> [www.unmultimedia.org/radio/portuguese/detail/8037.html](http://www.unmultimedia.org/radio/portuguese/detail/8037.html) (disponible el 8 de mayo de 2009).

<sup>4</sup> PATARRA, Neide Lopes. Migraciones internacionales de y para el Brasil contemporáneo: volúmenes, flujos, significados y políticas. São Paulo, v. 19, n. 3, Septiembre 2005 [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010288392005000300002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010288392005000300002&lng=en&nrm=iso). Acceso el 22 Mayo 2009. doi: 10.1590/S0102-88392005000300002

- Aproximadamente 4 millones de niños/as en los EUA tiene a uno de sus familiares (padre o madre) como inmigrante ilegal, de acuerdo a Pew Hispanic Center<sup>5</sup>;
- Más de 5% de los/as trabajadores/as en los EUA son inmigrantes ilegales, según informa, en marzo de 2008, el US Census Bureau<sup>6</sup> en una difícil área de notificación;
- Según Amnistía Internacional, en los últimos 20 años, más de 9 millones personas murieron al intentar entrar en Europa ilegalmente, a través del Mar Mediterráneo o del Océano Atlántico<sup>7</sup>;
- Por lo menos una persona muere diariamente asesinada por la policía norteamericana en la frontera con México; de 3.500 a 4.000 personas mueren en el desierto, intentando atravesar la frontera de manera clandestina<sup>8</sup>;
- Más de 3 millones de brasileños/as viven fuera del país, y de ellos, más de la mitad viven en situación irregular; sólo en los EUA, los brasileños suman más de un millón; más de 27 millones de latinoamericanos/as viven como migrantes; de los países del Caribe, más del 20% de la población vive en el exterior<sup>9</sup>.

Este escenario de movilidades humanas, marcadas por las dificultades, barreras, violencias e intolerancias, no corresponde a la gran movilidad del capital financiero, de las mercaderías y de los turistas adinerados.

*“Lo cierto es que los gobiernos de Estados Unidos y de varias naciones de la Unión Europea, en particular de España y de Italia, están aprovechando la crisis económica y el desempleo que ésta produce, para endurecer sus políticas de migración, con la finalidad de establecer mecanismos de mayor control y regulación de los flujos migratorios, para adecuarlos a un mercado laboral flexible, donde los y las migrantes comiencen a trabajar en los países que requieren de esa mano de obra, y salgan de los mismos cuando no se los necesite más”<sup>10</sup>.*

Todos estos factores exigen nuevas evaluaciones y nuevas dimensiones explicativas que redefinan el fenómeno de la migración y sus ambigüedades y oportunidades que deben ser significadas, no a partir de los proyectos y políticas de exclusión, sino resignificadas a partir de la defensa de la vida de los pobres y de la posibilidad de encuentro de las humanidades.

*“La convivencia, tanto a nivel interno como internacional, hace que las fronteras dejen de ser concebidas como un «no lugar», para empezar a ser «un nuevo lugar» de entendimiento común y de intercambio, y así llegan a ser un «mejor lugar» para una convivencia pacífica; Las políticas migratorias, tanto en las sociedades emisoras, como en las de tránsito y de destino, no responden a la necesidad de crear puentes de convivencia”<sup>11</sup>.*

Esta RIBLA quiere ser una contribución de la lectura bíblica latinoamericana a estos nuevos desafíos analíticos e interpretativos, pero también quiere participar de los esfuerzos pastorales y políticos que buscan mecanismos de protección, organización y fortalecimiento de las comunidades migrantes.

<sup>5</sup> [pewhispanic.org/files/reports/61.pdf](http://pewhispanic.org/files/reports/61.pdf) (disponible el 8 de mayo de 2009).

<sup>6</sup> <http://www.cnn.com/2009/US/04/14/citizen.children/> (disponible el 18 de abril de 2009).

<sup>7</sup> <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,4190553,00.html> (disponible el 11 de mayo de 2009).

<sup>8</sup> <http://lib.nmsu.edu/instruction/Jborderbib.pdf> (disponible el 8 de mayo de 2009).

<sup>9</sup> CEPAL, Comisión Económica para América Latina, *“Migración internacional, derechos humanos y desarrollo en América Latina y el Caribe”*, en: <http://www.ipcdigital.com/br/Noticias/Mundo/Emigrantes-latino-americanos-crescem-e-somam-25-mi> (disponible el 20 de mayo de 2009).

<sup>10</sup> Grito de los Excluidos, *“A crise sistêmica do capitalismo e as migrações latino-americanas e caribenhas”* en: Adital, <http://www.adital.com.br/Site/noticia.asp?lang=PT&cod=36584> (disponible el 20 de abril de 2009).

<sup>11</sup> Declaración final del I Fórum Internacional de Migración y de Paz, en: [www.scalabrini.org/News\\_articoli/Declaration\\_Final\\_forum\\_migracion\\_paz\\_pt.pdf](http://www.scalabrini.org/News_articoli/Declaration_Final_forum_migracion_paz_pt.pdf) (disponible el 20 de mayo de 2009).

Reunimos aquí escritos de hombres y mujeres de América Latina, de América del Norte y de Europa. Las realidades de migración son nuestros motivos, la Biblia es nuestro ejercicio de significados, que proyecta al campo de la teología y de la pastoral la prioridad vital que el tema amerita: responder de modo crítico y creativo a los desafíos de nuestro tiempo, en la deconstrucción de un mundo y de sus muros, cercas, garitas, barreras, leyes de exclusión, xenofobia y muerte y soledad lejos de casa.

Más que un fenómeno de realidades e identidades definidas y firmes, la religión está marcada por los fenómenos de movilidad humana y social, de modo específico en el ámbito de las crisis de la modernidad y de los nuevos parámetros de la economía globalizada. El campo religioso es un espacio comparable al mercado con su comercio de símbolos, tránsito de significados, desplazamiento de tradiciones y protagonismos, alteraciones arquitectónicas y de gestión, así como de reconfiguraciones comunitarias. Es necesario un esfuerzo de análisis y crítica de esas nuevas estrategias y síntesis en el campo de la religión, reconociendo el carácter de movilidad de lo sagrado y de sus registros.

Este esfuerzo se expresa también en el reconocimiento de lo sagrado en movimiento, en enfrentamiento a los fundamentalismos y reduccionismos étnicos y culturales. Un desafío para la sociedad y para las iglesias, los fenómenos de movilidad humana se presentan de modo dramático en la contemporaneidad, exigiendo el desarrollo de una teología y una pastoral capaces de responder a estos desafíos.

Este número de RIBLA responde a estos desafíos, articulando y ejercitando algunos ejes interpretativos:

- El estudio de los procesos de ocupación del espacio, movilidad humana y movilidad de lo sagrado en la cultura;
- El estudio de los fenómenos de movilidad humana en la Biblia y las expresiones narrativas y teológicas de la movilidad de lo sagrado (mitos de origen, legislación, narraciones religiosas y xenofóbicas, fundamentalismos, etc.);
- Deshacer los equívocos de la lectura convencional de la religión bíblica como religión de la identidad étnica cerrada a partir del estudio interdisciplinar de la movilidad humana en la Biblia y sus impactos en la movilidad de lo sagrado y sus expresiones religiosas en la literatura;
- Desarrollar una teología en el ámbito de las teologías de la liberación, asumiendo la movilidad y la ambigüedad como herramientas de crítica y mediación hermenéutica fundamentales.
- La clave hermenéutica de la migración-movilidad-éxodo-exilio es vital en la lectura bíblica latinoamericana. Los pueblos migran: los textos también. La memoria migra: Dios también... ¡por la erótica urgencia de la vida!

*Unidas por la voz de un solo vuelo,  
por la unidad del fuego,  
por la sangre,  
por la sed, por el hambre,  
por el frío,  
por el precario día que lloraba  
antes de ser tragado por la noche,  
por la erótica urgencia de la vida*

(Oda a la migración de los pájaros, Pablo Neruda)





## Un mundo sin muros

*No me quiero fugitivo.  
Prófugo me basta.  
Mia Couto<sup>1</sup>*

### Resumen

El muro recientemente construido, que separa a los Estados Unidos de México, evidencia una dramática situación mundial que se vive hoy: la concentración de riquezas en algunas partes del mundo fuerza a la migración de millones de personas en busca de formas de sobrevivencia; la creciente exclusión económica culpa a los pobres del desequilibrio del capital y de los problemas sociales y económicos de los países ricos; el descuido de los derechos humanos; el desajuste de cientos de comunidades locales; la explotación de mujeres y niños, y la muerte de millares de trabajadores. ¿Cómo leer la Biblia a partir de las realidades mundiales de esas personas que se debaten entre el derecho de ir y venir, y los muros del miedo, del odio, y de la xenofobia, entre la imposibilidad de moverse y el movimiento que la vida enseña y, a veces, hasta demanda? ¿Cómo puede la Biblia movilizarlos en un movimiento de lucha comunitaria? ¿Cómo leer la Biblia bajo la sombra de esos muros y crear hermenéuticas alternativas a la criminalización? ¿Qué debemos recordar para crearnos una resistencia y mejores formas de convivencia en un mundo que crea y vive de las divisiones de clases, y crea muros para mantenerlas? Estos son algunos de los desafíos para este número de RIBLA.

### Abstract

The wall that was built recently separating Unites States and Mexico is evidence of a very dramatic situation in our world today: the concentration of the wealth only in some parts of the world forces the migration of millions of people in search for survival; the growing economic exclusion makes rich countries blame the poor for the unbalance of the capital and for their own socioeconomic problems; the disregard for the human rights, the social dismantling of hundreds of local communities, the exploitation of women and children and the deaths of thousands of people. How do we read the Bible from the contexts of these realities throughout the world, where people are hanging between the right to move and the walls of fear, hatred and xenophobia, between the impossibility of moving and the movement that life begs and even demands? How can the Bible help us mobilize ourselves into a movement of community struggle? How can we read the Bible under the shadows of these walls and create alternatives to criminalization of innocent bystanders? What do we need to remember in order to create resistance and better forms of life together in a world that creates these systemic walls to sustain these separations? This is some of the challenges we face in this new issue of Ribla.

Olivia limpia los escritorios de una escuela en los Estados Unidos. Como tantos otros inmigrantes sin documentos, ella vive a la sombra de la vida norteamericana, entre miedos, trabajo duro, prejuicios, limitaciones, perseverancias y sueños. Un día ella llegó, pasó por mi escritorio para recoger la basura y entonces le pregunté en español de dónde era. Ella me respondió en portugués que era de Brasil, del Estado de Pará; que aún no hablaba inglés, pese a que vivía en este país desde hace dos años. Conversamos un poco y luego

---

<sup>1</sup> Poeta mozambicano.

ella se fue. Al día siguiente, sin embargo, ella apareció de nuevo frente a mi escritorio, asustada, temerosa y sin saber qué decir.

“¿Qué pasó Olivia?” –pregunté, y ella me respondió: “Mi hijo... la migra (migración) agarró a mi hijo y no sé dónde está. Él estaba volviendo del trabajo y la policía paró su carro y lo detuvo”. “¿Dónde está él?”. “¿Dónde puedo encontrarlo?”... “No sé Olivia”, le dije. “Su enamorada Russa estaba con él y ella me dijo que lo arrestaron en la carretera, pero que no sabe adonde lo llevaron”.

En los dos meses siguientes, Olivia y yo recorrimos diversos caminos para saber dónde estaba Elías y ver cómo hacíamos para sacarlo de la cárcel, sin que fuera deportado. Durante ese tiempo Olivia, que ya tenía la salud muy frágil de tanto trabajo y soledad, entró en una depresión. Su hijo adoptivo, el orgullo mayor de su vida, estaba en prisión por primera vez en su vida.

Elías limpiaba salas de cines y dado que había trabajado más de 16 horas ese día, se quedó dormido al volante de su carro el día en que fue apresado; casi se choca. La policía se percató de ello, detuvo el carro y como él no tenía documentos, lo llevó a una prisión de inmigrantes sin documentos, donde quedó detenido.

Elías podía escribir cartas, y desde prisión le escribió una a su madre para pedirle perdón por la vergüenza que le estaba haciendo pasar. Ella le enviaba dinero para que se compre un abrigo para el frío. Después de algunos meses, Elías salió de prisión, pero estaba completamente perdido. Pasar en la prisión le marcó el cuerpo y el alma. Por suerte, o quién sabe porqué, no murió en la cárcel, como sí ocurrió con Edmar Alves Araújo (nombre verdadero) de 34 años, quien, bajo el resguardo del *Servicio de Migración y Custodia de los Estados Unidos*, murió no mucho tiempo atrás, en la ciudad de Milford, en el Estado de Massachusetts, por falta de cuidado y medicación. Y también, por suerte, o cualquier otra razón, no fue deportado, como Alicia Pérez.

Alicia trabajaba con un salario por debajo del mínimo pero, en una acción cada vez más frecuente de la migración norteamericana, fue acusada de trabajar ilegalmente y fue deportada sin dar ningún aviso a su familia. Por suerte o por gracia divina su casa no fue invadida por la migración, como sí lo fue la casa de Alexandra Mirantes, quien fue inmediatamente llevada a prisión y luego deportada, teniendo que dejar a su hijo de 8 meses de nacido en casa, y en manos de extraños. Más aún, por suerte, o quizá a causa de su cabello negro, no fue arrancada de la sección de emergencias de un hospital, como lo fue Olga Trasgueras, quien fue deportada a un hospital del lado de México, donde recién fue operada.

Así como todos estos inmigrantes, Elías es una muestra clara de la lucha de clases que permea las estructuras políticas, económicas y sociales de todo el mundo por dar, a quien tiene dinero, acceso a documentos, pasaportes y capacidad de movilización por el mundo. Elías, mientras tanto, todavía hace parte del grupo de personas que puede moverse limitadamente y a un costo extremadamente elevado. Elías es un muchacho pobre que, sin educación formal, juntó lo que pudo y lo que no se pudo, para irse a vivir a los Estados Unidos para intentar la vida que no había conseguido tener en su propio país.

En ese proceso de búsqueda de Elías, fui conociendo mejor a Olivia. Ella me cuenta que vino a los Estados Unidos porque no conseguía mantener con el salario de enfermera que tenía en el centro de salud de su ciudad, a su otra hija ciega, enferma y separada, y a sus dos nietos que estaban en Brasil. En una de nuestras conversaciones, Olivia me dijo: “Claudio, en 18 años nunca pude llevar a mis hijos y a mis nietos a tomar un helado. A veces ponía un poco de harina en agua para darles a mis hijos algo que tomar. Cuando vi que ya no conseguía más, tuve que decidirme: vendí todo lo que tenía y me vine para acá”.

La historia de Olivia es parte de la historia de 12 millones de inmigrantes<sup>2</sup> indocumentados que viven en los Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida. Así como en los Estados Unidos, los inmigrantes de todo el mundo se buscan la vida en países donde se concentra el dinero, y las oportunidades de trabajo “no calificado” aparecen con mayor facilidad. Olivia, como la mayoría de los inmigrantes que vienen al norte de América, no busca realizar su sueño norteamericano o europeo, sino sólo encontrar una forma estable de sobrevivir.

## CLANDESTINO

*Solo voy con mi pena  
Sola va mi condena  
Correr es mi destino  
Para burlar la ley  
Perdido en el corazón  
De la grande Babilonia  
Me dicen el clandestino  
Por no llevar papel  
Pa' una ciudad del norte  
Yo me fui a trabajar  
Mi vida la dejé  
Entre Ceuta y Gibraltar  
Soy una raya en el mar  
Fantasma en la ciudad  
Mi vida va prohibida  
Dice la autoridad  
Solo voy con mi pena  
Sola va mi condena  
Correr es mi destino  
Por no llevar papel  
Perdido en el corazón  
De la grande Babilonia  
Me dicen el clandestino  
Yo soy el quiebra ley  
Mano Negra clandestina  
Peruano clandestino  
Africano clandestino  
Marihuana ilegal  
Solo voy con mi pena  
Sola va mi condena  
Correr es mi destino  
Para burlar la ley  
Perdido en el corazón*

<sup>2</sup> Ese número representa solamente el 4% de la población de los Estados Unidos. El censo más reciente muestra una disminución del flujo de los inmigrantes indocumentados en este país. Véase Jeffrey S. Passel, *Trends in Unauthorized Immigration: Undocumented Inflow Now Trails Legal Inflow*, [www.pewhispanic.org](http://www.pewhispanic.org)

*De la grande Babilonia  
Me dicen el clandestino  
Por no llevar papel<sup>3</sup>.*

El telón de fondo de estas historias es simple, veamos el resto: la estructura económica mundial, basada en el mercado liberal, concentra el capital en algunos países, en algunas corporaciones y en algunas familias alrededor del mundo. Con la producción de ingresos concentrada en manos de algunos individuos, algunas corporaciones y algunos países, la capacidad mínima de vida y las condiciones de supervivencia son extremadamente escasas para millones de personas, pues escasea el trabajo, la comida, la vivienda y la salud para una quebrada mayoría de personas pobres alrededor del mundo. A más de ello, este sistema económico, de mayor tasación para unos y de menor valía para otros, genera guerras y conflictos en diversas partes del mundo, lo que acaba por producir un movimiento humano aún mayor, que produce alteraciones constantes.

Es esa misma estructura económica la que define los tratados gubernamentales y comerciales entre países “desarrollados” y “emergentes”, que intervienen directamente en las economías de los países involucrados, fortaleciendo la economía de los países ricos y desfasando la economía de países de por sí frágiles. Sea por causa de la corrupción, de la búsqueda de visibilidad o de acceso e inclusión en el mercado económico y a sus seductores préstamos, los países más pobres dependen cada vez más de las corporaciones y de la buena voluntad de los países ricos. Las que siempre quedan al margen y abandonadas son comunidades locales enteras, que van perdiendo sus tierras, su orgullo, su lugar en el mercado de trabajo y de consumo, su fuerza y su poder de negociación, su resistencia, su derecho a ir y venir, su derecho a tener acceso a la salud y a la educación, más aún, el derecho a su propia alma.

El resultado de esos acuerdos bilaterales *desterritorializa* a millares de personas que, perdiendo sus formas de sustento, se ven obligadas a mudarse del campo e ir a otras ciudades y países, buscando el sustento en esos otros lugares. Así ocurrió con José Montregon que sembraba maíz en México y que tuvo que dejar a su mujer y a sus hijos para buscarse la vida en los Estados Unidos, dado que no podía competir con el maíz subsidiado por el gobierno norteamericano. Igual pasó con Edith Sesmolia de Haití, quien no pudo comprar más comida para su familia, sin embargo no pudo inmigrar a otro lugar, ya que no tenía ni siquiera los recursos económicos para moverse de donde estaba.

Igual pasó con María Andaluz quien al no tener cómo cuidar a sus hijos, salió desde Ecuador hacia los Estados Unidos, pero entre las fronteras del sur y del norte de México perdió todo lo que tenía, fue violada, quedó embarazada y hoy está en una institución social en México, esperando por un pasaje de bus que le permita volver a Ecuador para estar con sus hijos. También pasó con Vicente Rodríguez que, al intentar cruzar el desierto de Arizona, fue hallado por Andrew Gorrone, un indígena de la región que lo salvó del cansancio, del hambre y de las graves heridas de sus pies.

También está el caso de Juanito Salvador, quien se perdió de su madre en el desierto durante una acción de la policía de fronteras de los Estados Unidos, llamada “Operación Polvo”. En dicha operación, un helicóptero se aproximó a los caminantes del desierto y, cerca del suelo, creó una nube de polvo de metros de altura, asustando y separando a los grupos que andaban juntos por el desierto. Cuando las personas quedaron dispersas, el

<sup>3</sup> “Clandestino” en *Manu Chao, esperando la última ola*, CD, Virgin Records, 1998.

helicóptero de la policía se retiró. Asustado por el helicóptero, Juanito se perdió de su madre, y hoy está en una institución mexicana que cuida a niños perdidos en el desierto; y no sabe de qué lado del desierto está su madre.

Así pasó con Lorena, Imelda y José, quienes viviendo en los Estados Unidos, no supieron que sus padres habían sido detenidos en una operación de migración norteamericana en una fábrica de carne, y se quedaron esperando a que sus padres vuelvan del trabajo. Después de tres semanas, estos niños fueron localizados y llevados de vuelta a Nogales, en México, donde yo los encontré. Hasta aquel día, agosto del 2008, ellos no sabían dónde estaban sus padres y a dónde ellos mismos irían. Igual pasó con María de Lourdes, una pequeña que cumplió sus 15 años en medio del desierto de Arizona, y murió en ese mismo desierto, de hambre y de sed, intentando llegar a los Estados Unidos. Igual ocurre con barcos súperpoblados de africanos que esperan un chance en las proximidades de los países europeos para, en un intento suicida, entrar a Europa y buscar nuevas formas de sobrevivir.

Historias como éstas marcan el movimiento migratorio hoy en el mundo. Son 200 millones de personas que se mueven alrededor del mundo, buscando nuevas alternativas de vida, nuevos lugares de pertenencia, nuevas conexiones, nuevas estructuras de relaciones y de “mera” sobrevivencia. Ese movimiento de personas es como si toda la población de Brasil estuviese en movimiento.

Esta “crisis de inmigración” tiene asustados a los llamados países desarrollados que, en medio de la xenofobia, han cerrado su “Estado” –sus fronteras, con un cerco contra los migrantes. Este cambio no es sólo cambio de policía de frontera, sino un cambio más grave, más profundo: es un cambio hermenéutico. Países con gran influencia de inmigrantes tienen bien definidos los términos del debate y de la creación de leyes de migración, alrededor del término *ilegalidad*, pero no los tiene respecto a los derechos fundamentales que tiene el ciudadano de moverse por el mundo, y de las causas y consecuencias que sobrevienen de ese movimiento. Así, el proceso que se cierra contra los inmigrantes es un proceso de criminalización e ilegalidad de inocentes, personas simples que andan en busca de la vida.

Mary Pat Brady llama a este proceso de criminalización de los inmigrantes “masacre en cámara lenta... un tipo de pena de muerte para quien está fuera de dichas regulaciones”. “ilegalidad”, dice Neferti Tadiar, “es una categoría limitada que pone fronteras afectivas en los sentimientos y una falta de deseo de pertenecer a la humanidad”.

Esa desviación hermenéutica trae serias complicaciones para los inmigrantes, tanto a los ojos de la opinión pública, como en el aspecto legal de protección de sus derechos. Los inmigrantes se tornan criminales y son vistos como amenaza a la salud, al empleo y a la economía en general, a la seguridad, a las creencias, etc. Se convierten en un cáncer que debe ser severamente extirpado de la sociedad, lo más rápido posible.

Ejemplos de estos pueden ser vistos diariamente en las formas como la Unión Europea y los Estados Unidos han creado los términos y las condiciones de debate y han fomentado las leyes. La Comunidad Europea ha creado leyes cada vez más severas contra la presencia de inmigrantes indocumentados. En ese sentido, Nicolas Sarkozy fue elegido presidente de Francia, gracias a su promesa de extraditar 25 mil inmigrantes indocumentados por año. Italia cerró brutalmente el cerco contra los gitanos del Este europeo y,

<sup>4</sup> Mary Pat Brady, “The Homoerotics of Immigration Control.” edición 63: Verano 2008, *Borders on Belonging: Denger and Immigration*. The Scholar and Feminist Online, The Barnard Center for Research on Women. [www.barnard.edu/sfonline/immigration](http://www.barnard.edu/sfonline/immigration).

recientemente, el parlamento Europeo sancionó un proyecto de detención y expulsión de inmigrantes que ha hecho que diversos países rechacen con vehemencia tal actitud<sup>5</sup>.

En los Estados Unidos, la política de inmigración del presidente Bush aumentó considerablemente el sentimiento de xenofobia en todo el país, lo que lo llevó a cerrar brutalmente las fronteras a los inmigrantes, después del 11 de septiembre del 2001, como si ese fuera el mayor problema del país. El *Departamento de Seguridad Interna (Department of Homeland Security)* ha destinado enormes recursos para el control de la inmigración en las fronteras con México; ese proyecto político-económico se ha basado en la militarización de toda la policía de la frontera. Junto al pesado equipamiento militar de última generación, se ha contratado a ex combatientes de la guerra contra Irán y Afganistán, que tienen serias secuelas emocionales producto de la guerra; ellos son los que combaten a personas simples como costureras, pequeños agricultores, amas de casa, cantantes, tejedores, madres y padres de toda América Central y del Sur, que tienen que atravesar las fronteras entre México y los Estados Unidos.

Como estrategia para mantener el flujo de dinero para ese proyecto fronterizo, esos espacios geográficos son publicitados por la misma policía de frontera como lugares por donde los *terroristas* se infiltran. Esos casos son raros, si es que llega a existir algún caso, pues hasta hoy no se ha podido confirmar ninguno en toda la frontera. El tráfico de drogas sí es un problema, dado que los coyotos/ poyeros, al hacer atravesar a las personas por las fronteras, muchas veces las obligan a llevar drogas en sus cuerpos. Sin embargo, el problema de las drogas no es suficiente para validar todo el arsenal e inversión que ha hecho el gobierno en esa zona geográfica, y por eso la necesidad de darle al terrorismo el mismo carácter de criminalidad e ilegalidad que a los inmigrantes.

La atención prioritaria del gobierno a los inmigrantes indocumentados también afecta profundamente al sector jurídico del país. Salomón More, escribiendo en el diario *New York Times*, dice que el número de casos de inmigración tratados en el ámbito federal se había duplicado en el último año. En su artículo este periodista resalta:

*“Ese énfasis (en la inmigración), dicen jueces y procuradores federales, ha eliminado recursos que debían haberse usado para tratar otros crímenes, para aumentar la moral de los abogados federales y aumentado enormemente el sistema de la corte federal. Muchos de esos otros crímenes, incluyendo el tráfico de armas, el crimen organizado y la creciente violencia del tráfico de drogas han sido frecuentemente destinados a la jurisdicción municipal y estatal que, a su vez, dicen no tener recursos ni autoridad para procesar a los criminales debidamente”:*

La administración del presidente norteamericano George W. Bush responde repitiendo lo que hemos afirmado en este artículo: “el enfoque en los crímenes de inmigración es el resultado de la estrategia del gobierno para *contener el terrorismo*, y de una vigorosa persecución a los inmigrantes con fichas criminales”.

Otro punto importante de señalar está en la forma como el gobierno americano trabaja en los dos lados de su frontera, el norte y el sur. En su frontera con México ha hecho una zona militar y ha construido allí un muro entre sus tierras y las de México, lo que es una política muy diferente a las actividades que ha desarrollado en la zona fronteriza del norte, con Canadá, lo que evidencia que este gobierno norteamericano mantiene una continua lucha de clases. Al norte, una política menos militarizada y sin muros de separación.

---

<sup>5</sup> La Unión Europea aprueba nuevas reglas para inmigrantes ilegales. [www.folha.com.br](http://www.folha.com.br) Associated Press, Efe y France Press, 08/06/2008.



Al sur, armas y muros, una política de muerte a los inmigrantes hispano-latinos. Actualmente, un inmigrante muere cada día en la frontera entre México y los Estados Unidos<sup>6</sup>.

Esa política de muerte afecta profundamente al lado mexicano de la frontera, donde los *coyoteros*/*poyeros* hacen un tráfico de personas del que nunca se sabe si van a llegar al otro lado. Ana Domingos intentó cruzar la frontera 18 veces y perdió todo lo que tenía. Hoy sólo vive para pagar a los traficantes y está constantemente amenazada. Rosalita Sopros tiene miedo de que los coyoteros le hagan algún mal a su familia, si ella no paga el dinero extra que los traficantes le piden.

Instituciones que luchan para ayudar a los inmigrantes están perdiendo profundidad y están siendo presionadas por las leyes de jueces xenófobos que continúan con la política de muerte al inmigrante<sup>7</sup>. La organización humanitaria "No More Deaths" (No más muerte), del Estado de Arizona, por ejemplo, sigue siendo procesada por ofrecer ayuda humanitaria a los inmigrantes del desierto. Debido al cambio hermenéutico en el debate y en la creación de leyes que criminalizan no sólo al inmigrante, sino también al espacio donde el inmigrante anda y a las personas que se relacionan con él/ella, actividades como llevar agua al desierto, ayudar a hombres y mujeres que tienen los pies en carne viva y los tobillos quebrados o que han sufrido ataques cardíacos, crisis de diabetes, o dar cualquier otra ayuda imaginable, se vuelve un crimen sujeto de procesos criminales y de condena.

Junto a la construcción del muro, se están construyendo prisiones privadas, a un costo mucho mayor con relación a las prisiones destinadas a los criminales americanos, a lo largo de la frontera, para albergar a inmigrantes atrapados en su travesía, quienes deben enfrentar procesos de criminalización. Esas cárceles son tierras sin ley donde los inmigrantes dependen exclusivamente de la buena voluntad del sistema, que no tiene ninguna buena voluntad con los inmigrantes. Juanita, madre de familia de 38 años, estuvo más de seis meses en una de esas prisiones, sin saber dónde estaba ni dónde iría. Ninguna ayuda legal le fue ofrecida, y después de ser procesada como criminal, fue deportada a Guatemala.

El muro que está siendo construido en este momento a lo largo de toda la frontera entre los Estados Unidos y México tiene una distancia de 2.949,92 kilómetros que le va a costar al tesoro de los Estados Unidos la cantidad de 1.2 billones de dólares. Y se escucha decir que el gobierno contrata a trabajadores indocumentados, "ilegales", para construir el muro de más de 4.5 metros de alto<sup>8</sup>.

El muro fue y sigue siendo denunciado por los diversos países y organizaciones como una profunda vergüenza para los Estados Unidos. País formado fundamentalmente por indios e inmigrantes. Los EE.UU. ahora tienen que aislar al mundo, en un proteccionismo histriónico y xenofobo que produce miedo, horror, odio, ansiedad y muerte en todo el país. Mientras tanto, invadir constantemente territorios ajenos, usando la fuerza no parece ser erróneo en la política norteamericana.

El muro es señal ultrajante al respeto mutuo y el derecho de ir y volver que tiene cualquier ciudadano. En varias secciones del muro se pueden ver manifestaciones de todo tipo, condenando ese odio, esa violación, ese pecado, esa afrenta a la libertad y a la coexis-

<sup>6</sup> Más de un inmigrante por día en la frontera entre México y Estados Unidos. EFE, 03.11.2008, [http://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/2007/11/03/morre\\_um\\_imigrante\\_por\\_dia\\_na\\_fronreira\\_entre\\_mexico\\_e\\_eua\\_1068377.html](http://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/2007/11/03/morre_um_imigrante_por_dia_na_fronreira_entre_mexico_e_eua_1068377.html)

<sup>7</sup> [www.borderlink.com](http://www.borderlink.com); [www.nomoredeaths.com](http://www.nomoredeaths.com)

<sup>8</sup> Con todo, es necesario saber que buena parte de las tierras que hoy pertenecen al sur de los Estados Unidos fueron tomadas de México durante la guerra de México-Estados Unidos entre 1846-1848. Para muchos moradores de México, fue la frontera la que cruzó sobre ellos y no al contrario.

tencia humana. Por todo el muro se ven manifestaciones artísticas retratando la vida de la frontera: carros cruzando el desierto con cadáveres, coyoteros clavando calaveras y anunciando la muerte, cruces con y sin nombres, marcando el valor de la vida humana y la necesidad de decir lo que fue silenciado. El muro no es el diagnóstico, sino síntoma, el síntoma del miedo de un país que no soporta el hecho de que hoy, indudablemente, tenga que pagar por la exploración del mundo. El muro es una llaga abierta a los ojos abiertos: “fronteras: cicatrices en la tierra”.

Sin embargo, y a despecho de todo, la esperanza de encontrar una vida nueva y de avistar un nuevo horizonte, hace que los inmigrantes continúen en su búsqueda de nuevas tierras, de nuevas oportunidades, de nuevos sueños. En varias partes del muro se intenta crear otra hermenéutica: “muros tumbados pueden servir de puentes”, “Si cruzar la frontera es un pecado, que Dios me perdone pero voy a pecar”. Tal vez es allí, en el muro mismo y en las envolturas del mismo donde se puede continuar buscando una nueva hermenéutica, no de odio, de miedo a la muerte, sino una de justicia, de solidaridad, de formas viables de control y de protección al inmigrante.

El muro entre México y los Estados Unidos es síntoma cada vez mayor de una crisis de migración mundial, de relaciones internacionales inseguras, de debilitamiento de la idea de nación-estado y de naciones soberanas, de una injusticia perpetrada por la explotación económica a los países pobres, de la continua fuerza de proyectos colonialistas, de la íntima relación entre las estructuras económicas, sociales, culturales, raciales, de clase, corpóreas, de sexualidades y de género, de la importación/exportación no sólo de personas, sino de sexo y de deseos, de las redefiniciones de trabajo, de la búsqueda de pertenencia a algún lugar y de la construcción de comunidades que sirvan como tejido común en la búsqueda de una vida justa y digna. La presencia de fronteras y muros divisorios es una afrenta al pobre y a toda la condición humana.

En este sentido, si las fronteras visibles entre México y los Estados Unidos están hechas de muerte e injusticia, las fronteras invisibles al sur de México parecen no estar mejores. Los *coyoteros* y *poyeros* que ganan dinero con el tráfico de inmigrantes que vienen de América Central y del Sur son sanguijuelas que viven de las desgracias de leyes separatistas y hermenéuticas de criminalidad. Mujeres, hombres y niños pasan por experiencias trágicas en esa travesía. Mujeres que son frecuentemente abusadas sexualmente y que, si sobreviven, cargan marcas de esa desgracia por el resto de sus vidas. En todas partes los inmigrantes pobres viven en tierras sin ley, en una especie de “estado de excepción” donde ninguna ley de protección existe, y si existe es controlada por quien se beneficia de ella; todos ellos son perpetuadores de la violencia, de la deshumanización, de la muerte<sup>9</sup>.

Como efecto, este estado de excepción se ve diariamente en México y en los Estados Unidos. La explotación de mujeres que ya están en los Estados Unidos continúa viva. Viviana trabajaba para una maquiladora en México. Sin embargo fue despedida y entonces se fue a trabajar a los Estados Unidos para mandar dinero a su madre, quien cuidaba a sus cinco hijos. Una vez que llegó, fue a trabajar en una fábrica de tejidos, donde fue advertida por su jefe, quien sabiendo su situación la amenazó con entregarla a la migración si ella no le prestaba favores sexuales. Sin ninguna ayuda, muriéndose de miedo de ser deportada y no teniendo dinero para sustentar a sus hijos, Viviana tuvo que ceder a los favores sexuales que le exigía su jefe. Con el tiempo, las cosas fueron empeorando y Viviana tuvo que huir. Nunca más hemos oído hablar de Viviana.

<sup>9</sup> Las mujeres son explotadas, abusadas sexualmente y asesinadas en la ciudad de Juarez, en la frontera de México con los Estados Unidos y hasta hoy nadie sabe el número de esas mujeres asesinadas, puesto que simplemente desaparecieron.



Hay mucho que pensar y hacer en medio de esta “crisis de inmigración”. Quizá nuestro mayor desafío sea tratar esta cuestión como un derecho humano, y entonces luchar contra las fronteras y sus consecuencias, y no como se hace ahora: como una criminalidad. Los inmigrantes son ciudadanos del mundo en busca de una vida digna, no son criminales. El principio de hospitalidad debe ser el punto de partida en las discusiones del movimiento por el mundo. Una hospitalidad que no tenga límites, sino que sea la primera parte del principio de la oferta de parada y estadía para todos.

Necesitamos pensar que la migración está entrelazada a situaciones más amplias que causan el movimiento desenfrenado de personas alrededor del mundo. En la medida en que los Estados Unidos siga usando el 45% de total de los recursos naturales del mundo, en detrimento de la pobreza y escasez de recursos naturales en tantas otras partes del mundo; en la medida en que no haya reforma agraria y una buena distribución de las tierras; en la medida en que el mercado financiero no sea cuestionado y el sistema de inclusión y exclusión no sea eliminado; en la medida en que existan otras formas de productividad para los pequeños agricultores y trabajadores en general; en la medida en que no haya una socialización de los bienes y espacios humanos; en la medida en que la lucha de clases no sea severamente defendida; en la medida de que quien tiene dinero puede viajar en primera clase, con pasaportes autorizados, mientras que otros no pueden ni siquiera moverse de donde están; en la medida que nuestras mesas eucarísticas no ofrecen comida, bebida y descanso para quien llega; en la medida que no se ofrece un sentido mayor de hospitalidad y que la constante oferta de cuidado y amparo a los migrantes del mundo no se desarrolla alrededor de nuestras pilas bautismales; en la medida en que no hay posibilidad de visibilidad y oportunidad para los trabajadores del mundo y no se vive intensamente un sentimiento de gracia y pertenencia al mundo, seguiremos viendo el abuso de una ley y de una ética que son instrumentos para desmanes, destrucciones y protección sólo de algunos privilegiados de la (des) gracia de Dios.

¿Cómo leer la Biblia a partir de las realidades de estas personas que oscilan entre el derecho de ir y venir y los muros del miedo, del odio y de la xenofobia; entre la imposibilidad de moverse y el movimiento que la vida enseña? ¿Cómo la Biblia puede movilizarnos en un movimiento de lucha comunitaria? ¿Cómo leer la Biblia y crear hermenéuticas alternativas a la criminalización? ¿Qué debemos recordar para crear resistencia y mejores formas de convivencia en un mundo que crea y vive de las divisiones de clase y crea muros para mantener dichas divisiones? Estos son algunos de nuestros desafíos.

Olivia golpeó otra vez a mi puerta la semana pasada. Necesitaba que yo le ayudase a hablar con su expatrón que le pedía un dinero que Olivia decía que no le debía. Nos sentamos juntos: yo, Olivia y su patrón. Él me decía que si ella no le pagaba lo que le debía la llevaría a migración, que a su vez la deportaría. Por más que yo, que no soy ciudadano norteamericano, pero que tengo los documentos en regla, quisiese denunciarlo por amenazas o intentara demostrar que Olivia no le debía nada, vi que no tenía chance de negociar, por lo que acabamos haciendo un acuerdo. Cuando su patrón salió de la sala, Olivia lloraba y decía: “yo voy a pagar, pero eso no es cierto. Yo no debo nada... pero no puedo correr el riesgo de ser deportada, porque sino mi hija y mis nietos no van a tener qué comer en Brasil...”.

Hicimos una oración y Olivia se fue. Pero, el nudo que sentía en mi estomago y la sensación de impotencia me hacía recordar los años de trabajo como pastor en una comunidad de inmigrantes indocumentados, y de las tantas veces que la ley presionaba a los más débiles. Ese fue solamente un día más en la vida de una inmigrante, mujer, indocumentada y desamparada, en los Estados Unidos.

Andamos por las fronteras del mundo, rodeando los muros y andando por los desiertos, a lo largo de puentes y en medio del mar, esperando en los barcos súperpoblados, o andando por las calles, en los restaurantes y en las ciudades del mundo; somos un grupo creciente de personas que caminan obstinadas, llenas de esperanza, en busca de cualquier forma de futuro, en búsqueda de la vida o de la muerte, pero siempre pensando en la “simple” sobrevivencia. Esa búsqueda no es simple, está demarcada por leyes y reglamentos, actos y sentimientos que, cada día más, excluyen al extranjero de cualquier tierra. Si la teología y la lectura bíblica son un “acto segundo”, es necesario vivir en medio del “remolino” de las cosas, de la vida y de la muerte, para conocer lo que tal vez fue, lo que es o lo que será. Es necesario acoger al migrante en nuestra casa, visitar las calles por donde caminan los indocumentados. Es necesario oír sus historias, porque la historia de ellos es también, y fundamentalmente, la historia de nuestros antepasados y de cada uno de nosotros.

### POESÍA INDOCUMENTADA

*Nadie amenaza tu sombra,  
los crepúsculos son cobija del inmigrante,  
sus vasos se revientan con la noche,  
hace frío y los sahumerios quedaron tan lejos  
en las orillas del beso de la madre.  
La caminata ha sido a vuelta de luna,  
seis meses detrás de los veranos  
el universo hizo flotar edades y memorias  
heridas que se arrugan en el dolor de calle  
mitad hambre, mitad tristeza  
contigo viajan con pasaporte y dobladas en un papel  
las esquinas de la casa de tu pueblo  
calentado por el polvo que solloza.  
El pueblo es un olvido con aliento de aguaceros  
Y hambre de niños con que juega húmeda la luna  
Así somos, un pueblo que camina hacia otros pueblos,  
Un paisaje de árboles y ríos paralelos  
Una música de guitarras y cañuelas  
De olvidos difusos, de amores que sólo  
Cabén en esta cicatriz que deja el dolor del viento  
Los indocumentados somos un río que sube con la estación de los muertos  
Nuestros pasos siempre arrastran lo mejor de nosotros a la muerte  
El sombrero blanco de la niebla en los picachos  
Y el negro de tus ojos y de tu piel  
Es un nervio suelto de la tierra  
Que ahora besa las manzanas en California  
Y limpia las ventanas para que el sol entre a las calles de Manhattan*

*Reynaldo Garcia*

**En tiempo:** al terminar la revisión de este artículo, leo en los diarios brasileños que el gobierno brasileño va a presentar un proyecto de amnistía para cerca de 50 mil inmi-

grantes indocumentados que viven en Brasil<sup>10</sup>. Con este gesto, si es verdadero, Brasil va a sanar algunas debilidades de la historia reciente en políticas de inmigración mundial, especialmente de Europa occidental y de los Estados Unidos, y apunta hacia nuevos rumbos, no sólo posibles y viables, sino fundamentalmente necesarios para la sobrevivencia de la vida del mundo. Una política de apertura al inmigrante, que avance en las relaciones de acogida internacional y que ofrezca hospitalidad y bienestar nunca será sólo una política para los inmigrantes, sino también un movimiento de acogida a todos los extranjeros de este mundo de Dios.

Cláudio Carvalhaes  
carvalhaes1@gmail.com.br

---

<sup>10</sup> "Gobierno prepara amnistía general para extranjeros ilegales que viven en Brasil", Renata Giraldo, Folha Online, 11/11/2008; "Lula admite que gobierno va a presentar un proyecto de amnistía para inmigrantes ilegales" da Folha Online, 30/01/2009 <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u496527.shtml>

## Mi padre era un arameo migrante

### Resumen

La migración es cosa de pobres. El rico hace expediciones, expansiones, turismo. En la Amazonía, los grandes proyectos de interés de los poderosos, son los anzuelos de las masas de pobres desempleados, cuya migración garantiza el suceso y el enriquecimiento de los grandes. Este trabajo es organizado en tres partes: los aspectos de la realidad de la migración en la Amazonía y en el mundo; las memorias bíblicas de un pueblo de inmigrantes; el mito de la torre de Babel como clave de lectura de la migración.

### Abstract

Migration is something that happens to poor people do. Rich people go on expeditions, expansions, tourism. In the Amazon region, the big projects, of interest of the powerful, are the enticements to crowds of unemployed poor people, whose migration guarantees the success and the enrichment of the big guys. This paper is organized in three parts: aspects of the reality of migration in the Amazon region and in the world; Biblical memories of a people of migrants; the myth of the tower of Babel as a reading key for migration.

### La migración que mis ojos vieron y mis oídos oyeron

La empresa minera Pedra Branca do Amapari, de la canadiense New Gold, acabó de despedir a 147 trabajadores y cerrar, provisionalmente, las actividades mineras, por causa de la crisis internacional que explotó en septiembre del 2008. La Jarí Celulose, de la brasileña Orsa, acabó de despedir a más de 1000 trabajadores por los mismos motivos.

Esta va a ser una migración en sentido opuesto, una emigración provocada por el fin de un gran proyecto hecho en esta Amazonía tan codiciada.

A la hora de la implantación se produjo una migración de pobres, atraídos por las promesas de empleo. No conozco ningún gran proyecto en el Amapá que se haya constituido según la ley, sino sólo empresas que cubren sus irregularidades e ilegalidades usando la justificación social del empleo, del desarrollo y de la contribución social.

Es para eso que sirve el Estudio de Impacto Ambiental (EIA): “después de identificar los impactos sobre el ambiente y sugerir medidas para mitigarlos, el EIA los compara con los impactos económicos y sociales que la empresa puede producir. En este momento, “costos” intrínsecos a la realización de cualquier emprendimiento –como el rol de pagos y los impuestos que deben honrarse– son relacionados como impactos económicos positivos. Y las iniciativas sociales, casi siempre descontados de los debidos impuestos, son catalogadas como medidas compensatorias e impactos sociales positivos. En el cálculo final, los impactos positivos siempre acaban superando a los impactos negativos, y presentan a la empresa como algo aceptable. En ningún momento entra en discusión la participación de la población en los dividendos de las empresas, ni se deja claro el valor de las exenciones y de los incentivos fiscales que las empresas reciben de parte de los gobiernos interesados en su implantación”<sup>1</sup>.

Es la lógica del gran proyecto: el lucro es de ellos, los costos son nuestros.

---

<sup>1</sup> Campaña de la Fraternidad de 2007: Amazonía, vida y misión en este campo.

## Las migraciones en la Amazonía

Grandes proyectos: la realidad de la Amazonía en los dos últimos siglos está marcada por una señal. Comenzó con el interés internacional por el caucho, que en el siglo XIX tenía una gran importancia económica. Empresas norteamericanas y europeas se instalaban, e interesadas por la mano de obra barata, forzaron un proceso migratorio que atrajo a decenas de miles de migrantes del noreste brasileño. En 1943, en plena guerra mundial, Brasil firmó un acuerdo para suministrar caucho a los Estados Unidos de Norteamérica. Una vez más, la producción de caucho atrajo y empujó a millares de personas del noreste hacia la Amazonía, causando un segundo ciclo de crecimiento económico en la región. Los estudios dan cuenta que, de los 60 mil habitantes del noreste, “soldados del caucho”, que migraron hacia la región, la mitad desapareció en la selva amazónica.

El enriquecimiento de unos pocos “patrones” correspondía a la esclavitud de muchas familias, siempre endeudadas con los patrones, que “preparaban” su trabajo, ofreciéndoles mercaderías para su subsistencia. A cambio de los productos recibían vales para comprar otras mercaderías en la barraca del patrón. La producción de los clientes nunca era capaz de pagar la deuda del grupo, lo que generaba un círculo vicioso de permanente endeudamiento, una verdadera esclavitud a causa de la deuda que, en algunas localidades, todavía subsiste.

El caucho natural dejó de tener valor comercial y fue sustituido por la madera, por la castaña, por el palmito, por la pesca predatoria. La esclavitud continuó marcando la vida de muchos ribereños de la Amazonía.

Después vinieron los gobiernos militares con sus grandes proyectos: “integrar para no entregar”, decían ellos. Millares de colonos vinieron en todos los puntos del país, llamados por las nuevas fronteras de expansión agrícola. Este proceso resultó en el surgimiento de grandes haciendas para la actividad agropecuaria, implantadas en áreas que eran incentivadas con recursos públicos. Los incentivos fiscales ofrecidos provocaron la estampida de grandes propietarios y, sobre todo, de grandes empresas que querían ocupar la Amazonía; con la consiguiente ocupación de tierras indígenas, la expulsión de los colonos y la esclavitud de los peones.

Se inició un proceso de migración en sentido opuesto: millones de colonos, indios y ribereños fueron forzados a abandonar su tierra y a refugiarse en las periferias de las grandes ciudades: éxodo rural también es migración.

Después vinieron los grandes proyectos, los mega-proyectos de apertura a nuevas entradas, de la construcción, de gigantescos diques, de minería, de siderurgia, de agrogocio...

La migración fue marcada por el efecto “acordeón”. En la hora de las construcciones, millares de personas habían inmigrado para ofrecer su mano de obra a costos casi despreciables. Terminadas las construcciones, millares de personas fueron despedidas, marginadas, muchas veces sin todos sus derechos y quedaban como una masa sobrante, que migraba de una periferia a otra, convirtiéndose en campesinos de granja, buscadores, vendedores callejeros o mendigos.

Estos grandes proyectos, también forzaron a una emigración: ¿cuántas familias tuvieron que abandonar las áreas que se habían inundado por el reservorio generado por un dique? Tucuruí, Samuel, Balbina están allí y nos recuerdan el dolor y el sufrimiento de varios éxodos: son los damnificados por las construcciones de represas.

Centenares de otros colonos son afectados por la lógica perversa de un Estado que considera el subsuelo mineral más importante que el suelo y que toda la vida que está encima del suelo: bichos, plantas, gente. Todo debe ser aplastado, destruido, derrumbado. Son los “arrendatarios”, como los llama el código de minería, perturbados, aplastados expulsados a cambio de indemnizaciones insignificantes, para que nuestros mineros puedan remover montañas en los países ricos, y gigantescos agujeros en nuestras casas violadas, violentadas, contaminadas y, en enseguida, abandonadas.

La migración en la Amazonía, como probablemente en todas las esquinas del mundo, es sinónimo de dolor, de fatiga, de abandono, de inseguridad, de miedo y de mucha, mucha violencia.

## Migración en el mundo

Todo eso ocurrió cerca de mí, bien cerca. Más lejos, sin embargo, las cosas no son tan diferentes. Vengo acompañado por la prensa o a veces solo y veo un fenómeno migratorio en curso en los países ricos de Europa, que ya dura más de una década. Millares de migrantes clandestinos, venidos del África, de Este europeo y asiático, están llegando todos los días, en busca de una vida mejor, haciendo trabajos que los nativos no quieren realizar. Estoy viendo, con horror, que se desarrolla en medio de la gente local un sentimiento racista, que nunca pensamos que se pudiera dar en la civilizada Europa: la inseguridad diaria ante todo lo que es diferente, frente a quien habla una lengua que no se comprende, frente a costumbres y hábitos considerados inaceptables para la cultura europea, provocan reacciones de defensa que, muchas veces, llegan a las agresiones gratuitas contra quien osa salir de su casa y entrar en la nuestra, que es más rica y más bella.

Como si se hubieran hecho un lavado cerebral histórico, los europeos borraron de su memoria las innumerables migraciones ocurridas entre los siglos XIX y XX, cuando incontables multitudes de pobres europeos migraron hacia las Américas o hacia Australia, en busca de un pedazo de tierra o de una vida mejor.

Los Estados Unidos, formados por colonos inmigrantes que expulsaron y diezmaron poblaciones indígenas enteras, ahora están levantando un muro vergonzoso, para impedir la migración clandestina de muchos latinoamericanos.

El mundo rico traza sus fronteras y erige cercas burocráticas tratando de contener una migración que no puede ser parada, toda vez que el pobre, incluso en las explotaciones de los ricos, encuentra una mejor calidad de vida de la que tiene en su país, explotado por siglos sin fin.

## Memorias antiguas de un pueblo que nació de la migración

Hoy como ayer:

*Entonces tú dirás estas palabras ante Yahvé: “Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí, siendo pocos aún; pero en ese país se hizo una nación grande y poderosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Llamamos pues a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé nos escuchó, vio nuestra humillación, nuestros duros trabajos y nuestra opresión (Deut 26,5-7).*

Comenzaba así una memoria guardada por la descendencia de Abraham, Memoria marcada por el grito de los oprimidos, maltratados, afligidos, esclavizados. Gente llama-

da *hebrea*, los que atraviesan, los que van de acá para allá, de allá para acá<sup>2</sup>. Hebreo, igual que migrante, que pueblo peregrino.

La esclavitud en Egipto había provocado una migración del campo a la ciudad:

*En cuanto al pueblo, (José) lo hizo pasar (‘abar) por las ciudades, desde un extremo de la tierra de Egipto hasta el otro extremo (Gén 47,21 en la Biblia hebrea).*

La Septuaginta se apresura a traducir: *En cuanto al pueblo, José lo volvió esclavo.*

Es la misma cosa. Las construcciones faraónicas exigían siempre una gran cantidad de esclavos. El texto bíblico guarda algo de esta situación:

*Les pusieron entonces capataces a los israelitas, para sobrecargarlos con duros trabajos. Edificaron así para Faraón las ciudades de almacenamiento: Pitom y Ramsés (Éx 1,11).*

En este contexto, la memoria popular recuerda una migración hacia la libertad, como hecho fundante de la historia y de la vida del pueblo, memorial permanente de un Dios que combatió por nosotros.

*El SEÑOR nos sacó de Egipto con mano firme, demostrando su poder con señales y milagros que sembraron el terror. Y nos trajo aquí para darnos esta tierra que mana leche y miel (Deut 26,8-9).*

Ahí nunca más habría migraciones. Cada familia recibiría su herencia, una tierra donde poder sembrar, cosechar y comer, sin más opresiones ni dominaciones.

*Y ahora vengo a ofrecer los primeros productos de la tierra que tú, oh SEÑOR, me has dado. Los depositarás ante el SEÑOR, te postrarás y adorarás a SEÑOR, tu Dios. Después comerás y celebrarás una fiesta, tú y tu familia, con todos los bienes que el SEÑOR te ha dado. También comerán y estarán de fiesta contigo, tanto el levita como el extranjero<sup>3</sup> que vive junto a ti (Deut 26,10-11).*

El migrante extranjero tenía el derecho de comer del mismo plato reservado para la casa y para el levita.

Este era un proyecto, pero no fue una realidad.

Al querer “ser como las otras naciones”, los israelitas escogieron la monarquía, y con la monarquía los grandes proyectos. Es de destacar los grandes proyectos de Salomón: sus construcciones. La migración de los pobres volvió a ser característica de las empresas de los poderosos.

La construcción del templo significó una fuerte migración de personas:

*El rey Salomón reclutó entre los israelitas a treinta mil hombres para trabajos públicos, los mandó al Líbano por turno: diez mil por mes. Estaban un mes en el Líbano y dos meses en sus casas. Adoram era responsable de esos trabajos. Salomón disponía de setenta mil hombres para transportar la carga y de otros ochenta mil para tallar la piedra en las montañas, sin contar los tres mil trescientos jefes de obra puestos por Salomón para supervisar al pueblo que trabajaba en aquella obra (1Re 5,27-30).*

<sup>2</sup> El término hebreo tiene su raíz en el verbo ‘abar: pasar adelante, atravesar, cruzar. Encontramos este verbo 660 veces en la Biblia hebrea.

<sup>3</sup> Este es el sentido más apropiado del término hebreo *guer*.



Irónicamente, la edificación de templos y palacios reeditó en Israel la misma situación de opresión que sus antepasados habían vivido en Egipto. Sólo que, ahora, en nombre del SEÑOR que les había liberado de Egipto.

De la tierra buena, espaciosa, tierra de leche y miel, ahora el pueblo debía ofrecer tributos para la manutención del palacio del rey Salomón (cerca de quince toneladas de harina de trigo por año – 1Re 5,2), la deuda contraída con Hiram, rey de Tiro, que proveía de madera y piedras para las construcciones (cerca de nueve mil toneladas de harina de trigo al año – 1Re 5,25); y hasta costear a las víctimas sacrificadas en la inauguración del templo (veintidós mil vacas y ciento veinte mil ovejas -1Re 8,5.63).

¡Egipto estaba de vuelta!

Disponer de la vida del pueblo, hacerlo andar de un lugar a otro, conforme a su interés, era el “derecho” del rey, según lo había resumido Samuel:

*(Samuel) les dijo: “Miren cómo mandará el rey que reinará sobre ustedes: tomará a los hijos de ustedes para que cuiden de sus carros y de sus caballos y corran delante de su carro. Los tomará como jefes de mil y jefes de cincuenta, los tomará para que trabajen sus campos, para que cosechen su trigo, para que fabriquen sus armas de guerra y los arneses de sus carros. Tomará a las hijas de ustedes para que sean sus perfumistas, sus cocineras o sus panaderas. Tomará lo mejor de los campos, de las viñas y de los olivares de ustedes y se lo dará a sus servidores. Cobrará el diezmo de sus cosechas y de su uva para dárselo a sus eunucos y a sus servidores. Tomará lo mejor de sus sirvientes, de sus sirvientas, de sus jóvenes, de sus burros, y los empleará en sus trabajos (1Sam 8,11-16).*

¡Cuánto dolor generado por esta situación: familias desintegradas, niños abandonados, violencias de todo tipo amenazando la vida de jóvenes y ancianos.

Y hay un tipo más de migración que llama la atención: ejércitos enteros que transitan de una tierra a otra, para imponer la soberanía de algún imperio. No son llamadas migraciones, sino expediciones militares. Sea como fuera, los ejércitos causaban enorme sufrimiento en esta tierra que por su posición geográfica era un corredor a través del cual pasaban todas las tropas, de todas las nacionalidades. Las memorias del pueblo nos hablan de mantos ensangrentados, botas ruidosas, espadas y arcos, casas destruidas, cosechas robadas, mujeres violadas, niños regalados y largas filas de esclavos, de deportados, de exiliados, migraciones que producen éxodos, invasiones que producen expulsiones, conquistas que producen destrucciones y fugas.

Se intentó pero no se consiguió relacionar, a partir de la Biblia, todas las guerras que se dieron dentro de esta pequeña tierra que hasta hoy no consigue apaciguar.

Las palabras de Miqueas resumen bien esta realidad:

*Aquellos que pasan<sup>4</sup> en seguridad, tú los convertiste en guerra (Miq 2,8b).*

## El pueblo de la tierra y los hijos de la migración

Acabar con todas estas migraciones se había vuelto un sueño, un deseo cultivado a lo largo de los siglos por los pobres de Israel: poder sentirse seguros, bajo la vid o la higuera, comiendo en paz sus frutos y bebiendo el agua de su propia cisterna. Soñaban que las espadas sean transformadas en azadones, lanzas y puntas de hoz; las botas y mantos de guerra serían quemados.

<sup>4</sup> Aquellos que pasan: en hebreo *`iberim*, como hebreos.



*Aquel día, dice Yahvé, ya no me llamarás más “Señor mío”, sino que me dirás “Marido mío” (Os 2,18).*

Este sueño se terminó convirtiendo en una utopía escatológica, mesiánica, propia de la consumación de los tiempos, casi imposible de experimentar durante nuestra historia.

La destrucción de Jerusalén, el 587 a.C., y las migraciones que siguieron a ello, marcaron definitivamente la historia de esta tierra.

El exilio – ocurrido diez años antes – de las elites judías que nunca renunciaron a considerarse dueñas de las tierras que tuvieron que dejar (Ez 33,24-29) fue seguido por el retorno de los judíos más pobres que habían migrado hacia las vecinas tierras de Moab, Amón y Edom, huyendo de la guerra, buscando un lugar donde sobrevivir.

*Todos ellos regresaron de los distintos lugares donde se habían refugiado y, luego de haber llegado a la tierra de Judá, junto a Godolías, en Mispá, hicieron una gran cosecha de vino y fruta. (Jer 43,12).*

Volvieron y recibieron una tierra, como los pobres que Babilonia había dejado en Judá (Jer 39,10). Dos migraciones contrarias: la emigración de los que se habían ido antes, y la inmigración de los que volvieron y ocuparon el lugar dejado.

El derecho de estos pobres “re-inmigrantes” nunca fue reconocido y aceptado por los exiliados. La historiografía oficial, de todas las tendencias, consideró la tierra de Judá una tierra vacía, a la espera del retorno de los exilados.

*Ni Joanán, ni sus oficiales, ni nadie del pueblo hizo caso de Yahvé, que les mandaba quedarse en el país de Judá. Antes bien, Joanán, hijo de Carea, y los jefes del ejército se llevaron al resto de la población de Judá, a los que habían estado desparramados por todas partes y que habían regresado a Judá para vivir allí. Entre ellos había hombres, mujeres y niños; estaban las princesas reales y todas las personas que Nebuzaradán, comandante de la guardia, había dejado con Godolías, hijo de Ajigam, y nieto de Safán, y, especialmente, al profeta Jeremías y a Baruc, hijo de Nerías. Partieron para Egipto, desobedeciendo la orden de Yahvé, y llegaron hasta Tafnes (Jer 43,4-7).*

*Añadirás: Esto dice Yahvé: “Tan cierto como que vivo que los que viven entre ruinas caerán a espada, los que viven en el campo serán devorados por las fieras salvajes y los que viven en guaridas y en cavernas morirán de peste. Convertiré a ese país en una ruina, echaré por tierra su fuerza y su orgullo, y las montañas quedarán abandonadas, sin habitantes (Ez 33,27-28).*

*Y a los que escaparon de la espada, los llevé prisioneros a Babilonia, donde fueron esclavos de él y de sus hijos hasta que se estableciera el reino de los persas. Así se cumplió la palabra del SEÑOR, por boca de Jeremías: “Hasta que el país haya pagado sus sábados, quedará desolado y descansará todos los días hasta que se cumplan los setenta años” (2Cro 36, 20-21).*

*Entonces todo el pueblo, desde el más chico hasta el más grande, huyeron a Egipto junto con los jefes del ejército por miedo a los caldeos (2Re 25,26).*

No quedó nadie; los textos bíblicos harán un genocidio literario, eliminando de la memoria escrita a los pobres que se habían quedado en Judá, mientras que “Israel” se encontraba en el exilio. Sólo los exiliados fueron considerados verdaderos israelitas, con derecho a volver a la tierra<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Es algo parecido a lo que está pasando en estos tiempos cargados de violencia: escribo mientras Israel está lanzando toneladas de bombas sobre Gaza, ya mató más de mil palestinos, casi trescientos niños. Ellos pueden ser eliminados, sin que nadie

A los que migraron –así como los que fueron llevados a la fuerza al exilio- le fueron reconocidos sus derechos de posesión de la tierra, fueron identificados como “hijos de Israel”.

Los pobres, los que no poseían nada, como los llamaba Jeremías (39,10), y que habían recibido viñas y campos, fueron llamados, con desprecio, “pueblos de la tierra”, e iguales a otras naciones que, según la ideología deuteronomista y sacerdotal, debían ser eliminados; con ellos no se podía tener ningún tipo de relación.

*Los israelitas que habían vuelto del destierro comieron la Pascua, y junto con ellos, todos lo que habían renunciado a las prácticas impuras de los paganos del país para buscar al SEÑOR Dios de Israel (Esd 6,21).*

Esta separación tenía que garantizar la posesión de la tierra a quienes habían vuelto del exilio, a los “hijos de la migración”:

*No den pues sus hijas en matrimonio a los hijos de ellos ni tomen sus hijas para los hijos de ustedes. No hagan nada por su felicidad y prosperidad. Si actúan según mi Ley, ustedes serán poderosos, comerán los productos del país y lo dejarán como herencia a sus hijos para siempre. (Esd 9,12).*

Extranjeros en su propia tierra, migrantes, *guerim*. El conflicto entre los dos grupos fue fuerte y duró más de 90 años. Fue resuelto a favor de los “hijos del exilio” con el poder y la fuerza del imperio. Sin embargo, se necesitó llegar a un acuerdo de convivencia:

*Se repartirán esa tierra entre las tribus de Israel. Cada uno sacará por sorteo la propiedad que le corresponda y también la de los extranjeros que viven entre ustedes junto con sus hijos nacidos en el país. Los tratarán como a los israelitas del país, e igual que ustedes recibirán una propiedad en medio de las tribus de Israel. El extranjero tendrá su propiedad en la tribu donde viva, dice el Señor DIOS (Ez 47,21-23).*

## La diáspora: una migración diferente

La migración, ayer como hoy, tiene una importante connotación de clase: quien migra –o es obligado a emigrar– es casi siempre el pobre, el débil.

El fin del exilio de Babilonia, sin embargo, fue el comienzo de un nuevo tipo de migración, a la que acostumbramos llamar “diáspora”, diseminación.

No todos volvieron a Judá: muchos de los descendientes de la élite que había sido exiliada prefirieron quedarse en las tierras de Babilonia. Era más fácil y más rentable quedarse allá. Las oportunidades eran mayores: allá eran funcionarios del rey, comerciantes, “banqueros”.

Fue gente que procuró quedarse en las “ciudades” y que, tiempo después, encontramos en Alejandría, Atenas, Corinto, Éfeso, Tesalónica, Tarso, Antioquía, Roma...

La posesión de la tierra dejó de ser importante para ellos. La bendición de Dios (que volvió a ser el Dios Altísimo) era el bienestar, la riqueza: la tierra perdió mucho de su significación simbólica.

---

tome verdaderas medidas pacificadoras, porque el genocidio teórico de ellos ya fue hecho cuando los israelitas exiliados volvieron, después de diecinueve siglos, pretendiendo ser los legítimos dueños de la tierra. Y el mundo occidental, de todas las tendencias, estuvo de acuerdo.

Sin tener y sin buscar la posesión de la tierra, la migración pasó a ser algo “normal”. No estando en juego la posesión de la tierra, disminuyeron los conflictos con los poderosos. Era posible convivir con el imperio y con el mercado imperial, fuese este persa, griego o romano.

Esta fue una de las características que marcó la diáspora, sobre todo en la época greco-romana. Antioco III hizo una declaración llena de elogios, respecto a la confianza que los judíos inspiraban a las autoridades imperiales, a causa de su disponibilidad, obediencia y seriedad moral.

*Estoy persuadido de que los judíos serán buenos guardianes de nuestros intereses, a causa de su piedad para con Dios; sé que mis antepasados conocieron de su fidelidad y de su pronta obediencia a las órdenes recibidas... a ellos les prometemos que pueden vivir de acuerdo con sus propias leyes (AJ 12,147-153)*

Debían existir también muchos judíos pobres, una vez que se insiste tanto en la práctica de la limosna (Tob 1,16-17; 4,7-11.16). Podemos, sin embargo, afirmar que los que organizaban el pensamiento y la vida de los judíos en Babilonia, y en el resto de la diáspora, pertenecían a los círculos de las clases más altas.

Los romanos también reconocieron el judaísmo como una religión lícita, y autorizaron oficialmente el culto en el templo de Jerusalén y, al mismo tiempo, permitieron la organización religiosa y social de las comunidades de los judíos en las ciudades.

Fue esta relación pacífica con el imperio lo que permitió que, por ejemplo, las guerras macabeas, pese a que duraron mucho tiempo, no hayan provocado mayores reacciones entre los judíos de la diáspora. El segundo libro de los Macabeos fue escrito para que los judíos de Alejandría también celebren la fiesta de la dedicación del templo, en comunión con los de Jerusalén (2Mac 2, 16).

### **En la tierra de Israel, sin embargo...**

En la tierra de Israel, la realidad era más compleja. No hay duda que Herodes el Grande fue un gran constructor: la edificación de las fortalezas de Herodión, de Masada y de Maqueronte y la reestructuración del templo de Jerusalén exigieron multitud de trabajadores de todo tipo y provocaron fuertes migraciones internas. Podemos decir lo mismo de la fundación de ciudades como Cesarea Marítima, Tiberiades, Cesarea de Filipo, Séforis. La migración de muchos trabajadores acompañó todo este proceso de modernización de Judea y de Galilea.

Si validamos la información de Lucas, Jesús era hijo de migrantes que de Belén de Judá se habían desplazado hasta Nazaret, en la región de Galilea:

*Todos, pues, empezaron a moverse para ser registrados cada uno en su ciudad natal. José también, que estaba en Galilea, en la ciudad de Nazaret, subió a Judea, a la ciudad de David, llamada Belén (porque era de la casa y de la familia de David) (Lc 2,3-4).*

El excedente de mano de obra era fácilmente absorbido cuando se terminaban estas construcciones: la presencia de muchos desempleados es testimoniada también por los textos evangélicos.

La cuestión de la posesión de la tierra era decisiva. Inconformes con los latifundios controlados por los herodianos y los saduceos al servicio del imperio romano, los que se habían quedado sin tierra, sobre todo en Galilea, habían creado un caldo de cultivo que

favorecía las revueltas y los conflictos. Esta situación llevó a las guerras judías el 66 d.C. y, más tarde, el 132 d.C. En ambos casos las legiones romanas sofocaron con sangre las revueltas judías. Judea fue declarada tierra inhóspita y todos fueron expulsados de allí, y Adriano, el emperador, decretó que hasta el nombre de Judea fuese cancelado. De allí en adelante, el único nombre usado para hablar de aquellas tierras fue “Palestina”.

Fue la última y definitiva migración forzada. Sólo gozaron de paz los judíos de la dispersión, es decir de la diáspora. Por lo menos hasta que el cristianismo se volvió, en el siglo IV, religión oficial. A partir de allí, los judíos nunca más consiguieron vivir en paz<sup>6</sup>.

## La torre de Babel: una lectura mítico/apocalíptica de las migraciones

Después de presentar, en grandes líneas, las diversas facetas del fenómeno migratorio presente en las páginas bíblicas, me parece interesante trabajar una página que, de alguna manera, resume y juzga simbólica y míticamente esta realidad.

Es la página conocida como la “torre de Babel”.

El marco del mito de la torre con la que se quería alcanzar los cielos está formada por las genealogías de los descendientes de Noé, que están en el origen de los tres grandes grupos raciales del mundo bíblico (Gén 10,32) y por la genealogía de Sem, que está en el origen del pueblo de Israel (Gén 11,10). Son las memorias de una migración primordial, originaria, que constituyó las naciones de la tierra.

*Estas son las familias de los hijos de Noé según sus genealogías y naciones. A partir de éstos se esparcieron las naciones por la tierra después del diluvio (Gén 10,32).*

El “gran proyecto” de la ciudad y de la torre es el epicentro del movimiento contrario, una contra-migración para que nunca más haya migración. La construcción de una torre cuya cumbre toque los cielos, tiene este objetivo:

*Después dijeron: “Construyamos una ciudad con una torre que llegue hasta el cielo. Así nos haremos famosos, y no nos dispersaremos por todo el mundo” (Gén 11,4).*

Hacer la ciudad y la torre es hacer el “nombre” alrededor del cual se puedan reunir todas las naciones de la tierra, que no deberán ser nunca más esparcidas. La ciudad es el anti-Dios cuyo nombre es el único alrededor del cual se pueden reunir las naciones. La torre que alcanza los cielos es la escalera por la cual los poderosos de la tierra pueden subir hasta la morada de Dios y sentarse en su trono.

Son dos proyectos que se confrontan: el proyecto de las familias de los pueblos de la tierra que se extienden para ocupar cada una un espacio de tierra donde vivir en paz y seguridad, y el proyecto de la ciudad que quiere que todas las familias de los pueblos de la tierra vivan reunidas en función de la ciudad grande. En este segundo proyecto dominan los intereses del palacio, del almacén, del cuartel y del templo; son las torres que se levantan sobre todas las familias de la tierra y a las cuales se dirigen los ojos de todas las naciones para que nunca más haya dispersión (el griego usa aquí la palabra diáspora).

<sup>6</sup> El inicio de las hostilidades tiene su fecha simbólica el 388 d. C., cuando la población cristiana, instigada por el obispo, incendió la sinagoga de Calínico, pequeña ciudad de Mesopotamia. Las autoridades civiles informaron al emperador Teodosio, quien instruyó al obispo para que reconstruya la sinagoga con sus propios recursos, y a castigar a los incendiarios. San Ambrosio, obispo de Milán, oyendo esto, escribió a Teodosio diciéndole que quemar sinagogas era agradable a Dios y que el príncipe cristiano no tenía derecho a intervenir. Teodosio capituló y la iglesia tuvo la última palabra. La separación entre el cristianismo y el judaísmo, llevada a cabo teológicamente el 325 en el Concilio de Nicea, era ahora ley sobre los emperadores romanos, sirvientes de la Iglesia. El incidente de Calínico es el inicio del anti-judaísmo.

Es el proyecto imperial, el mega-proyecto, padre de todos los grandes proyectos que nos quieren poner de rodillas para que proclamemos que la “ciudad” de los poderosos que se sientan en los cielos, es nuestra “señora”, por la cual y para la cual tenemos que vivir.

*El rey Nabucodonosor hizo una estatua de oro de treinta metros de alto por tres metros de ancho y la colocó en la llanura de Dura, en la provincia de Babilonia. El rey Nabucodonosor llamó a los funcionarios, prefectos, gobernadores, consejeros, tesoreros, procuradores, jueces y a todos los jefes de provincia para que se reunieran y asistieran a la inauguración de la estatua. Así fue, pues, como los funcionarios, prefectos, gobernadores, consejeros, tesoreros, procuradores, jueces y todos los jefes de provincia se reunieron para la inauguración de la estatua que había hecho levantar el rey Nabucodonosor. Un mensajero anunció con toda su voz: “¡Escuchen hombres de todas las razas, naciones y lenguas! Cuando oigan el sonido de la trompeta, el cuerno, la cítara, la flauta, el trombón, la gaita y de cualquier otro instrumento, se postrarán en tierra y adorarán la estatua de oro que ordenó levantar el rey Nabucodonosor. Aquel que no se postre en tierra ni la adore, será echado inmediatamente a un horno ardiente”. Por eso, cuando todos los pueblos oyeron el sonido de la trompeta, el cuerno, la cítara, la flauta, el trombón, la gaita y de cualquier otro instrumento, los hombres de todos los pueblos, naciones y lenguas se postraron en tierra y adoraron la estatua de oro erigida por el rey Nabucodonosor (Dn 3,1-7).*

Solamente tres judíos no aceptaron arrodillarse y fueron juzgados en el horno, pero lograron salir de él milagrosamente, liberados para cantar:

*“¡Bendito seas Señor, Dios de nuestros padres, alabado y ensalzado eternamente! ¡Bendito sea tu nombre santo y glorioso, cantado y ensalzado eternamente! (Dn 3,52)*

El mito de la torre de Babel tiene las connotaciones apocalípticas de confrontación final entre Dios y las naciones que deben ser destruidas, para que el Reino de Dios triunfe para siempre. Al final, el mito y la utopía tienen mucho en común.

Se trata de la tentación de competir con Dios, tentación siempre presente desde el comienzo, desde los días míticos del Edén, cuando el hombre y la mujer fueron seducidos por la palabra de la serpiente.

*Es que Dios sabe muy bien que el día en que coman de él, se les abrirán a ustedes los ojos; entonces ustedes serán como dioses y conocerán lo que es bueno y lo que no lo es” (Gén 3,5).*

No se trata de celos, a pesar de que los textos bíblicos hablan de un Dios celoso. Se trata de soberanía divina frente a la posibilidad de la humanidad “de hacer todo lo que quiere hacer”, como si Dios no existiera. Es lo mismo que “conocer el bien y el mal”.

*y dijo el SEÑOR: “Veo que todos forman un solo pueblo y tienen una misma lengua. Si esto va adelante, nada les impedirá desde ahora que consigan todo lo que se propongan” (Gén 11,6).*

En el Edén vimos el orgullo desobediente del hombre y de la mujer; en Babel está presente el orgullo arrogante de los poderosos y de las naciones. Es el pecado original de una sociedad que se pretende divina.

La confusión de las lenguas y la dispersión/diáspora de los pueblos significa la derrota de la ciudad.

*Pues bien, bajemos y confundamos ahí mismo su lengua, de modo que no se entiendan los unos a los otros". Así el SEÑOR los dispersó sobre la superficie de la tierra, y dejaron de construir la ciudad (Gén 11,7-8).*

La migración sobre la tierra no es el castigo: es la solución. Castigada quedará la ciudad y su proyecto orgulloso de concentración de poder único y excluyente. Tenemos dos maneras de acabar con las migraciones: la primera, la más simple y humilde, la de Dios: que todos tengan una tierra donde descansar con seguridad, debajo de su higuera y de su parra; es decir, que todos los mansos posean la tierra.

La segunda, la de los poderosos, más seductora y cautivante: estar todos de rodillas delante del imperio dominador, señor de la tierra.

El lenguaje simbólico es amplio y abierto, permite muchas interpretaciones y aplicaciones.

Innumerables "torres, cuya cabeza está en los cielos" fueron erigidas y continuaron siendo construidas como falsos centros de reunificación de todas las naciones. Muchas veces serán construidas en nombre de Dios.

Tenemos ejemplos de eso en los textos bíblicos: son las torres del palacio davídico que se pretendía infinito y que fue arrasado por las tropas babilónicas. Son las torres del templo sadocita de Jerusalén, que se consideraba el eterno centro de convergencia de todas las naciones y del cual las legiones de Tito no dejaron piedra sobre piedra.

Torres de Babel pueden ser también la cúpula de la basílica romana de San Pedro o la cúpula dorada de la mezquita de Omar, cuando se erigen orgullosas en nombre de un Dios exclusivo y excluyente, incapaz de acoger, de dialogar, de comprender.

Torres de Babel pueden ser las torres del Kremlin que impusieron el poder de un Estado divinamente ateo y que hizo emigrar hacia los campos siberianos a incontables multitudes. Torres de Babel pueden ser las del World Trade Center, aquellas que fueron derrumbadas y que van a ser nuevamente construidas, como símbolo de un mercado divinamente consagrado, Moloc hambriento, devorador, insaciable de millones de pobres en el mundo entero.

La única alternativa –y que la sociedad humana, en tantos siglos de historia, no tuvo, sin embargo, el coraje de experimentar– es colocar en el centro al pobre, al pequeñito, al último: los que son siempre echados de sus tierras o que salen de sus tierras en busca de algo mejor, muchas veces encandilados por los espejos brillantes de un progreso que concentra las riquezas y devasta la naturaleza.

Es necesario continuar gritando que el reino verdadero, simiente de paz y de justicia, está escondido: el fermento, la sal, es la semilla, es la perla, es el tesoro enterrado. Este es el anuncio que nosotros, temerosos migrantes/enviados/apóstoles/misioneros, tenemos que llevar a hombres y mujeres, en un proceso migratorio, generador de vida, que sólo llegará a su fin en la consumación de los tiempos, hasta los confines de la tierra, hasta que lleguemos a la casa del Padre, a nuestra casa, donde estaremos en nuestras moradas definitivas y todas las migraciones se diluirán en una gran fraternidad de todos los que nos sentaremos en la misma mesa, para el banquete que no tiene fin.

*"Vayan, pues, y consíganme discípulos de todas las naciones. Bautícenlos en el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enséñenles a cumplir todo lo que yo les he encomendado a ustedes. Yo estoy con ustedes todos los días hasta el fin de la historia" (Mt 28,19-20). "Pero recibirán la fuerza del Espíritu Santo cuando venga sobre ustedes, y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra" (Hch 1,8).*

*“No se turben; crean en Dios y crean también en mí. En la casa de mi Padre hay muchas habitaciones. De no ser así, no les habría dicho que voy a prepararles un lugar” (Jn 14,1-2).*

*“Por eso les doy el reino como mi Padre me la dio a mí. Ustedes comerán y beberán a mi mesa en mi Reino, y se sentarán en tronos para gobernar a las doce tribus de Israel” (Lc 22,29-30).*

Es más una migración, simbólica esta vez; es celebración de pobres que creen en la vida, en la tierra prometida, y por ella sufren y por ella luchan; es peregrinación y es romería. Es caminar siempre, caminar juntos, abriendo nuevos caminos para que todos y todas podamos, finalmente, descansar y gozar de la paz y del bien.

*Bendita y alabada está santa romería,*

*Bendito el pueblo que marcha, teniendo a Cristo como guía.*

*Soy, soy tu Señor, soy pueblo nuevo, emigrante y luchador*

*Dios de los pequeñitos, de los peregrinos, Jesús Cristo Redentor.*

Sandro Gallazzi

sandro.gallazzi@bol.com.br



## El hambre que lleva a la migración

*La historia celebra los campos de batalla  
sobre los cuales la muerte nos alcanza, pero no habla  
de los campos de cereal que nos hacen vivir.  
La historia sabe los nombres de los hijos ilegítimos de los reyes,  
pero no es capaz de contarnos  
cómo fue el origen del cultivo del trigo.  
¡Qué largo camino éste, de locura humana!*

Henri Fabre

*Soy lo que los vivos sienten primero  
y último. Soy el Hambre.*

Laurence Ninyon

### Resumen

Análisis del texto de Génesis 41,53 a 42,5<sup>1</sup> como lugar específico de la narración bíblica que presenta las condiciones de vida y las opciones de las familias de Canaán, marcadas por el hambre y por un primer movimiento de búsqueda de alternativas que se va a expresar en un proceso migratorio. La investigación se dedicará a entender el ámbito del hambre y las relaciones de producción y distribución de la agricultura y la importancia del tránsito de personas y de la agricultura como motivo de comprensión del Éxodo. Este relato es importante como explicación para la salida de los hijos de Jacob y de otras familias a Egipto apuntando al hambre y a la centralización de los cereales como punto de partida para el relato del libro del Éxodo, experiencia vital para toda memoria de los pueblos de la Biblia.

### Abstract

Analysis of Genesis 41,53 to 42,5 from the perspective of the life conditions and the options of the families from Canaan marked by hunger and a first movement in search of alternatives which will be expressed through a migratory process. The research will focus on understanding the reality of hunger and the agriculture production and distribution relations and the importance of the transit of people and of agriculture as the motif for the understanding of Exodus. This narrative is important as an explanation for the going of Jacob's sons among other families to Egypt pointing hunger and the centralization of cereals as a background for the narrative of the book of Exodus, vital experience for the whole memory of the peoples of the Bible

Este texto es fruto del trabajo colectivo del **Grupo de Investigación Bíblica de la Facultad de Teología de la Universidad Severino Sombra**<sup>2</sup>. Nuestro primer esfuerzo de investigación tiene como objetivo **los procesos de hambre y migración** como experiencia humana de límite en la relación social y en la relación con la naturaleza. El **hambre** como experiencia de negación de la vida va a ser vivenciada y explicada de muchas maneras,

---

<sup>1</sup> Este texto fue parcialmente presentado en el VII ENIC/Encuentro de Iniciación Científica de la USS, en septiembre de 2008

<sup>2</sup> Eligia do Valle Rosa, Mercedes Brandenburger Hoppe, Romilda Leite Moraes, João Batista da Silva, Judith Abdo Haddad, Nilceia de Souza, Maria da Penha Francisco y profesora Nancy Cardoso.



generando procesos de conflictos y sufrimientos, nuevas resoluciones tecnológicas y desarrollos de nuevas especies de producción y consumo, como también el desplazamiento y reasentamiento de las comunidades.

Estos procesos de **hambre y migración** pueden ser identificados en muchos momentos de la historia humana, desde la pre-historia hasta nuestros días<sup>3</sup>. Es posible avalar y conocer estos desplazamientos a partir de la historia de la ocupación humana y sus relaciones eco-geográficas, estudios de la agricultura y sus dinámicas de agotamiento y diseminación de un tipo de alimento.

Los desplazamientos de resolución de vida material, en especial de la agricultura<sup>4</sup>, se hacen acompañar de rituales, rezos, y bendiciones, institución de las divinidades específicas y sus ofrendas, producción de artefactos simbólicos de uso en la vida cotidiana y cultural. En la antigüedad, estos artefactos simbólicos podían ser identificados con objetos, ornamentos y murales, así como también en fuentes escritas diversas<sup>5</sup> (libros de comercio, anotaciones de agrimensura, libros de recetas médicas y culinarias, recetas de magia y liturgias, leyendas y mitos).

El Grupo de Investigación va a estudiar, entonces, las estructuras materiales y simbólicas de las prácticas y discursos religiosos en determinado contexto y en determinado periodo histórico, marcado por el doble proceso de **hambre y migración**, tratando de identificar permanencias y rupturas, continuidades y disensiones de significados. Tanto a nivel nacional como internacional, los procesos migratorios se van intensificando, generando problemas estructurales y fronteras legales y económicas dramáticas. Las discusiones sobre Migración en el ámbito de la literatura bíblica relacionan un conjunto de factores, entre ellos la cuestión del **Hambre y la Agricultura**. En el desarrollo del debate pusimos especial atención al debate sobre el **Hambre** como un aspecto urgente de la conjetura nacional e internacional con el alza vertiginosa de los precios de los alimentos y el creciente peligro de un **Hambre** sistémica<sup>6</sup>.

Nos detendremos en la historia de la familia de José, que movida por la falta de alimentos en toda Canaán, y sabiendo de su existencia en Egipto, se junta a otras caravanas para comprar granos que están almacenados. Después, como el hambre aumenta, la familia entera emigra, con todas sus pertenencias y se radican en Egipto, formando el núcleo de los hebreos, que más tarde acompañarán a Moisés en el éxodo por el desierto, hasta la tierra prometida, la misma Canaán, rescatando la vida, la libertad y la dignidad del pueblo.

En cuanto a la salida de Canaán, esta es relatada como fuga de la opresión del hambre y de la muerte, la fuga de Egipto a Canaán es una salida a la dignidad, un reencuentro con las raíces, un rescate de la vida. Lo que buscamos en esta investigación es definir el momento en que el hambre es más fuerte que el deseo de permanecer, el momento en que el hambre es mayor que el enfrentamiento con lo desconocido, del nuevo lugar, del

<sup>3</sup> Marcela Torres REZENDE, *A alimentação como objeto histórico complexo: relações entre comidas e sociedades*, Estudios Históricos, Rio de Janeiro, No. 33, 2004, <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/374.pdf>

<sup>4</sup> Cf. e-book de Gabriel A. HERRERA, *Ancient Agriculture—roots an application of sustainable farming*, en: [http://books.google.com.br/books?id=H17NS2hPSAAC&dq=%22ancient+agriculture%22&printsec=frontcover&source=bl&ots=YoARgwDbP6&sig=sxckM-5UCgq6W0tKlItXdIAochY&hl=pt-BR&ei=M9ORSfzHH6Gbtwf-7tTXCw&sa=X&oi=book\\_result&resnum=14&ct=result#PPP1,M1](http://books.google.com.br/books?id=H17NS2hPSAAC&dq=%22ancient+agriculture%22&printsec=frontcover&source=bl&ots=YoARgwDbP6&sig=sxckM-5UCgq6W0tKlItXdIAochY&hl=pt-BR&ei=M9ORSfzHH6Gbtwf-7tTXCw&sa=X&oi=book_result&resnum=14&ct=result#PPP1,M1)

<sup>5</sup> Cf. La exhibición del Agropolis-Museum (Francia) sobre la Historia de la Comida y de la Agricultura con un resumen sobre el origen y la domesticación de las especies y los impactos sociales y tecnológicos, en: [http://www.museum.agropolis.fr/english/pages/expos/fresque/la\\_fresque.htm](http://www.museum.agropolis.fr/english/pages/expos/fresque/la_fresque.htm) (disponible el 8/01/2009).

<sup>6</sup> Cf. entrevista con la escritora e investigadora Sharman Apt RISSSEL autora del libro *Hunger: an unnatural history*, in: <http://recantodasletras.uol.com.br/entrevistas/520767> (disponible el 05/02/2009)

nuevo lenguaje y de las nuevas personas, y menos que la esperanza que mueve la hambruna.

Juan Pablo II se manifestó de esta forma: *“Actualmente, en muchas regiones del mundo existen situaciones de dramática inestabilidad e inseguridad. No sorprende el hecho de que en semejantes contextos se difunda entre los pobres y entre los marginados el proyecto de fugarse en busca de una nueva tierra que les pueda ofrecer pan, dignidad y paz. Se trata de la migración de los desesperados: hombres y mujeres, frecuentemente jóvenes, a los cuales no les queda otra opción que aquella de abandonar el país propio y aventurarse por un rumbo desconocido”*<sup>7</sup>.

Las palabras claves para juntar el hambre a la migración parece ser, por lo tanto, la inestabilidad y la inseguridad, la pobreza, la marginación y la desesperación, la búsqueda del pan, la dignidad y la paz.

Cabe preguntarse si la pérdida de la dignidad de un pueblo conducido al hambre no es más fuerte que su fuerza de reacción. En Canaán fue necesario el llanto del patriarca Jacob para derrotar la indiferencia: *“¿Por qué se están ahí mirando el uno al otro? He oído que se vende trigo en Egipto. Vayan también ustedes allá y compren trigo para nosotros, “pues es cosa de vida o de muerte”* (Gén 42,1-2).

Una respuesta actual a esa cuestión, y otras que el asunto sugiere, parece estar históricamente sofocada por el irrespeto a los derechos humanos, sumariamente derrotados por las relaciones que envuelven a los poderosos y a los oprimidos, países ricos y países pobres, los saciados y los hambrientos.

Las migraciones por hambre están en el ápice de la desesperación, vecinas de la migración de la vida a la muerte. ¿Quién o cuál acepta pasivamente la llegada de los migrantes hambrientos? Si son hambrientos, pobres, desnutridos o flacos, poco o nada e contribuirán a la sociedad y a la economía, serán un peso para quien los acoja. La gran crisis económica vino a mostrar que primero se socorre a los Bancos, después al resto, después al resto del resto. Al final de la fila de la crisis, tal vez se hable de los hambrientos.

HAMBRE Y MIGRACIÓN pueden ser el motor de un gigantesco esfuerzo universal por promover la migración, no de personas, sino de recursos para los pueblos hambrientos, y nuevamente citamos a Juan Pablo II: *“... sobre todo será necesario abandonar la mentalidad que considera a los pobres – personas y pueblos – como un fardo o como inoportunos invasores, que pretenden consumir todo lo que los otros producirán. El progreso de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural y hasta económico de la humanidad entera”*<sup>8</sup>.

## 1. El hambre en el texto

Escogemos trabajar el texto de Génesis 41,53 al 42,5<sup>9</sup> como lugar específico de la narración bíblica que presenta las condiciones de vida y las opciones de las familias de Canaán, marcadas por el hambre y por un primer movimiento de búsqueda de alternativas que van a expresarse en un proceso migratorio. Este relato es importante como explicación para la salida de los hijos de Jacob, entre otras familias, a Egipto apuntando al hambre y a la centralización de los cereales como punto de partida para el relato del libro del Éxodo, experiencia vital para toda memoria de los pueblos de la Biblia.

<sup>7</sup> Juan Pablo II, Mensaje con ocasión del día mundial de los migrantes y de los refugiados 2000 [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/migration/documents/hf\\_jpii\\_mes\\_21111999\\_world-migration-day-2000\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/migration/documents/hf_jpii_mes_21111999_world-migration-day-2000_po.html) / Vaticano 21 noviembre 1999

<sup>8</sup> Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, n. 28. 1991 [http://www.vatican.va/edocs/POR0067/\\_P5.HTM](http://www.vatican.va/edocs/POR0067/_P5.HTM)

<sup>9</sup> Este texto fue parcialmente presentado en el ENIC en septiembre de 2008

## 2. Traducción

**Génesis 41** (53) Pasados los siete años de abundancia en Egipto, (54) llegaron los siete años de escasez, tal como José había anunciado. Hubo **hambre** en todos los países, pero en todo Egipto había pan. (55) Cuando en Egipto se sintió el **hambre**, el pueblo pidió pan a gritos, y Faraón decía a todos los egipcios: “Vayan a José y hagan lo que él les diga”. (56) Había escasez por todo el país, pero José abrió los almacenes y vendió trigo a los egipcios.

Una gran **hambruna** assolaba todo el mundo. (57) Como el **hambre** se hacía sentir más y más en todos los países, de todas partes venían a Egipto a comprar trigo a José.

**Génesis 42** (1) Al saber Jacob que había trigo en Egipto, dijo a sus hijos: “¿Por qué se están ahí mirando el uno al otro? (2) He oído que se vende trigo en Egipto. Vayan también ustedes allá y compren trigo para nosotros, “pues es cosa de vida o de muerte”. (3) Los hermanos de José —diez de ellos-, bajaron entonces a Egipto para comprar trigo; (4) Jacob no dejó ir con ellos a Benjamín, hermano de José, pues pensaba: “No sea que le vaya a pasar algo”. (5) Se fueron los hijos de Israel a comprar trigo junto con la otra gente, pues arreciaba el hambre en Canaán.

## 3. Para entender el texto: cuestiones de traducción

1. אָרֶץ *’eres* “tierra” aparece en el texto 8 veces en las formas *en la tierra/de la tierra*, en la expresión על כָּל־פְּנֵי הָאָרֶץ ‘al kol-pəneḥā’āreṣ “sobre toda a faz de la tierra” y también בְּכָל־אֶרֶץ wəkol-hā’āreṣ en el hambriento, singular “sobre toda la tierra” y תְּאֵרֶץ צוֹת בְּכָל bəkol-hā’āraṣōt en el femenino plural “sobre todas las tierras”.

2. רָעַב *ra’ab* “hambre” aparece 7 veces, tanto como sustantivo, así como verbo וַתִּרְעַב *wattir’ab* “habiendo hambre”; el capítulo 41 de Génesis registra el mayor porcentaje de veces de la palabra ‘hambre’ (9 veces), en el texto bíblico.

3. שָׁבַר *shaḅar* aparece 5 veces como cambiar, adquirir, comprar, vender (grāo), como en la forma verbal לִשְׁבֹר “para comprar”, como también 3 veces en la forma sustantiva שֶׁבֶר “grāo”; este verbo debe ser entendido en el ámbito del comercio de la agricultura existiendo otros términos más generales para ‘compra’ como מָכַר *maḵar* “vender” (como en el texto de la venta de José por parte de sus hermanos (Gén 37, 28); en los versículos 54 y 55 el grano aparece en la forma de לֶחֶם *leḥem* “pan”.

4. שָׁבַר *shaḅar* “comprar” tiene su origen en la palabra “quebrar” posiblemente guardando la proximidad con la trilla del cereal; la palabra aparece 14 veces en el ciclo de narraciones de José (también aparece en Amós 8,5 y en Nehemías 10,32).

5. En el versículo 56 se lee en hebreo וַיִּפְתַּח יוֹסֵף אֶת־כָּל־אֲשֶׁר בָּהֶם *wayyipṭaḥ yōsēp ʿeṭ-kol-ʾāšer bāhem*, lo que sería literalmente “y abrió José todo lo que había en ellas”; la versión griega de la Septuaginta traduce interpretándolo como *σιτοβολών* “almacenes”<sup>10</sup>; otros textos usan מִסְכְּנוֹת *misknōt* “almacén” como en Éxodo 1,11 en referencia a las ciudades de Pitón y Ramsés (y también 1Re 9:19; 2Cro 8:4, 6; 16:4; 17:12; 32:28).

6. Dos expresiones van a indicar el desplazamiento humano con dirección al mantenimiento: en el capítulo 41,57 יָבִיאוּ *bā’ū* “entrarán, verán” que se repite en el capítulo 42,5 (este también es el verbo que Éxodo 1,1 utiliza para reconocer a los Hijos de Israel que entrarán en Egipto”; la otra expresión en el capítulo 42,2 es יָבִיאוּ *raḏū-šāmmā* “bajarán allá” y en el v. 3 יֵרְדוּ *wayyērdū* “y descenderán”.

<sup>10</sup> Cf. aparato crítico Biblia Hebraea.

7. El texto presenta dos reivindicaciones, una en la forma generalizada del clamor por pan, en la fórmula  $\text{וַיִּצְעַק הָעָם אֶל־פַּרְעֹה לֵאמֹר}$  wayyiṣ‘aq hā‘ām ‘el-par‘ōh lallāhem “clamó el pueblo al Faraón por pan” (Génesis 41,55), y otra en la expresión del Génesis 42,2 de Jacob  $\text{וְנִחְיֶה וְנֹמְרֹה וְלֹא נָמֹת}$  wə nihye<sup>h</sup> wə lō nāmūt “para que vivamos y no muramos”; esta última expresión aparece también en otro pasaje de la narración de José (Gén 43,8 y 47,19); el verbo “vivamos” es el mismo en Nehemías 5,2 en el mismo contexto de clamor por cereales, en la forma de  $\text{דָּגָנִים}$  dāgān.

8. La situación de penuria es presentada en la forma de contraposición de los años de hartura  $\text{רַעַב}$  rā‘ab con la insistencia en la situación de hambre  $\text{וַיַּחֲזֶק הָרָעַב}$  wayyehēzaq hārā‘āb “fortaleció el hambre” (41,56) o  $\text{כִּי־הָרָעַב הָרַב}$  kī-hārā‘āb “pues quedó más fuerte el hambre” (41,57); la expresión de Jacob (42,2) “para que vivamos y no muramos”, explica la situación dramática; el proceso de bajada para comprar comida también va a ser presentado como una alternativa peligrosa: en el texto de Génesis 42,4 Jacob no autoriza a “bajada” de Benjamín con la justificación  $\text{פֶּן־יִקְרָאֵנִי בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וְאֶסָּוֶן}$  pen-yiqrā‘ēnnū ‘āsōn “para que no nos ocurra desgracia/maldad” (la misma expresión aparece en Génesis 42,38 y 44,29).

9. El desarrollo de acción de la “bajada/entrada” en Egipto se da para los hijos de Jacob  $\text{בְּתוֹךְ}$  bəṭōk “en medio” de otros grupos motivados también por el hambre (Génesis 42,5).

#### 4. A partir del estudio del texto construimos cuestiones para ser profundizadas

**Cuestión 1:** Determinar si el “hambre” es estructural o coyuntural, restringida o ampliada (¿fenómeno eco-geográfico? ¿Crisis económica? ¿Restringida o generalizada? ¿Es posible fechar el horizonte histórico del texto?).

El texto presenta un ámbito eco-geográfico ampliado, tratando de caracterizar el hambre en el espacio de vida del grupo de Jacob, en la tierra de Canaán, pero también informando sobre el hambre en las tierras de Egipto y en los territorios de Egipto. A partir de esta perspectiva sería posible decir que el hambre es un fenómeno ampliado en esta perícopa, pero también en el texto del Génesis.

La expresión  $\text{בְּכֹל־הָאָרֶץ}$  bəkol-hā‘ārēšōt “sobre todas las tierras” autoriza una evaluación del proceso estructural de hambre que no se restringe a un drama familiar o localizado, sino que se extiende por todo el conjunto territorial. La recurrencia de la expresión en textos pos-exílicos<sup>11</sup>, de modo especial en la historiografía cronista pudo ser un elemento valioso en la localización temporal de este texto. Sería preciso avalar un período histórico que articulase la agricultura de un gran territorio, a partir de los graneros egipcios que serían el centro de compra y venta de los cereales.

En el pasaje del versículo 54 hasta el 55, el texto amplía el ámbito del hambre: el versículo 54 afirma que había hambre en la tierra, PERO en la tierra de Egipto había pan; el versículo 55 abre con la afirmación de que *hubo hambre en toda la tierra de Egipto*, lo que lleva al pueblo a clamar al Faraón, reforzando el alcance del hambre también en territorio egipcio. Ya en el versículo 56, la declaración es que el *hambre cubrió toda la faz de la tierra*.

<sup>11</sup> En el texto bíblico, la expresión “sobre todas las tierras” aparece en Gén 41:54; 2Re 18:35; 19:11; 1Cro 14:17; 22:5; 29:30; 2Cro 9:28; 12:8; 13:9; 15:5; 17:10; 20:29; 32:13, 17; 34:33; Esd 3:3; 9:11, 7, 11; Neh 10:29; Is 36:20; 37:11, 18; Jer 16:15; 23:3, 8; 27:6; 32:37; 40:11; Ez 5:6; 11:17; 20:6, 15, 32, 34, 41; 22:4; 25:7; 34:13; 35:10; 36:24; Dn 9:7.

Una visión de conjunto de la perícopa podría ser estructurada de la siguiente manera:

La geografía del hambre	La geografía del grano
	• Terminan siete años de abundancia en Egipto (Génesis 41,53).
• Hambre en la tierra (Génesis 41,54).	• Pan en Egipto (v. 54).
• Hambre en toda la tierra de Egipto (v. 55).	
• Hambre sobre toda la faz de la tierra (v. 56).	• José abre el granero y vende (v. 56).
• Hambre empeoró en la tierra de Egipto (v. 56).	
	• Grano en Egipto (Génesis 42,1).
• Jacob: bajen y compren (v. 2).	• Grano en Egipto (v. 2).
• “Para que vivamos y no muramos” (v. 2).	
• y bajarán a comprar grano (v. 3).	
• Hubo hambre en la tierra de Canaán (v. 5).	

El texto también deja claro que el problema no es la escasez de cereales sino la existencia de una estructura estatal de centralización y distribución del producto. El texto del Génesis 41,48 y 49 apunta a que José *recogió toda la reserva de los siete años, que hubo en la tierra de Egipto; y guardó esa reserva en las ciudades, poniendo en las mismas la reserva del campo, que estaba alrededor de cada ciudad. Así recogió José muchísimo trigo, como la arena del mar, hasta que cesó de contar; por cuanto no había numeración.*

Todo el enredo consiste en la cuestión de la compra y venta de las reservas o del trigo con dinero o plata (42,6 y 7; 10; 25; 27 y 28; 35). La inseguridad para alimentar era así una cuestión ampliada a la población de Canaán y de Egipto; el versículo 19 deja claro: *“otros irán a llevar las reservas para sus familias que pasan hambre”.*

La perícopa evidencia que el hambre también alcanza al pueblo de Egipto: si en un primer momento el hambre estaba en la tierra y existe pan en Egipto, en un segundo momento el hambre se instala también en las tierras de Egipto, lo que motiva el clamor del pueblo “local” por pan.

Provisionalmente se pudiera concluir que el hambre actúa en todas las regiones, pero en Canaán el hambre provoca un proceso de desplazamiento en busca de comida, lo que va a establecer una ruta/situación de migración. Esta ruta de hambre y migración ya aparece en otros textos del Génesis como posibilidad: *Y había hambre en aquella tierra; y bajó Abraham a Egipto, para peregrinar allí, por cuanto el hambre era grande en la tierra* (Génesis 12,10) – y como anulación: *Y había hambre en la tierra, más allá de la primera hambre, que fue*

*en los días de Abraham; por eso fue Isaac a Abimelec, rey de los filisteos, en Gerar. Y se le apareció el SEÑOR, y le dijo: No bajes a Egipto; habita en la tierra que yo te diga.. (Génesis 26,1 y 2).*

El texto tiene como horizonte un proceso definido de centralidad de la economía, a partir de la agricultura, bajo un poder central que concentra la producción, el comercio y la distribución de alimentos. De modo general, todos los imperios medio-orientales de la antigüedad pueden ser identificados en esta forma de organización económica, las funciones del Estado-Imperio, con sus bases de poder despótico, el control de la propiedad y de la sociedad de clases estratificadas.

*“Los poderes del Estado, esto es, del soberano y de la respectiva burocracia de constructores, organizadores, controladores, son los más vastos posibles. El fin esencial del despotismo oriental es perpetuarse en el poder y, por consiguiente, la economía agraria sobre la cual él se sustenta”<sup>12</sup>.*

En este cuadro ampliado de los imperios medio-orientales, la economía y la agricultura de Canaán siempre ocuparon un papel periférico, siendo caracterizadas por la unidad fundamental de producción, la *bêt áb*, “familia” con capacidad de producir para sus necesidades, pero también comerciar el excedente, hacer negocios, lidiar con dinero y participar del mercado (entendido aquí no como sistema de mercado, sino como economía del mercado)<sup>13</sup>.

Una política socio-económica de centralización total de la agricultura pudiera ser localizada de modo más evidente en el periodo de dominación persa y en la continuidad del gobierno ptolómico en Egipto, principalmente por la reformulación del sistema agrícola en términos de monetarización y de agregación de los gravámenes en forma de impuestos de circulación y de comercio. La situación de la provincia de Judea, en el reino persa puede ser parcialmente evaluada en la cita del profeta Ageo sobre este periodo: *Yo mandé la sequía a la tierra y a las montañas, al trigo y a las viñas, al aceite y a cuanto produce el suelo, a los hombres y a los animales y a todo lo que se logra con el trabajo humano” (Ageo 1,11).*

La saga familiar de José, el proceso de negociación entre hermanos en situaciones económicas diversas y el establecimiento de condiciones de sobrevivencia bajo la supervisión del hermano asociado con el Imperio pudiera tener como horizonte el período de crisis agraria, de la revuelta de los campesinos y la reforma de Nehemías (446-432 aec)<sup>14</sup>, que se expresa también en la narración de la migración y búsqueda del pan, del relato de Rut.

La relación entre las dificultades sistémicas en la agricultura y la ruptura de los mecanismos familiares de autonomía por formas negociadas de subordinación pudieran aproximarse a los textos de Génesis 37-50 y Nehemías 5:

*“La cualidad de la tierra puede haber empeorado, el mal tiempo pudo haber perjudicado la cosecha, el número de familias pudo haber crecido demasiado, herencias divididas disminuyeron tal vez el área de cultivo... las exigencias estatales de cancelación del impuesto sobre el terreno... Y a más de eso, estaba el impuesto que tenía que ser pagado en monedas. ¿Qué opciones tenían esos campesinos, cuyo campos y viñedos ya estaban hipotecados, sino vender a sus hijos e hijas como esclavos?”*

<sup>12</sup> SOFRI, Gianni, *O modo de produção asiático – história de uma controvérsia marxista*, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1977, p. 110.

<sup>13</sup> Hans KIPPENBERG, *Religião e Formação de Classes na Antiga Judéia*, Paulinas, São Paulo, 1988, p. 41

<sup>14</sup> KIPPENBERG, *ibid.*, pp. 55-71.



La historia de José pudiera ser entendida, entonces, como un producto ideológico de las élites de los persas, que normaliza y legitima la venta del hermano, la monetarización de la agricultura y la subordinación de lo más precioso de la tierra, en nombre de la racionalidad económica del imperio. El texto de Génesis 47 explicita los mecanismos de monetarización y centralización de la agricultura, el proceso creciente de empobrecimiento, esclavitud y concentración de las tierras.

El hambre del pueblo	El hambre del dinero
• No había pan en toda la tierra (v.13).	
• Tierra de Egipto y Canaán sufren con hambre (v. 13).	
	• José recoge todo el dinero de Egipto y Canaán con la venta del trigo (v. 14).
	• Dinero centralizado en la casa del Faraón (v. 14).
• Se acaba dinero de la tierra de Egipto y Canaán, primer año (v. 15).	
• Clamor del pueblo egipcio: danos pan porque el dinero nos falta (v. 15).	
	• José efectúa un trueque de pan por animales (v. 16).
• El dinero se acabó, segundo año (v. 18).	
• El pueblo sólo tiene el cuerpo y la tierra (v. 18).	
• El pueblo vende la tierra por pan y queda esclavo (v. 19).	
• El pueblo negocia semilla para que la tierra no quede abandonada (v. 19).	
• “Para que vivamos y no muramos” (v. 19).	
	• José compra tierra a cambio de pan (v. 20).
	• Toda la tierra es del Faraón (v. 20).

La importancia de mantener a “Egipto” como horizonte literario del poder imperial de control de la agricultura puede ser mejor entendida por el papel vital que el Egipto antiguo tuvo en el desarrollo de la producción y control del “grano”. Aunque sin la hegemonía política del pasado, Egipto siguió siendo la “cesta de los panes” del mundo, inclu-

so durante el periodo del imperio romano<sup>15</sup>, produciendo, centralizando y distribuyendo granos, en especial trigo, a todas las regiones del imperio.

**Cuestión 2:** definir el “cereal” en el texto establecer el contexto general de la producción de cereales en Egipto/región e investigar formas de distribución y consumo del producto;

El término *shéber* “grano” y *lāhem* “pan” aparecen como sinónimos en el texto: el v. 54 hace una contraposición entre el hambre en la tierra y la existencia de pan en Egipto. El clamor del pueblo egipcio, en el v. 55 es por pan. El clamor y la necesidad de Jacob y su familia es por “grano” (42 v.1) y es por la compra de grano que los hijos de Jacob bajan hasta Egipto (42 y.2).

El grano *sheber* es un término genérico que puede ser traducido por cereal, usado en la alimentación como en Génesis 43,2: *Y cuando se acabó el trigo que habían traído de Egipto, su padre les dijo: “Vuelvan a comprarnos un poco de shéber /alimento, y también en Nehemías 10,31: Si un día sábado la gente del país trae para vender mercadería u otros productos, no se los compraremos en día sábado o en otro día sagrado. El séptimo año, renunciaremos a los productos de la tierra y a cualquier dinero que se nos deba...*

En otros textos los traductores se arriesgan a traducir *shéber* como “trigo”, como en el caso de Génesis 47,14: *Entonces José recogió todo el dinero que se encontró en la tierra de Egipto y en la tierra de Canaán, por el trigo que compraban; y José trajo el dinero a la casa del Faraón.*

En Amós 8,5 el término aparece dos veces, pero con una distinción: “¿Cuándo pasará la fiesta de la luna nueva, para que podamos vender nuestro *sheber*, trigo? Que pase el sábado, para que abramos nuestras bodegas de *bār*/trigo, pues nos irá tan bien que venderemos hasta el desecho. Vamos a reducir la medida, aumentar los precios y falsear las balanzas”. El mismo término específico, traducido por trigo aparece también 14 veces (en Gén 41,35, 49; 42,3, 25; 45,23; Sal 65,4; 72,16; Prov 11,26; 14:4; Jer 23,28; Joel 2:24; Am 5,11; 8, 5 y 6).

La historia de los cereales domésticos es muy antigua, y se pueden apuntar seis especies que servían como alimento desde la antigüedad (sin considerar el arroz que tiene una historia más oriental): el sorgo, la avena, la cebada, el trigo, el centeno y el maíz (en las Américas). Este es también el orden de hegemonía de los cereales en la región medio-oriental, en especial en el Creciente Fértil entre los ríos Mesopotámicos y el Nilo, y también en Palestina<sup>16</sup>.

El cereal más antiguo y de plantío extensivo en Egipto fue la cebada *djot*<sup>17</sup>. El trigo llega después, ocupando mejores terrenos y siendo destinado para el consumo de las élites. El pan y la cerveza de cada día, para consumo de la población eran hechos de cebada. La avena era específicamente para el consumo de los animales en la región medio-oriental. El texto bíblico reconoce la importancia de la cebada en el antiguo Egipto, como en Éxodo 9,31: *El lino y la cebada se perdieron: la cebada estaba espigada y el lino granaba; pero el trigo y la escanda no fueron destruidos, por ser tardíos.*

La investigación apunta a la hegemonía del trigo, una vez que la tecnología de la fermentación del pan se volvió fácil u accesible. La cebada se acostumbraba utilizarla como

<sup>15</sup> JANICK, op.cit., *Ancient Egyptian Agriculture*.

<sup>16</sup> Heinrich Eduard JACOB, *Seis Mil Anos de Pão – a civilização humana através de seu principal alimento*, Ed. Nova Alexandria, São Paulo, 2003, p. 43

<sup>17</sup> JANICK, op. cit., *Ancient Egyptian Agriculture*



una torta mojada, hecha del grano tostado y molido<sup>18</sup>. El pan sólo fue posible con el desarrollo de los procesos de fermentación, implementados por los egipcios, de lo que hay amplia documentación arqueológica e iconográfica, como por ejemplo la pintura funeraria que presenta la panadería real en el templo de Ramsés<sup>19</sup>.

Mientras tanto, es necesario que el pan hecho de trigo (¡que no es el mismo del trigo moderno!) tenga un consumo restringido y casi exclusivo de las élites y de la población urbana, ligada a la administración y al culto en Egipto. En este sentido, difícilmente se puede apuntar al trigo como el cereal pretendido por Jacob y tantos otros que fueron a comprar el cereal de las manos de José.

La distinción que el texto hace entre el clamor del pueblo de las tierras vecinas por “grano” y el clamor del pueblo con el Faraón por “pan”, puede sustentar la existencia de dos productos diversos: la población que venía a Egipto buscaba el cereal más común, es decir la cebada, mientras que el pueblo de Egipto clamaba por el pan, es decir el producto fermentado del trigo.

*“Era la cebada la que constituía el símbolo de la fuerza del pueblo de Israel. En ningún otro lado – ni en los poemas homéricos – la cebada está revestida de una dignidad tan grande como en el Libro de los Jueces...”*<sup>20</sup>

Otros textos (41 veces) apuntan a la presencia de la cebada en el Israel bíblico, como en el sueño de Gedeón, en Jueces 7,13:

*Gedeón, pues, bajó al campamento. Un hombre estaba contando un sueño a su compañero: “Tuve un sueño: un pan de cebada saltaba por el campamento de Madián, hasta que llegó a la Tienda, chocó con ella y ésta se derrumbó”.*

El texto de Rut que ocurre en un escenario agrícola, tiene la cebada como producto principal, como es el caso de Rut 1,22: *Así, fue como Noemí, acompañada de Rut, su nuera moabita, regresó de Moab. Y justo cuando llegaron a Belén estaba comenzando la cosecha de la cebada* (Cf. también Rut 2,17 y 23; 3,2.15 y 17).

La crisis de alimento es sistémica y tiene un alcance que incluye la población egipcia, pero ¡el hambre no es la misma para todos! Los migrantes que entran a Egipto en busca de alimento buscan el grano, el cereal genérico; los egipcios claman por pan, el cereal ya transformado y bajo la intervención del proceso tecnológico de la fermentación. El texto del Éxodo va a insistir en presentar el pan de los hebreos como “pan sin fermentos” (siempre en plural *maccôt*).

La diferencia en el consumo del trigo en la forma fermentada de pan o de la cebada puede sugerir también una asimetría en las condiciones objetivas y tecnológicas de la agricultura en Egipto y en Canaán. La insistencia en el pan sin fermento y el significado teológico y ritual importantes que tienen en la literatura bíblica pueden ser explicados a partir de los modos de vida y de agricultura.

*“Es un hecho que un dios de un pueblo nómada de pastores no pueda, por lo tanto, comer el pan del campesino sedentario”*<sup>21</sup>.

**Cuestión 3:** El tránsito de personas y productos entre Canaán y Egipto: ¿Quiénes son las personas? ¿Cuál es la frecuencia y el impacto de este tránsito?

<sup>18</sup> JACOB, op. cit., p. 47

<sup>19</sup> JACOB, op. cit., p. 47

<sup>20</sup> JACOB, op.cit., p. 80

<sup>21</sup> Paul GEPTS, *How was agriculture disseminated? The case of Europe, Dissemination of crops,*

Las investigaciones científicas sobre el origen y desarrollo de la agricultura en la antigüedad apuntan a algunos factores decisivos para la diseminación y perfeccionamiento de las especies domesticadas de vegetales para el consumo humano:

- Migración humana.
- Cambios culturales.
- Comercio.
- Guerras.
- Investigaciones científicas.

El reconocimiento de la relación entre desarrollo de la agricultura y movilidad humana puede ser explicada a partir de fenómenos como: el crecimiento poblacional y los procesos de migración de corta distancia en situaciones episódicas de desastres ambientales, guerras e invasiones, y situaciones coyunturales de hambre; las técnicas y las resoluciones de sobrevivencia viajaban con las personas, incluso las especies agrícolas y tecnológicas; procesos más estructurales de falta de condiciones de sobrevivencia llevaban a la migración definitiva, en un proceso de ruptura y continuidad con los hábitos alimenticios y de trabajo.

Este tránsito de personas y especies agrícolas habría influenciado incluso en una cierta proximidad lingüística<sup>21</sup> como en el caso de la cebada: *djava* era el nombre dado por los arianos cuando ocuparon la India, y *djot* en la lengua egipcia<sup>22</sup>.

La agricultura egipcia siempre explica y expresa el poderío de Egipto en una región ampliada que podía abarcar los territorios que hoy conocemos como Libia, Siria, Etiopía y Somalia, e incluso hasta partes del África sub-sahariana, al sur<sup>23</sup>. La capacidad productiva de la agricultura egipcia se estructuraba, así, en un continuo tráfico de especies y de tecnología que abarcaba también el Creciente Fértil (hoy: Israel, Palestina, Líbano, Jordania, Siria e Irak) y con regiones africanas. Incluso se puede hablar de intercambios comerciales y de especies de agricultura con regiones de Asia, incluyendo China. Levas de migrantes y cautivos, así como periodos de invasión, como el de Persia el 525 aec, también contribuyeron en la introducción de nuevas tecnologías aplicadas a la agricultura<sup>24</sup>.

En este sentido, el tráfico de especies, mercaderías y tecnologías era un fenómeno constante y constitutivo del ámbito imperial egipcio. La región de Canaán era –por su situación geográfica– importante corredor de tráfico de mercaderías, ejércitos y también personas. Esta situación marcada por el tráfico de cosas y personas ocupa un lugar especial en las narraciones del Pentateuco, en especial en el libro del Génesis (80 veces) y el Éxodo (100 veces hasta el capítulo 15).

El texto que narra la llegada de José a Egipto, vendido por sus hermanos, presenta el contexto mayor del tráfico de mercaderías y personas:

*Se sentaron para comer, cuando alzando los ojos, vieron una caravana de ismaelitas que venía de Galaad, con sus camellos cargados de goma, de bálsamo y de resina que llevaban a Egipto (Gén 37,25).*

<sup>22</sup> JACOB, op.cit., p. 45

<sup>23</sup> N. I. VAVILOV, *The Problem of the Origin of the World's Agriculture in the Light of the Latest Investigations*, 1931, in: *marxists.org* (may 2002)

<sup>24</sup> JANICK, op.cit., *Ancient Egyptian Agriculture*.

El texto ya citado de Gén 12,10 presenta el desplazamiento provisorio del grupo familiar de Abraham a Egipto, motivado por el hambre; el texto de Génesis 26,1 presenta la familia de Isaac también presionada por el hambre: *Hubo hambre en el país —ésta no se debe confundir con la primera hambruna que hubo en tiempos de Abraham—, y fue Isaac a Guerar, hacia Abimelec, rey de los filisteos.* con la salvaguarda del v. 2 que dice que no vaya a Egipto.

También nuestro texto, Génesis 41, versículo 57, enuncia un desplazamiento de personas, presionadas por el hambre: *y de toda tierra entrarán (en) Egipto para comprar [grano].* El versículo 5 de Génesis 42 insiste en la información de que el grupo familiar de Jacob era un grupo *en medio de los que entraban*, también motivados por el hambre.

La situación de las familias de Abraham, Isaac y Jacob *en medio/entre* otros grupos familiares en la región de Canaán queda explicada en el texto de Génesis 23,4 cuando Abraham pide una sepultura para Sara: *Extranjero y peregrino soy entre ustedes; denme una posesión de sepultura con ustedes, para que yo sepolte a mi muerta delante de mi rostro.*

La expresión en hebreo presenta los dos términos articulados en la forma גֵר וְתוֹשָׁבִים *gēr-wəṭōšāḇ*. El primer término *gēr* debe ser entendido como “peregrino”:

*La raíz significa vivir entre personas que no son sus parientes consanguíneos... refiriéndose a alguien que no disfrutaba de los derechos que el residente generalmente poseía. El sentido más claro del sustantivo se ve cuando es empleado para designar a Israel en su peregrinación a Egipto (Éx 23,9; Gén 15,3). Moisés llamó a su hijo Guersón en memoria de su estadía en Madián (Éx 18,3), pues había estado exiliado, tanto en Egipto como en Canaán”<sup>25</sup>.*

El segundo término *ṭōšāḇ* debe ser entendido como “asalariado temporal y sin tierra”. El *ṭōšāḇ* tiene menos derechos que el *gēr*, con diversas limitaciones rituales y podían ser vendidos como esclavos<sup>26</sup>.

Esta combinación de “extranjero” y “migrante sin tierra y sin derechos” explica bien al grupo presentado en Génesis 42,5 como “aquellos” que bajaron a Egipto porque había hambre en Canaán. Esta misma mezcla indeterminada de gente migrante puede ser encontrada en el texto de la salida de Egipto que dice: También subió con ellos una turba grande, con grandes rebaños de ovejas y vacas (Éxodo 12,38).

La situación de “extranjero” y “migrante sin derechos” reaparece en el ciclo de José en la descripción de la escena de la comida en Génesis 43,32 que explica: *Se la sirvieron por separado: a él aparte, también aparte a ellos, y a los egipcios que comían con él también les sirvieron aparte. Es que los egipcios no pueden comer con los hebreos: de hacerlo, Egipto se tendría por deshonrado.*

La misma situación de inestabilidad reaparece cuando José instruye a sus familiares a que se presenten como pastores venidos de Canaán con sus animales (*porque no hay pastos para el rebaño y el hambre es severa en la tierra - Génesis 47,2*) y, y residentes de la región de Gosen. El discurso de José termina con el recuerdo: *los egipcios aborrecen a todos los pastores de ovejas* (Génesis 46,34).

Aunque la situación idealizada de José gerente-de-Egipto garantiza la estadía y la alimentación de su familia (Génesis 47,12), el texto deja clara la situación de subordinación y abominación que marcan la vida de los que *vinieron en medio de los que entraban* en busca de alimento.

<sup>25</sup>Diccionario Internacional de Teología del Antiguo Testamento, verbete 330a, Ed. Vida Nova, São Paulo, 1998, pp. 254-255.

<sup>26</sup> *Ibid.*, verbete 922d, p. 677.

## Conclusión

Lo que mueve en el texto de Génesis 41,53 a 42,5 es el hambre. La memoria insiste en trazar un mapa de fertilidad, de abundancia y de desarrollo de la agricultura que convive y hasta causa un hambre sistémica y ampliada. Modelos de economía y política se reproducen en forma de concentración de poder, en la concentración del grano y del pan, dejando a las mayorías subordinadas y amenazadas. La inseguridad alimentaria pone la vida en riesgo.

La trayectoria que el hambre establece es de migración. Los procesos de subordinación y amenaza llevan al grupo de Jacob a establecer rutas ya conocidas para “bajar a Egipto” y para huir del hambre. La espiritualidad de la resistencia y de la búsqueda por la sobrevivencia se expresan en el clamor de Jacob: “¡Para que vivamos y no muramos!” (Génesis 42,2).

El comprometimiento de la narración, a partir de la perspectiva de José no puede silenciar estos dos clamores: ¡el hambre y la migración! Los intercambios internos de la narración al proyectar un Egipto antiguo, para describir las políticas de los imperios medio-orientales en la agricultura no disfrazan los conflictos y las relaciones necesarias entre la boca/hambre de la periferia del mundo y los graneros de los imperios y sus políticas de monetarización y centralización.

¡Las semillas y las especies pueden migrar y migran! ¡Los productos pueden migrar y migran! El dinero y el poder trazan los derroteros a la agricultura, bajo el control de los poderosos. Los hambrientos, cuando migran son recibidos y tratados como *abominación*. Pues son éstos –los hambrientos y migrantes– quienes van a hacer la experiencia decisiva de la memoria bíblica. Porque deciden que no van a morir asumen la geografía y trazan éxodos de liberación y caminan hacia la tierra que mana *leche y miel*. ¡Para que vivamos: soberanía alimentaria!

Grupo de Investigación Bíblica  
Facultad de Teología USS  
email: [teologia@uss.br](mailto:teologia@uss.br)

# La Ley y los “fuera-de-la-Ley”

## *Los encuentros y desencuentros entre la ley y los migrantes en el antiguo Israel*

### Resumen

Este artículo establece una distinción del concepto de extranjero en la Biblia Hebraica y demuestra como el Código Deuteronomico (Deuteronomio 12-26), documento base de la reforma del rey Josías, trata la cuestión. Muestra con qué tipo de extranjeros la ley determina la acogida o el repudio.

### Abstract

This essay establish the distinction of conception to foreign people on Hebrew Bible and shows how the Deuteronomic Code (Deuteronomy 12 - 26), basic law of the religious reform of king Josiah treats the question. Shows witch size of foreign people should be welcome or rejected.

*Los migrantes deben ser respetados en virtud de su dignidad, por cuanto son personas, mucho más allá del régimen vigente o del lugar donde residen. Sus derechos no derivan del hecho de pertenecer a un Estado o Nación, sino de su condición de persona, cuya dignidad no puede sufrir variaciones o cambiar de un país a otro. (Hélio Bicudo)<sup>2</sup>*

### Introducción

Cuando estudiamos el Antiguo Israel en una perspectiva histórico-social, verificábamos que la grandeza política de Israel se forma a partir de un conglomerado de pueblos diferentes. El lugar donde Israel se establece en el siglo XIII a.e.c. era un espacio geográfico ocupado por muchas y pequeñas naciones. El grupo de migrantes hebreos que salió de Egipto incluía “una gran mezcla de gente” (Ex 12,38). Al inicio de esta historia, ser israelita, de una forma u otra, era sinónimo de ser inter-étnico.

---

<sup>1</sup> He establecido un diálogo con textos de diversos autores, no todos citados a lo largo de este texto, aunque de todos soy deudora de las ideas que aquí desarrollo. Este artículo es un extracto de la disertación de maestría que a continuación reseño: Frank CRÜSEMANN, *A Torá*, Petrópolis: Vozes, 2001; Laird HARRIS; Gleason ARCHER Jr; Bruce k. WALTKE. *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998; Pedro KRAMER. *Origem e legislação do Deuteronomio*: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos. São Paulo: Paulinas, 2006. Nelson KIRST y otros autores. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 20a ed. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2006; Lília Dias MARIANNO. *A ameaça que vem de dentro: um estudo sobre as relações entre judeus e estrangeiros no pós-exílio em perspectiva de gênero*. São Bernardo do Campo, 2007 [Disertación de Maestría]. Carlos MESTERS, *O livro da aliança na vida do povo de Deus*, En Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. Petrópolis/São Leopoldo, n. 23, p. 104-122, 2006; Inácio PINZETTA. *Um projeto de defesa aos estrangeiros*. En *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/São Leopoldo, n. 27, p. 29-37, 1990; Haroldo REIMER; Ivoni RICHTER REIMER. *Tempos de graça*. São Leopoldo: CEBI, 1999. Luis Alonso SCHÖKEL. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997; José Luiz SICRE, *Introdução ao antigo testamento*, Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>2</sup> Citado por Rosita MILESI, en Brasil - por uma nova Lei de Migração: a perspectiva dos Direitos Humanos. <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=27680.21/05/2007>.

Así como el argumento que focalizaba la bendición de Yahvé sólo en la descendencia de Isaac, y que era siempre reivindicado con mucha fuerza en los momentos de conflictos políticos, la Biblia Hebrea no pudo disipar el hecho de que la bendición de Yahvé también le fue dada a otro descendiente de Abrahán: Ismael. En dos ocasiones diferentes en el texto bíblico (Gén 16,8-16 y Gén 21,14-21) se ofrece la presencia hierofánica de Yahvé, delante de la esclava Agar, concediéndole la bendición a su hijo Ismael, el patriarca de los pueblos árabes. Así quedó registrado que Ismael e Isaac, ambos hijos de Abrahán, son bendecidos por Dios, aunque sus descendientes se vuelven extraños, se *extranjerizan* mutuamente.

Avanzando en la historia, en la búsqueda de las diásporas, reparamos que Israel fue migrante en toda su existencia. Sus migraciones nunca fueron voluntarias sino, la mayoría de las veces, fruto de la presión política de los países dominantes de cada era. No encontramos en la historia universal un registro tan completo de un pueblo que haya sido tantas veces extraditado o expulsado en toda su historia como cuando hablamos de los israelitas. Eso se repetía donde sea que éstos estuviesen instalados. Pese a que este número de RIBLA había sido proyectado desde el 2006 y que desde entonces se me había encargado el ensayo respecto a las leyes sobre los migrantes, me nació en estas últimas semanas una disconformidad para concluir este artículo, al momento que se vive un nuevo conflicto en Palestina. Por otro lado, esto me obliga a recapitular un poco la trayectoria de la extradición del pueblo judío.

Comenzó con el propio Abrahán: expulsado de Egipto cuando fue "gentilmente escoltado" hasta la frontera, por orden del rey que se sentía engañado por el patriarca (Gén 12,10-20); más tarde serán nuevamente expulsados de Egipto, bajo el liderazgo de Moisés, después de que el rey de Egipto no aguantó más las plagas y las calamidades (Ex 12, 29-32). Expatriados de su propia tierra por la invasión Asiria el 722 a.e.c. (2Re 17,23), expatriados nuevamente por la invasión Babilónica entre el 597-587 a.e.c. (2Re 25,8-21). Expulsados de Jerusalén el 70 y el 135 e.c. a causa de las persecuciones de Nerón y Adriano; expulsados de la Península Ibérica en el siglo XV; casi exterminados en Europa durante el nazismo; perseguidos y expulsados de Irak en esta misma época... son demasiadas expulsiones para un solo pueblo.

Es una triste ironía que el único pueblo (del que tenemos noticias) que sostenía sus tradiciones fundantes en una promesa divina de que heredaría una determinada región del planeta, enfrente tanto problema para establecerse por sí mismo. Más aún, porque Palestina no es ninguna Amazonía de riquezas naturales, ni un Sur de África con grandes riquezas minerales; el petróleo de esa región lo tienen los países vecinos. Esta región siempre fue desértica, con pocos ríos permanentes, pocas lluvias y encima con la depresión geológica más profunda del planeta. No es lo que llamaríamos "una región que mana leche y miel". Entonces, ¿por qué tanta lucha por aquel pedazo de campo?

Concluir este artículo en estos días en que el ejército de Israel y el de Hamas se enfrentan en la región de Gaza, hiriendo millares de personas, llevándose la vida de otras centenas, ha sido mi mayor desafío. La cuestión es siempre la misma: la tierra de sus antepasados y mucha gente de allí y de afuera intentando decir que ellos no la pueden ocupar. Es un nudo teológico difícil de desatar. Parece un juego de mal gusto de la divinidad, sin embargo es verdadero, y es de la humanidad.



## Soy de aquí, pero no soy de aquí

Reflexionar sobre la migración bajo el punto de vista de una nación que siempre vivió como extranjera, tiene un peso significativo. Ser extranjero también significa perder la exclusividad étnica. Hay siempre un momento en que el árbol genealógico es invadido por un extraño. Las leyes de la Torá sobre la participación del extranjero en la vida de la nación son diversas. Por una cuestión de antigüedad histórica, vale la pena que trabajemos con las leyes más pretéritas. Leyes que fueron puestas en práctica en un cambio teológico de la vida de la nación: la reforma hecha por el rey Josías, entre el 630 y el 609 a.e.c. (2Re 22-25).

El libro de la ley fue re-descubierto durante las obras en el templo de Jerusalén. El gobernante se espantó. En el libro se decía muchas cosas, incluso que si el pueblo no cumplía su parte de la alianza con Yahvé, otras naciones vendrían y dominarían a Israel, arrancándolo incluso de su propia patria. Y eso ya había ocurrido un siglo antes con sus hermanos del norte. No es de extrañar que el gobernante haya quedado aterrorizado. Se tomaron medidas radicales durante esos días. Entre esas medidas estaba la exclusión de toda contaminación, los cultos a las divinidades extranjeras fueron prohibidos y sus santuarios destruidos. A partir de allí se crea un sentimiento de rencor hacia todas las cosas de afuera, lo que se vuelve más vehemente cuando el liderazgo de la nación pasó a manos de los sacerdotes, después del retorno de los deportados. Israel se va pero siempre está de vuelta. En estas emigraciones e inmigraciones, principalmente en el retorno a la tierra, sus relaciones con los extranjeros se vuelven cada vez más tensas.

El ideal de la pureza étnica, el miedo a una nueva acción de juicio divino y, finalmente, las ideas de contaminación que traía el contacto con los extranjeros, eran parte de los sentimientos que enfrentaban los israelitas al tener que lidiar con la cuestión de los extranjeros, una vez que retornaron de Babilonia. Llegaron al punto de rechazar y deshacer familias donde se habían casado miembros de los linajes sacerdotales con mujeres extranjeras (Esd 9-10 y Neh 13).

Pero, ¿qué tipo de sentimientos tenían los judíos respecto al extranjero en esta época? Las leyes, recortes de diversos y diferentes momentos de jurisprudencia, tratan la situación con cierta ambigüedad. La ley no es homogénea ni equívoca. Incluso el mismo extranjero no es uno sólo en el texto bíblico. Hay varios tipos de extranjeros y en la consolidación de su monoteísmo, Israel registró una legislación excluyente, que no permitía al extranjero aproximarse a Yahvé de la misma forma que un judío se aproximaba.

## ¿Qué era un extranjero para el antiguo Israel?

A lo largo de la Biblia Hebrea percibimos que el extranjero ocupaba un estatus marginal; en la legislación, él aparece con los mismos derechos de la viuda, del huérfano y del levita. Era una clase de gente que necesitaba ser protegida por las personas de mejores condiciones sociales, pues el proyecto para Israel era que no hubiese pobres en medio del pueblo, o sea, por su condición, el extranjero era un simple pobretón en medio de la nación. Lo que Israel vivió en Egipto y las situaciones de esclavitud y opresión vividas allá, jamás deberían repetirse en medio del pueblo de Yahvé y en la tierra de la promesa<sup>3</sup>.

En el texto hebreo, varias palabras aparecen para designar al extranjero. Las más frecuentes son: *gér* - *gérím*, *gôy* - *gôyim*, *nokh<sup>é</sup>rî* - *nokh<sup>é</sup>rîôt*. Veamos cada uno de estos casos.

<sup>3</sup> PINZETTA, *Um projeto de defesa aos estrangeiros*, p. 29-37, 1990.

## Gér - Gérim

En la mayoría de los diccionarios encontramos la connotación de forastero/ peregrino o migrante con un sentido predominante de la expresión *gér*<sup>4</sup>. El *gér* era un marginado de la sociedad israelita, pero era protegido por todas las leyes que regían también los derechos de los pobres, las viudas y los huérfanos (Lev 19,10; 23,22; Deut 14,29; 16,11.14; 24,17; 26,13; 27,19). El podía recoger las gavillas dejadas en el campo y los frutos de los olivos y viñeros que hayan sido abandonados (Deut 24,19-21). Debía ser juzgado con justicia y se podían servir también de las ciudades de refugio (Deut 1,16; 24,17; 27,19; Núm 35,15). En fin, los israelitas no debían oprimir al *gér* porque se encontraba en la misma situación en que ellos estuvieron en Egipto (Ex 22,21; Deut 10,19). Debían amar al *gér* como a sí mismos (Lev 19,34), porque el *gér* también era amado por Yahvé (Deut 10,18).

La participación en la vida religiosa de la nación era permitida al *gér* que se volvía un prosélito, siendo esta, incluso, la opción que usa la Septuaginta para traducir esta expresión. Él debía participar en las ceremonias de lectura de la ley (Deut 31,12) y todas las demás celebraciones, como todo buen judío. El *gér* que fuese circuncidado podía participar de la celebración de la Pascua (Ex 12,48, Núm 9,14), de los Panes Ázimos (Ex 12,9), del Día de la Expiación (Lev 16,29) y de los Tabernáculos (Deut 16,14). Si él ofrecía sacrificios a una divinidad extranjera, estaba sometido al mismo tipo de castigo aplicado a un israelita (Lev 17,8). No podía comer sangre (Lev 17,10.12-13), pero podía comer animales que hayan sido lacerados o hayan muerto por causas desconocidas (Deut 14,21). Se consideraba *gér* también al migrante de alguna otra tribu de Israel. El *gér* usufructuaba del diezmo trienal (Deut. 14, 28-29 y 26,12-13) y todo aquel que pervirtiera sus derechos era considerado un maldito (Deut. 24,14).

Estamos hablando de extranjeros que están de paso, gente de afuera que, por fuerza de las circunstancias, necesita residir temporalmente en Israel. Debemos asociar las peregrinaciones de Abrahán y de los patriarcas (Ex 6,4), los ángeles que lo visitan a él y los que posteriormente visitan a Lot y hasta al mismo Israel en Egipto o en el desierto (Ex 23,9) como ejemplos de la idea principal de lo que es ser un *gér*. El propio nombre del hijo de Moisés, *Gerson*, se refiere al estado forastero en que vivió Moisés en el Sinaí. El *gér* se puede quedar allí, pero por un tiempo, porque sabe que esa no es su patria definitiva.

## Gôy - Gôyim

*Gôy* es definido como pueblo, nación, gentío, pagano<sup>5</sup>. El plural de este sustantivo es usado para transmitir el concepto de pueblos paganos. La expresión no puede ser aplicada sólo a los extranjeros, pues también es un sinónimo para *'am* = pueblo, pero es una expresión que le da una connotación adjetiva al sustantivo "pueblo", refiriéndose, por lo general, al pueblo gentil o pueblo pagano. Paganismo es un concepto muy posterior, aunque aquí queremos asociarlo a los pueblos que no adoraban a Yahvé.

Es difícil obtener una definición exacta de la palabra. La idea básica que esta palabra ocupa es la de un grupo de personas o de cierta masa de gente que ocupa determinada región, refiriéndose también a su aspecto político, étnico o territorial. Su plural, *gôyim*, significa "naciones", es decir las naciones vecinas, las naciones gentiles (Jue 2,23; Is 61,11), con

<sup>4</sup> KIRST, *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, p. 44; SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 143. Harold G. STIGERS. Em: HARRIS, *Op. Cit.*, p. 254-256.

<sup>5</sup> KIRST, *Op. cit.* p. 39; SHÖCKEL, *Op. cit.* p. 134 y VAN GRONINGEN, En: HARRIS, *Op. cit.*, p. 251-253.



las cuales Israel no se debía mezclar según las determinaciones de la ley y de los profetas anteriores.

Con el pasar del tiempo, la expresión fue usada cada vez más para referirse a los gentiles que no participaban de la alianza con Yahvé, es decir grupos diferenciados desde el punto de vista étnico, político y territorial. Deut 4,6 y 7 se refieren a la nación israelita como un grupo político y étnico (*gôy*) que es un pueblo (*'am*) sabio y entendido, que posea una identidad nacional específica siendo, por eso, reconocido por otras naciones.

El profeta Jeremías usó esta expresión en singular para referirse a las naciones extranjeras que debían postrarse delante del rey de Babilonia y también para referirse a la nación de Israel que estaba siendo castigada por el dominio de otras naciones (Jer 7,28; 12,17; 18,8; 25,12). Básicamente, estas naciones son las mismas a las cuales el siervo de Yahvé, en el libro del profeta Isaías, dice que deben ser luz (Is 42,6 y 49,6) hasta que sean conducidas una vez más hasta Yahvé, a través de la gloria de Jerusalén (60,3 y 11; 62,2 y 64,1). Específicamente en el libro del Deuteronomio, *gôy* o *gôyim* son las naciones que serán desposadas delante de Israel, en la conquista de Canaán (Deut 4,38; 7,1; 9,1; 11,23), las que serán heredadas por Israel y aquellas a quien Israel ayudará en su prosperidad (Deut 15,6; 28,12 e 32,8).

### *Nokh<sup>é</sup>ri - Nokh<sup>é</sup>riot*

La tercera expresión para referirse al extranjero, pese a que es menos utilizada en el texto hebreo, posee algunas aplicaciones bastante específicas. Se trata de *nokh<sup>é</sup>ri* o *nekár*, variaciones de la raíz *nr*. La palabra tiene muchos sentidos diferentes, pero sólo nos dedicaremos a la aplicación que tiene con relación al sentido extranjero.

Este término ha sido traducido como extraño, extranjero, desconocido, forastero, advenedizo, inmigrante, exótico e intruso<sup>6</sup>. La misma raíz como vocalización diferente también significa desgracia o fracaso, por lo tanto no es difícil imaginar que al utilizar *nokh<sup>é</sup>ri* ao en lugar de *gér*, el redactor bíblico quisiera hacer una doble asociación: extranjero = desgracia. El *nokh<sup>é</sup>ri* es el extranjero, pero el extranjero extraño a la población local, el extranjero que no se adapta, que permanece como un extraño.

La expresión es usada con frecuencia para decir que el extraño/extranjero es de otro dios, altar o tierra (Deut 32,12; Sal 81,9-10 y 137,4; Mal 2,11; 2Cro 14,3 Neh 13,20). *Nokh<sup>é</sup>ri* es usado como adjetivo y como sustantivo en más de cuarenta ocasiones en el AT. Ciudades extrañas son *nokh<sup>é</sup>ri* (Ex 2,22; 18,3; Jue 19,12; 1Re 8,41) y mujeres extrañas es la derivación femenina plural de *nokh<sup>é</sup>ri* (1Re 11,1 y 8; Esd 10,2.10.14.17.18.44 y Neh 13,27). Son hijos de *nokh<sup>é</sup>ri* los marginados que habían sido expulsados de la congregación, junto con los eunucos (Is 56,6 y 60,10).

En el libro de los Proverbios, *nokh<sup>é</sup>ri* se volvió un término técnico para designar a la prostituta o adúltera (Prov 2,16; 5,20; 6,24). Por lo tanto, los consejos de Proverbios se pueden referir a la mujer que es extraña a la familia, a la mujer que está fuera del matrimonio. Extraña sin más, no necesariamente una prostituta o extranjera. En otros pasajes parece referirse específicamente a la prostituta (Prov 6,26; 7,10; 23,27).

En resumen, podemos percibir que las palabras son sinónimas en muchas aplicaciones. Todas quieren referirse al extranjero. Pero la propia utilización de terminologías diversificadas quiere hacer notar una diferenciación del tipo de extranjero al cual el texto se refiere.

<sup>6</sup> Marvin R. WILSON. En: HARRIS, *Op.cit.*, p. 967-969; KIRST, *Op. cit.*, p. 44 y SCHOKEL, *Op. cit.*, p. 436-437.

Había forasteros y migrantes residentes. Por lo que percibimos hasta ahora, las leyes especiales de protección parecen dirigirse mayoritariamente a los forasteros, sin embargo ellos continúan siendo un grupo marginal. Los migrantes residentes ya poseían una estabilidad mayor en medio de los israelitas y debían ser sumisos a todas las leyes que se aplicaban en Israel.

Extraña, doblemente extraña es la situación del extraño - *nokh<sup>e</sup>rî*. Este tipo de extranjero parece ser del tipo que invade la cultura con costumbres diferentes a la de la cultura autóctona. Es un extranjero que no es bienvenido. No tenemos mucho material bibliográfico que nos ayude con esta afirmación, pero, por el conjunto de los textos de nuestro análisis, percibimos que la expresión *nokh<sup>e</sup>rî* siempre es usada para designar al extranjero malo, aquel que invade para luego deportar, que se apodera de lo que es de Israel. Naciones vecinas como Edom, Amón y Moab son consideradas medio hermanas de los israelitas. Sin embargo, si llegó a haber enemistad entre los judíos y ellos, no parece que haya sido designada con el término *nokh<sup>e</sup>rî*. Por lo menos Abdías, profeta de los días de la deportación, parece hacer esta separación mucho más claramente cuando se refiere a Edom, como grupo diferenciado de los *nokh<sup>e</sup>rî* "[...] "en el día en que [Edom] estabas allí plantado en el frente, en el día en que *nokh<sup>e</sup>rîot* lo retiraban a la fuerza, en que los bárbaros penetraban por tus puertas" (Abd 11). Los extranjeros que Nehemías se esfuerza por eliminar en Judá, en los días de su gobierno, son *nokh<sup>e</sup>rî*: "Los purifique de todo *nokh<sup>e</sup>rî* y restablecí las funciones referentes a los sacerdotes y a los levitas, cada uno en su tarea" (Neh 13,30).

Este breve análisis etimológico nos hace percibir algunas peculiaridades sobre la situación de los matrimonios mixtos que mencionamos al inicio de este ensayo. Las mujeres extranjeras que son expulsadas de la congregación son *nokh<sup>e</sup>rîot*. Los hijos de los extranjeros que fueron expulsados de la religión de Yahvé, juntamente con los eunucos –para quienes el Tercer Isaías se vuelve una voz que los defiende, son hijos de *nokh<sup>e</sup>rî*. Las leyes de inclusión de los prosélitos en la vida religiosa se aplican solamente a los *gêrim*. Y, aparentemente, las leyes de exclusión se refieren específicamente a los *goyîm* y a los *nokh<sup>e</sup>rîot*.

## Documentos menores insertados en la Torá

Las leyes que establecen el relacionamiento de Israel con las naciones extranjeras y sus habitantes se encuentra básicamente en el Código de la Alianza (Ex 20, 22 - 23,19), en el Código Deuteronomico (Deut 12-26) y en el Código de la Santidad (Lev 17-26). Sin embargo, la mayoría de los investigadores sitúa el origen del Código de la Alianza durante el siglo. XII y IX a.e.c.<sup>7</sup>, aunque la investigación más reciente corrige esa fecha y data este Código a finales del siglo IX e inicios del siglo VIII a.e.c., siendo, por lo tanto, un documento jurídico más antiguo que el Código Deuteronomico.

A su vez, el Código Deuteronomico (12-26) es atribuido a la época de la reforma josiánica (625 a.e.c.). El Código Deuteronomico fue el documento más influyente de la Torá hebrea. Ya el Código de la Santidad había nacido en el periodo del exilio y sus leyes ejercieron influencia también en la versión final del Deuteronomio y en el cierre de la Torá. La conclusión del canon de la Ley está situada en el Periodo Persa, y los redactores de esta compleja organización de libros y relatos históricos, que es la base del monoteísmo israelita, tuvieron la cooperación de muchas manos, tanto de sacerdotes y levitas ligados a la

<sup>7</sup> Esta visión es apoyada por Mesters y Sicre, sin embargo, Mesters admite la redacción en el periodo del reinado de Ezequías. MESTERS, *O livro da aliança na vida do povo de Deus*, p. 104-122, SICRE, *Introdução ao antigo testamento*, p. 125.

liturgia y a la lectura de la ley durante el exilio, como de laicos, profetas y miembros de otros círculos sociales en Judá, bajo el contexto de dominación política internacional de Persia<sup>8</sup>.

Algunos autores trabajan con la perspectiva de que el Código Deuteronomico es una ampliación del Código de la Alianza, y funciona como una segunda constitución para la nación israelita, después de la reforma Josiánica, siendo redirigido por la estructura del Código de la Alianza. La escuela más seguida es la que sostiene que la formación del Deuteronomio se dio a lo largo de trescientos años y que este libro pasó, por lo menos, por cuatro diferentes fases de redacción, aunque el libro siguió la ruta del decálogo de Deut 5. En este ensayo optamos por esta teoría. En esta perspectiva, la composición del Deuteronomio habría ocurrido en, por lo menos, cuatro diferentes etapas. Una primera en los días de Ezequías, la segunda en la época de Josías, la tercera durante el exilio y en Babilonia, y la cuarta en el pos-exilio.

Durante el exilio, el Deuteronomio recibió adiciones que explicarían teológicamente la derrota de Judá frente a Babilonia y ofrecerían perspectivas para un futuro diferente, mediante una renovación de la alianza de Yahvé con su pueblo. En esta tercera fase de redacción se encuentra el proyecto social del Deuteronomio, en la visión de Kramer:

“[...] un proyecto de ética de fraternidad/hermandad, sin empobrecidos y excluidos, con énfasis en la promoción de aquellos y de aquellas cuya libertad y dignidad humanas están expuestos al peligro, y en la emancipación de la mujer. Ese ideal ético de fraternidad/hermandad sin exclusiones busca rescatar la experiencia fraterno/sororal de las tribus israelitas en el tiempo de los Jueces”<sup>9</sup>.

## Las leyes sobre extranjeros en el Código Deuteronomico

Las referencias a extranjeros en el Código Deuteronomico (Deut 12-26) están trazadas en la siguiente tabla, de acuerdo a las ocurrencias de los términos y con relación a las dataciones indicadas por Kramer.

Sobre la especie de extranjero, la franja negra representa las normas de interdicción de extranjeros, las columnas marcadas en gris representan las normas de inclusión o de permiso.

<i>Extranjeros en el Código Dt (12- 26)</i>					
<b>PERTINENCIA DE LA LEY</b>	<b>Refer.</b>	<b>Gér</b>	<b>Goy</b>	<b>Nokherî</b>	<b>Otros</b>
Eliminar las naciones desposeídas	12,2				
No caer en las trampas de las naciones.	12,29-30				
Extranjeros reciben del diezmo trienal.	14,29				
Presionar al extranjero a pagar deudas.	15,3				
Israel dominará y prestará a las naciones.	15,6				

<sup>8</sup> REIMER, *Tempos de graça*, p. 34. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 159-167.

<sup>9</sup> KRAMER, *Op. cit.*, p. 35.

Extranjero en la fiesta de las semanas.	16,11				
Extranjero celebrará la fiesta de las tiendas.	16,14				
Extranjero no podrá ser rey.	17,15				
No practicar hábitos de las naciones.	18,14				
Exclusión de la asamblea: eunuco.	23,2				
Exclusión de la asamblea: hijo bastardo.	23,3				
Amonita y Moabita excluidos.	23,4-7				
Edomitas y egipcios no abominables.	23,8				
Inclusión hijos de Edomitas y Egipcios.	23,9				
No explotar asalariado extranjero.	24,14				
No defraudar al extranjero.	24,17				
Restos de la cosecha para el extranjero.	24,19-22				
Apagar la memoria de Amalec de la tierra.	25,17				
El extranjero no creyó oferta de primicias.	26,5				
El extranjero se alegra en las primicias.	26,11				
El extranjero ya ha recibido el diezmo trienal.	26,13				

Por el aspecto que esta tabla nos permite visualizar, no hay una sola ley de interdicción o que sea negativa, respecto a los *gérím*. Y la gran mayoría de leyes positivas y de inclusión de todo el Código Deuteronomico son aplicables sólo a los *gérím*.

En cuanto a los *gôyim*, estos son vistos en la ley desde aspectos negativos. La única determinación del Código Deuteronomico que se aplica de forma más o menos positiva a los *gôyim* es de carácter casi imperialista, al decir que Israel, cuando domine a los pueblos extranjeros, prestará ayuda a los *gôyim*. Las demás determinaciones referentes a los *gôyim* son leyes negativas y de prohibición del extranjero.

En cuanto al tercer grupo de extranjeros, los *nokh<sup>e</sup>rîot*, no hay ni siquiera una ley de inclusión o permiso que se refiera a ellos. Junto a los Amalecitas, amonitas y Moabitas, los *nokh<sup>e</sup>rîot* son apenas citados en las leyes negativas de prohibición de su participación.

### La acogida que brota en medio de la restricción

Pienso en la delicadeza del tema que estoy tratando, me recuerda a los heridos y muertos en la confrontación entre Israel y Hamas. También me sobreviene el temor de que un ensayo como éste pueda levantar ánimos diversos, que defiendan ambos lados. Hay

paisajes prohibitivos muy duros en la ley del Deut 23,2-9<sup>10</sup>, la principal de las leyes de impedimento es la participación del extranjero en la vida normal del pueblo de Israel, principalmente en el culto y en la religión. Cuando miramos lo que está ocurriendo en nuestros días, nos quedamos sin palabras. Con todo, en esta misma ley hay una parte que me deja más tranquila (v. 8-9) y sobre ella quería dejar un cuestionamiento final.

*No aborrecerás al edomita,  
pues él (es) tu hermano.  
No aborrecerás al egipcio,  
porque tú fuiste extranjero en la tierra de él.  
Hijos que nacerán de ellos en la tercera generación,  
Entrarán [incluso ellos] en la asamblea de Yahvé.*

La forma como tratamos a las personas de fuera o incluso a nuestros hermanos me incomoda bastante, ya que ese tratamiento no se conduce de los derechos del otro, viola la libertad del otro e ignora al ser humano que está allí, delante de nosotros.

Después de una serie de prohibiciones en este trecho del Deuteronomio, la perícopa se cierra con una recomendación de acogida. Me impresionan los pueblos a los que se refiere. “No abomines al Edomita, pues es tu hermano. No abomines al egipcio, porque fuiste forastero en la tierra de él”.

Esa recomendación nos pone frente a dos reflexiones respecto al *hermano* opositor. Los Edomitas eran pueblos multiétnicos, fruto de la mezcla de Esaú/ Edom, hermano de Jacob, con las hijas de Ismael (Gén 28,9). Y los egipcios habían sido los poderosos y los peores opresores políticos que habían tratados a los hebreos como esclavos.

Dice la ley: no abomines a ninguno de los dos. Ni a tu medio hermano de sangre, ni a aquel que te esclavizó con su poder político. El uno porque es tu familia, y el otro porque un día necesitaste de él y habitaste su tierra...

Eso da que pensar, ¿no?

Lília Dias Marianno  
Rua Dr. Aníbal Moreira, n. 104, apt. 102.  
20510-110 - Rio de Janeiro - Brasil  
lilia.marianno@gmail.com  
<http://relendoabiblia.blogspot.com.br>

---

<sup>10</sup> Una exégesis completa se encuentra en mi disertación de maestría, que puede ser bajada del Internet, desde la biblioteca digital en la colección online de la UMESP. Lília Dias MARIANNO. *A ameaça que vem de dentro*.

## Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces

### Resumen

Este artículo toma como base el drama migratorio colombiano llamado “desplazamiento forzado”, y más específicamente la situación de las mujeres y las niñas víctimas de violencia sexual en contextos de guerra. Más que constatar esta dura realidad y resaltar solamente el papel de víctimas de las mujeres, este artículo se propone a partir del estudio de las mujeres del libro de los Jueces, indagar sobre sus estrategias de sobrevivencia en un contexto de guerra, violencia sexual y posterior desplazamiento forzado.

### Introducción

«Hace dos años saliendo de Neiva [departamento de Huila] el ejército nos bajó [del autobús]. Al muchacho que estaba conmigo lo mataron. A mi me violaron entre ocho y nueve soldados. Me dejaron en el camino, hasta que cogí un carro. Cuando llegué a Dabeiba [departamento de Antioquia] estaban los paramilitares. Dijeron que yo era de la guerrilla. El comandante de los paramilitares me violó. [...] A una le toca quedarse callada. Si hablas la gente dice que una se lo buscó. Me vine para Medellín [...]. Cuando entra el ejército me vuelven los pensamientos que me va a pasar lo mismo. Como una pesadilla que no acaba»<sup>1</sup>.

El drama del desplazamiento forzado en Colombia, como consecuencia de la guerra, evidencia las constantes violaciones de derechos humanos en los conflictos, como homicidios y torturas que padecen mujeres y hombres. Sin embargo, no se suelen tener en cuenta las formas concretas en que las mujeres padecen la violencia o en que los conflictos armados afectan a las mujeres.

En la mayoría de los casos nos remitimos a enumerar las poblaciones más afectadas por el desplazamiento, entre las que se encuentran: campesinos pobres, comunidades afro colombianas e indígenas, mujeres, viudas, niños, huérfanos etc. En detalle, podemos identificar algunos datos que nos indican el porcentaje de las personas afectadas: el 33% corresponde a las comunidades negras, es decir, 957.000 personas, la tasa de expulsión de estas comunidades es un 20% mayor que la del resto del país. La población indígena alcanza el 5% de desplazados situación crítica debido a la cifra de población indígena que corresponde al 2% del país, el 58% son mujeres y muchas de ellas se han convertido en cabeza de familia a raíz de la muerte o el reclutamiento de su compañero o esposo, y el 44% corresponde a personas menores de edad, de las cuales 26% están en edad escolar, es decir, 5 a 14 años<sup>2</sup>. Sin desmeritar la realidad alarmante que estas cifras nos revelan, en este artículo priorizamos la violencia ejercida contra mujeres y niñas, por ser ellas las más vulnerables a la violencia sexual, especialmente a la violación. Puesto que sabemos que las

---

<sup>1</sup> Amnistía Internacional. *Cuerpos marcados crímenes silenciados. Violencia sexual contra las mujeres colombianas en el marco del conflicto armado*, 2004, 14

<sup>2</sup> Cfr. *Desplazamiento forzado: Dinámica de guerra, exclusión y desarraigo* / Marta Nubia Bello A. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, 2004, p. 22-23

mujeres afrontan obstáculos adicionales, a veces insuperables, para obtener justicia, debido al estigma que marca a las sobrevivientes de la violencia sexual y a la posición de desventaja que tiene la mujer en la sociedad.

Pese al consenso universal sobre el respeto que merecen los derechos humanos de las mujeres<sup>3</sup>, a la demanda generalizada para que cese la violencia en su contra, especialmente en el ámbito internacional<sup>4</sup>, al reconocimiento del aporte que ellas han hecho en el espacio doméstico tanto como su participación en ámbitos hasta hace poco reservados a los varones. Continuamos asistiendo a diversos crímenes contra las mujeres, crímenes justificados sobre el pretexto de guerra, de honor, de lealtad, de religión.

Esto se debe en parte al hecho de que las prácticas de la violación, son consideradas como inevitables en los conflictos armados, y por esto, raramente son procesadas<sup>5</sup>. Pero cabe notar aquí que, en el párrafo 2 del artículo 27 del IV Convenio de Ginebra<sup>6</sup> figura la primera disposición referente a la práctica de la violación; se estipula que «las mujeres serán especialmente protegidas contra todo atentado a su honor y, en particular, contra la violación, la prostitución forzada y todo atentado a su pudor»

No obstante, todavía hoy no se reconoce el alcance ni la gravedad de la práctica de la violación los conflictos armados, puesto que ésta no entra en la categoría de infracciones graves del derecho internacional humanitario. El párrafo 2 del artículo 27 también ha sido objeto de críticas sobre la base de que, como en muchas otras disposiciones relativas a las mujeres, se clasifican los actos de violación como atentados al honor de las víctimas y no se refleja, así, la gravedad del delito de violencia sexual.<sup>7</sup>

Aparte de la protección estipulada en esos artículos, tampoco son tratadas las dificultades que viven las mujeres en dicha situación, las cuales van más allá de su rol de madre y de víctima.

A partir de este preámbulo, nos proponemos en este artículo, aproximarnos a la realidad de las mujeres en el contexto de guerra a partir del libro de los Jueces, esta opción se justifica por el hecho de que en este libro, adjudicado a la “obra historiográfica deuteronomista”<sup>8</sup>, se evoca el proceso de ocupación y asentamiento en el país de Canaán por parte del pueblo de Israel. Un proceso marcado por guerras cuya intencionalidad es demostrar como Dios rechazó a Saúl (de la tribu de Benjamín) y escogió a David (de la tribu de Judá) y sus descendientes para reinar (1,1-2; 20,18, 26). Así el libro termina con el trágico relato de la guerra civil que casi deja a la tribu de Benjamín aniquilada (19-21; ver 20,18, 26). Esta

<sup>3</sup> La cuestión de la mujer y los derechos humanos, que ha estado al margen de los derechos humanos durante años, está mereciendo un respeto cada vez mayor como ámbito de preocupación en la actual orientación del derecho internacional. Sin embargo, este interés aún está lejos de ocupar un lugar especial en el derecho internacional humanitario. Se espera que ese reconocimiento, cuando llegue, tenga en cuenta la experiencia real de las mujeres en situaciones de conflicto armado.

<sup>4</sup> En 1979, por ejemplo, la comunidad internacional aprobó la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, de la que son Partes actualmente 155 Estados. Las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales han centrado cada vez más su atención en los derechos humanos de la mujer y, como resultado, hay una amplia gama de estudios, informes y recomendaciones sobre varios aspectos de la cuestión. Así pues, el tema de la mujer es un punto firmemente establecido en el orden del día internacional de los derechos humanos.

<sup>5</sup> Vea como referencia general Christine Chinkin, «Rape and sexual abuse of women in international law», *European Journal of International Law*, EJIL 1994, 326-341

<sup>6</sup> *Convenio de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra*. Para una descripción general del sistema del derecho internacional humanitario en relación con la mujer, véase Mala Tabory, «The status of women in humanitarian law»; Shabtai Rosenne, Yoram Dinstein, Mala Tabory (eds.), *International law at a time of perplexity*, Martinus Nijhoff Publishers, 1988, 1056; y Françoise Krill, «Protección de la mujer en el derecho internacional humanitario», *Revista Internacional de la Cruz Roja, RICR*, n.º 72, Ginebra, noviembre-diciembre de 1985, 367.

<sup>7</sup> Judith Gardam, «Women and the law of armed conflict: What the Silence?», *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 46, 1997, 55-80.

<sup>8</sup> Martin Noth, O deuteronomista, en *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, Nova Jerusalém, vol. 10, 1993



dialéctica justifica la guerra, aniquilamiento y desplazamiento de supuestos opresores e incluso de israelitas sobre el pretexto de idolatría. En este macro-relato, se esconden las asimetrías de poder, donde las mujeres al fin y al cabo son las más vulnerables en este proceso. Pero ellas no son del todo pasivas ante la guerra y desplazamiento, dentro del contexto del Israel antiguo, como veremos.

Esta realidad, sin lugar a duda, es similar a las ideologías que justifican las guerras en la modernidad, donde muchos de estos crímenes son silenciados incluso por aquellos que pregonan ser peritos en humanidad, este es el caso del discurso teológico, que no ha tomado muy en serio su papel profético de denuncia en lo concerniente al desplazamiento y en especial a la violación de las mujeres en contextos de guerra. Pero ustedes se preguntarán ¿por qué violencia sexual y no desplazamiento? La respuesta es obvia, mi opción se debe básicamente al hecho de que estas realidades también son parte del drama de desplazamiento y guerra en la actualidad.

## 2. Las mujeres en el libro de los Jueces

Hasta hace poco tiempo, el libro de los Jueces fue desatendido en lo referente a la contribución femenina, la tendencia era la crítica de los roles por ellas asumidos, al considerar que ellas eran usurpadoras de los roles masculinos. Con el surgimiento de los estudios feministas esta situación cambió, al enfocar las abundantes contribuciones de las mujeres y al denunciar la violencia que ellas sufrieron, tanto en los textos como en los comentarios<sup>9</sup>. Estudiosas feministas como Susan Ackerman<sup>10</sup> y Mieke Bal<sup>11</sup> han hecho notar la cantidad de mujeres presentes en el libro de los Jueces. Ackerman identifica seis tipos de personajes femeninos en Jueces: la héroe militar (Débora), la especialista en el culto (Yael), La reina madre (la madre de Sísera), la esposa fértil y madre (Manoah), la amante (Dalila); las bailarinas (las doncellas de Silo). Bal, por su vez, centrada en la problemática de la violencia doméstica que vive cada uno de los personajes femeninos, en particular la violencia sexual, demuestra como el libro de los Jueces tiene una coherencia política e ideológica, en donde la mujer juega un papel fundamental.

De este modo, vemos todo un complejo sistema social donde las cuestiones de género son inherentemente contradictorias. Las mujeres son buenas o malas, activas o pasivas, dentro de un contexto que explora la violencia ejercida por las mujeres y por los hombres principalmente, donde hay una clara dinámica patriarcal de subordinación y sumisión y donde la violencia sexual es institucionalizada y legalizada por levitas o sacerdotes, en fin, por hombres de fe. Aunque priorizamos en este estudio la vulnerabilidad de las mujeres, es importante destacar que ellas ante situaciones adversas, emplean importantes estrategias de sobrevivencia. Es por este motivo que estudiaremos a todas las mujeres en sus diferentes roles.

### 2.1. Acsa<sup>12</sup>

La primera mujer que aparece en este libro es Acsá quien es ofrecida por su padre como «botín de guerra» al guerrero victorioso que derrote al ejército enemigo. Ella que es

<sup>9</sup> Phylis Trible, (1984). "An Unnamed Woman: The Extravagance of Violence". En *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, 65-91. OBT 13. Philadelphia: Fortress, 1994

<sup>10</sup> Susan Ackerman, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen. Women in Judges and Biblical Israel*. Doubleday, New York 1998, 368 [Anchor Bible]

<sup>11</sup> Mieke Bal, *Death and Dissymmetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*. The University of Chicago Press, London-Chicago, 1988 [Chicago Studies in the History of Judaism]

<sup>12</sup> (Jueces 1:12-16; Josué 15:16-17; 1 Cron. 2:49; Núm. 27:1-11; 36:1-12)

pasivamente dada como esposa, una vez casada ínsita al marido para que reclame de su padre su parcela de tierra. Según el TM (Hebreo) de 1:14, Acsá convenció a su esposo Otniel pedir el terreno de Caleb, pero todas las traducciones y comentarios prefieren seguir la LXX, puesto que el TM no sería coherente con el contexto<sup>13</sup>. Debemos entender, entonces, que Otniel fue quien convenció a su suegro. Como quiera que sea, es importante notar aquí, que aunque activa ante el asunto de la tierra, ella es ofrecida por su padre quien tiene el control sobre su cuerpo.

## 2.2. Débora<sup>14</sup>

Débora, la única juez que era mujer, era una de los jueces “mayores” y la única que también se llama profeta. Aunque *todas* las traducciones indican que Débora fue la “esposa de Lapidot” (Jueces 4:4), Tikva Frimer-Kensky señala que es mejor entender el hebreo como “mujer” de un lugar (Lapidot), o “mujer de antorchas”<sup>15</sup>. Nada en la Biblia sugiere que Débora fuera casada y más aún su constante cercanía con Barac, quien aparece continuamente a su lado, sugiere una conducta indecente dentro del contexto patriarcal del libro, en caso que su esposo fuera Lapidot. Paradójicamente a esto, se describe como una “madre en Israel” (5:7), obviamente en el sentido metafórico como madre de la nación, no como ama de casa con hijos biológicos. Esta mujer jugó un papel decisivo en la derrota de los cananitas, la única que el libro cuenta en dos relatos (Jueces 5 y 4). La versión poética (Jueces 5) es anterior a la prosa y es uno de los textos más antiguos de la Biblia Hebrea. Otros jueces (varones) empezaron a gobernar *después* de lograr un triunfo militar, pero al principio del relato, antes de la batalla, Débora está sentada bajo “la palma de Débora” administrando la justicia (4:5)<sup>16</sup>. Los cananitas, con 900 carros de hierro, poseyeron una enorme ventaja tecnológica, pero desde los cielos pelearon las estrellas, desde sus órbitas pelearon contra Sísara (5:20). Pues Yahvéh despachó una tormenta y los carros cananitas fueron arrastrados en el torrente Quisón (5:21), permitiendo el triunfo de la infantería israelita bajo el mando de Barac<sup>17</sup>.

La historia de Débora, parece ser un presagio del destino de las doncellas en la guerra, al incluir en su canto la inquietud de la madre de Sísara por el retraso de su hijo (5,28-30). Él es el comandante militar cananeo enviado para luchar contra los israelitas. En estos versículos ella se consuela a sí misma, presumiendo que su hijo está dividiendo el botín de la conquista, incluyendo «una doncella, dos doncellas” para cada guerrero. Esto implica el uso sexual de las mujeres conquistadas.

El termino para las doncellas es *rehem*, «vientre femenino o útero». Al lado del corazón, *rehem* es el órgano más mencionado en el Antiguo testamento. De acuerdo Silvia Schroer<sup>18</sup>, este término ocupa un lugar central en la antropología bíblica. Según las ideas y la fe de Israel, el vientre de la mujer o útero, pertenece a Dios, pues éste no solamente lo creó, sino que tiene el poder de cerrar o abrir el útero. También el *rehem*, el útero, es el lugar de las emociones, de este vocablo se derivan dos palabras hebraicas *raham* «compadecerse» y *rahamim* «compasión o piedad», la capacidad de sentir compasión, empatía,

<sup>13</sup> (ver notas 1:14 de RV95, NVI, BJ y DHH)

<sup>14</sup> (Jueces 5:1 -31, canto // 4:1-24)

<sup>15</sup> Tikva Frymer-Kensky *Victims, Virgins and Voice: Rereading the Women of the Bible*. New York: Schocken, 2001, p.66

<sup>16</sup> Tikva Frimer-Kensky *Victims, Virgins and Voice*, p.66

<sup>17</sup> Jacques Ellul, *Anarquie et Christianisme*. Lyon: Atelier de Creation Libertaire, 1998

<sup>18</sup> Silvia Schroer, «A caminho para uma reconstrução feminista da historia de Israel», *Exegese feminista. Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Sinodal, São Leopoldo 2008, 83-158

de estar sensible es, en primer lugar, una cualidad de las mujeres, ellas están capacitadas para sentir compasión. Pero también los hombres pueden compadecerse como por ejemplo José (Gn 41,30). El Dios de Israel también es visitado por *rahamim*, él también siente las emociones específicamente femeninas, él es el señor de la compasión y la misericordia. No obstante, las emociones de Dios están relacionadas al mismo tiempo, tanto con la maternidad como con la paternidad (Is 49,15). Yahvéh experimenta al mismo tiempo ira y compasión<sup>19</sup>.

¿Pero si el *rehem* es tan importante dentro de la antropología bíblica, equiparándose con el actuar de Dios, cómo interpretar la agresión física al órgano generador de vida y compasión? El texto es claro, el botín incluye un útero o un par de úteros para cada varón. Ya Phyllis Trible<sup>20</sup> dedicó un libro a los «textos de terror», donde se relatan numerosos ejemplos de violencia contra las mujeres donde ellas son presentadas como víctimas de la agresión masculina. La dinámica patriarcal es clara, los hombres se adjudican el derecho de actuar como Dios, por esto, el cuerpo femenino les pertenece.

Estas mujeres «botín de guerra», no son personas plenas sino, simplemente objetos de violación e impregnación. La madre de Sísara, el útero que lo tuvo, se consuela a sí misma con la violación de otros úteros. Estos capítulos 4 y 5 están cargados de ironía puesto que tanto Débora como la madre de Sísara y Yael, son todas mujeres. Dependiendo de la destreza guerrera de sus hombres, cualquiera de estas mujeres pudo haber quedado expuesta al mismo tratamiento, violación y reproducción, por un enemigo exitoso. Es interesante señalar que aquí en Jueces la violación está unida a la reproducción.

Volviendo a la historia de Débora, Sísara muere a manos de una mujer «Jael», tal como Débora lo había profetizado al general Barac (4, 9). La historia de Débora no sólo tiene la rara mención de la violación reproductiva sino, además, es uno de los pocos textos de la Biblia en los que las mujeres ejercen violencia contra los varones<sup>21</sup>. Barac le pide a Débora que lo acompañe a la batalla, y ella le advierte que el enemigo, Sísara, no morirá por sus manos o por las de sus guerreros sino por las manos de una mujer. Hay algo triplemente vergonzoso en 4,8-9. De un lado, Barac pide a una mujer que lo acompañe a la batalla, es su condición para la partida; de otro, el jefe de los ejércitos de Yabín, morirá a manos de una mujer, por último, el hecho que la presa no sea dada a ninguno de los guerreros de Barac, sino a una mujer. Otro episodio igualmente vergonzoso está reflejado en Jc 9,52-54, donde el rey Abimelec muere por causa de la piedra de moler lanzada por una mujer durante el sitio de la ciudad. Este protagonismo femenino y su poder antagonico, nos refleja un tiempo anterior a la formación de las ciudades-Estado, donde las mujeres pudieron ejercer funciones similares a las de los hombres.

### 2.3. Jael<sup>22</sup>

Como antes mencionábamos, es Jael quien asesinó a Sísara, el general cananeo, en cumplimiento de la profecía de Débora (4:9). Ser muerto por una mujer era considerado una vergüenza (ver Jueces 9:54). Tradicionalmente los comentaristas varones han desaprobado el acto de Jael como una traición y han explicado que la versión en Jueces 5 incluía elementos de exageración poética (5:6, 27). Sin embargo, la versión poética es mucho más antigua (siglo XII a.C.) y Tikva Frymer-Kensky señala que el canto de Débora no demues-

<sup>19</sup> Silvia Schroer, *A caminho*, 156-157

<sup>20</sup> Phyllis Trible, *Text of Terror*. Fortress Press, Philadelphia 1984, 206

<sup>21</sup> Un caso digno de notar es la historia de Judith.

<sup>22</sup> (5:6, 24-27 // 4:9, 17-22).

tra nada de incomodidad frente a las mujeres guerreras (4:7; 5:24). En la versión original Sísera no está dormido, sino de pie cuando Jael lo mata (5:27). La heroína furtiva de la versión posterior refleja los temores y prejuicios de la monarquía, donde el liderazgo militante de mujeres como Débora y Jael era solamente una memoria.<sup>23</sup>

#### 2.4. Mujer anónima de Tebes

Así como Jael logró asesinar a Sísera, el general cananita, otra mujer, pero anónima, utiliza una piedra de moler (instrumento que las mujeres conocieron bien) como tecnología de guerra para herir fatalmente al hijo de Gedeón, Abimelec (9:50-55; 2 Samuel 11:21) que quiso hacerse rey. Para un guerrero debía ser horrible morir a manos de una mujer. Peor aún es el hecho de que ella lo mate usando un instrumento doméstico. El tirano procuró evitar la mala fama de un varón que es matado por una mujer (9:54), pero siglos después el Rey David hace patente que la historia no pudo olvidarse, aunque su nombre sí fue borrado.

#### 2.5. Virgen anónima, hija de Jefté<sup>24</sup>

El relato sobre la hija virgen de Jefté es uno de los más enigmáticos de la Biblia ¿Por qué hace Jefté tal voto? ¿Es por la inspiración del Espíritu de Yahvéh (11:29-31)? ¿No sabía Jefté que, por costumbre, las mujeres salían primero para saludar a los varones victoriosos en la guerra (Ex. 15:19-21; 1 Sam. 18:6-7)? ¿O pensó que un animal saldría antes de su hija o esposa? ¿Por qué nunca aparece la esposa de Jefté, ni para saludarlo ni para proteger a su hija? ¿Sabía la hija del voto del padre y salió primero a propósito? ¿Realmente mató Jefté a su hija o solamente la consagró al servicio de un santuario (1 Samuel 1)? ¿Por qué lamenta la hija solamente su virginidad y no también la pérdida de su vida? Si fuera un caso de sacrificio humano, ¿por qué no interviene Yahvéh, como lo hizo en el caso de Isaac (Génesis 22)? ¿Por qué no intervino la comunidad en defensa de la hija (ver el caso de Jonatán, 1 Samuel). ¿Cuál es la función del relato en el libro de Jueces –descalifica a Jefté como juez y demuestra la urgencia de instituir una monarquía? ¿El texto plantea las preguntas, sin contestarlas!

No obstante volvamos a la historia. La hija de Jefté es una virgen ofrecida para el sacrificio a Yahvé después del voto dado por su padre:

«E hizo un voto Jefté, un voto a Yahvé y dijo: si pones a los hijos de Amón en mi mano, el que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, cuando vuelva en paz de los hijos de Amón, será para Yahvé y lo ofreceré en holocausto»<sup>25</sup> (11, 30-31).

Este voto, es consecuencia de un juramento anterior

«Y dijo Jefté a los ancianos de Galaad: si me hacéis volver con vosotros para combatir con los hijos de Amón y Yahvé los pone ante mí yo seré para vosotros como cabeza» (11,9)

Jefté quiere ser jefe de Galaad a cualquier costo, es por eso que hace este voto a Yahvé. Quien sale bailando a su encuentro es su única hija, ella es una virgen, pues el sacri-

<sup>23</sup> Tikva Frimer-Kensky *Victims, Virgins and Voice*, p.98

<sup>24</sup> (11:34-40; 10:6-12:7; voto de Jefté, 11:29-40).

<sup>25</sup> Todas las citas bíblicas son traducciones propias del texto hebraico Stuttgartensia. Karl Elliger y Wilhelm Rudolph, (Eds). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1977, 1574p.

ficio requiere que la víctima sea virgen. Ha de ser virgen como símbolo de pureza ritual<sup>26</sup>. Al comienzo, la hija de Jefté es obediente, se coloca como víctima potencial del voto de su padre. Pero en cuanto su destino estuvo asegurado, ella obtiene la última gracia de su padre quien la deja vagar por las montañas y llorar su virginidad con sus compañeras (11,37-38). Vemos aquí otra estrategia patriarcal, la niña no llora por su muerte inminente, sino porque morirá virgen.

## 2.6. Dalila<sup>27</sup>

Esta es la única mujer en los relatos sobre Sansón que lleva nombre. Por la relación con el texto anterior (16:1-3), es común suponer que Dalila (mujer de “la noche” [*lailah*, hebreo] era prostituta, aunque el texto no lo dice –solamente que Sansón “se enamoró” de ella (16:4), pero no viceversa. Dalila, es la empeñosa traidora quien, finalmente, logra derribar a Sansón, cuando corta sus cabellos o hace cosas que cree lo debilitarán.

La historia de Sansón está repleta de mujeres, activas y pasivas. La madre de Sansón es una mensajera de Dios (13,2-14). La doncella filisteo usada por Dios para tentar a Sansón para que guerrease contra los filisteos (14,1-4), es pasiva en las manos de Dios y en las de su padre pero es activa al descifrar los enigmas de Sansón (14, 17). La prostituta de Gaza que le sirve a Sansón, es instrumento de los señores de la ciudad para apresarlo (16,1-3). En la historia de Sansón vemos los prototipos de mujeres buenas y malas. Mujeres poderosas y peligrosas que son utilizadas y luego asesinadas.

## 2.7. “Concubina”<sup>28</sup>

Este es uno de los textos más horroríficos de la Biblia Hebrea. Todas las traducciones se refieren a la mujer como la “concubina” del levita. Una “concubina” es la compañera sexual de un varón y por lo general aparece junto con la otra esposa, pero este no parece ser el caso aquí (ver Abraham, Sara y Agar en Génesis 16; 21). Además, el texto habla del levita como el *esposo* de la *pilegesh* (19:3; 20:4) y el *yerno* de su padre (19:5), mientras que este padre es llamado el *suegro* del levita (19:4,7,9). Cuando el texto afirma que la *pilegesh* “se prostituyó” (*zanah*, 19:2) y regresó a la casa de su padre, también la traducción es dudosa. Si literalmente tuvo relaciones sexuales con un amante, ¿por qué no fue a la casa de él, en vez de volver a la casa de su padre? Y ¿cómo puede el levita buscarla para “hablar a su corazón” sin vengarse por la traición (19:3)? Por eso, muchas traducciones modernas rechazan el hebreo (“se prostituyó”) y aceptan la lectura de algunos manuscritos griegos, que dicen que ella “se enojó” con el levita. Por otro lado, ¿por qué esperó el levita cuatro meses antes de buscarla? ¿Esperaba para ver si estuviera encinta de otro varón<sup>29</sup>? El relato de la violación-sexual (*’anah*, 19:25) de la *pilegesh* es muy parecido al esfuerzo de los varones de Sodoma de violar a los dos ángeles visitantes en la casa de Lot (ver Génesis 19:1-8).

Esta mujer, se presenta al inicio del relato como una persona independiente. Puesto que es ella quien abandona al levita y regresa a la casa de su padre para buscar su protección. No obstante, cuando es tomada nuevamente por su esposo, no tiene voz ni voto pues

<sup>26</sup> Mercedes Navarro Puerto, «El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (la mujer del levita)», Artículo cedido por la autora para Ciudad de Mujeres, 20, disponible en [www.ciudademmujeres.com/articulos/IMG/pdf/SacrificioCuerpoFemBibliaHebrea-](http://www.ciudademmujeres.com/articulos/IMG/pdf/SacrificioCuerpoFemBibliaHebrea-) (accesado el 18/11/2008)

<sup>27</sup> (“coqueta”, del verbo arameo “flirtear”; 16:4-22/31)

<sup>28</sup> (*pilegesh*) anónima del levita (19:1-30 [20:1-21:25])

<sup>29</sup> Tammi J. Schneider, *Judges*. Berit Olam. Collegeville, Minn.: Liturgical, 2000, p. 252-253

él la entrega para asegurar su propia salvación. Y de madrugada ella gatea infructuosamente hacia la «seguridad» de la puerta de la cual había sido expulsada, para regresar al levita de quien había huido. Ella busca la seguridad en su hombre, puesto que «son los hombres, aquellos que tienen el deber de protegerla, quienes la entregan a la infamia»<sup>30</sup>. Aunque el texto en Jueces no es explícito, es común suponer que el levita mismo echó la mujer fuera de la casa para ser violada por los benjamitas (Jueces 19:2-5). Ellos no la mataron, pues ella logró volver a la casa después de las violaciones. No podemos saber cuando murió ella –tal vez aun fue cuando el levita la despedazó y despachó los doce pedazos del cadáver a los doce tribus, instigando la guerra civil que casi elimina a la tribu de Benjamín.

## 2.8. Doncellas/virgenes violadas

Es sorprendente notar en el libro de los Jueces el número de vírgenes: Acsa (Jc 1), las compañeras de la hija de Jefe (Jc 11); la timnita de Sanson (Jc 15,6), la hija del hospedero del levita (Jc 19); las vírgenes de Jabes y Silo (Jc 21). Estatuto vinculado al sacrificio, a la violación, a la muerte, al secuestro y a la reproducción.

«La virginidad se refiere sobre todo a un tiempo, a un estado de transición de las mujeres israelitas, un momento crítico y único, una brecha en el patriarcado entre la condición de hija, propiedad del padre y la condición de esposa, propiedad del marido. Un momento de posible autonomía femenina, que es percibida por el patriarcado en toda su peligrosidad»<sup>31</sup>.

Las vírgenes son peligrosas porque no pertenecen a nadie, por esto ellas están allí para ser dadas, rompiendo así su estado de transitoriedad.

En la destrucción de mujeres y niños, solamente las vírgenes fueron preservadas vivas como esposas para la tribu de Benjamín. Las doncellas/virgenes de Silo (21:21-23). Fueron raptadas, robadas (*gazel*; 21:23) por los benjamitas, y en efecto, violadas sexualmente.

La guerra contra los benjaminitas se desencadena después de que la concubina del levita es cortada en doce pedazos por su marido, y como consecuencia se produce la violación de las vírgenes. Una vez descuartizada la concubina, su marido envió el macabro contenido a cada una de las tribus de Israel. El pueblo de Israel, alarmado, asqueado, confundido, deseoso de guerrear contra la tribu más grande y poderosa, la de Benjamín, se une para arrasar a los Benjaminitas, que resistieron por tres días en Gibéa. 22 mil israelitas murieron en Guibéa a manos de los Benjaminitas en el primer combate (20,22) y 18 mil en el segundo (20, 25). Al tercer día los israelitas matan 25.100 benjaminitas en el primer combate, 25 mil en el segundo. Luego el pueblo de Israel, siguiendo las órdenes de Yahvé su Dios, arremeten sobre las demás ciudades Benjaminitas matando a espada a hombres, mujeres, bestias, a todo lo vivo que fue hallado, y pusieron fuego a todas las ciudades, a las aldeas, a los árboles y a los rebaños. En esta escena de horror, es de suponer que los asesinatos de las mujeres embarazadas eran brutales tal como lo vemos en 2 Re 8,12; 15,16; Os 14,1; Am 1,12; Is 13,16; Jr 8,10. Los bebés también eran asesinados (2Rs 8,12; Is 13,16; Os 10,14), este tipo de pérdidas marcaron la realidad femenina durante muchos años (cf. Is 4,1)<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Carmiña Navia. "Violación sexual, una mirada teológica, de la muerte a la vida», *Teología en diálogo*. Pontificia Universidad Javeriana, Cali 2004, 4 [Teología y Sociedad].

<sup>31</sup> Mercedes Navarro Puerto, *El sacrificio del cuerpo femenino*, 20.

<sup>32</sup> Silvia Schroer, *A caminho*, 115



Una tribu fue arrasada casi por completo; el pueblo hebreo, rodeado de enemigos, había luchado internamente y se había debilitado. Entonces Israel se dio cuenta de lo que le habían hecho a una de sus propias tribus. Y pretendiendo salvar a esta tribu de su extinción, ya que las mujeres de los sobrevivientes estaban muertas, se proponen encontrar mujeres para los benjaminitas.

Pero había una ciudad israelita que no había respondido al llamado a las armas, Yabes de Galaad. Masacraron esta ciudad y tomaron las vírgenes para Benjamín. Todos los demás hombres, mujeres y niños, fueron asesinados. Pero estas vírgenes israelitas entregadas para la violación y el matrimonio eran demasiado pocas. Necesitaban más. De modo que surgió el problema de conseguir más mujeres para violarlas o casarse con ellas. Entonces el consejo de ancianos, es decir lo más puro ypreciado del pueblo de Israel, su autoridad política y moral, aconseja a los benjaminitas robarse a las vírgenes de Silo una aldea israelita, pese al juramento hecho de no usar a sus propias hijas para Benjamín (21,1), durante la danza de las vírgenes, de esta manera, los israelitas no habrían roto su voto contra sus hijas para Benjamín. Así, la tribu de Benjamín que había sido diezmada y masacrada por el crimen de la pandilla que había violado a la mujer del levita, es estimulada y le es permitido violar y apropiarse de las hijas vírgenes de los israelitas que habían vengado a la concubina. Y son estimulados sobre el pretexto de la procreación. Sólo aquí trata la Biblia de la violación reproductiva, fuese la reproducción intencional o no. No hay noticias de hijos nacidos de la violación de Dina o Tamar (Gén 34, 2 Sam 13), ni sobre una ley que trate el tema. Sólo en la narración de Jueces, Israel se hunde tan bajo, a tal punto de utilizar el recurso de la violación para reabastecer de niños a una tribu.

Estas mujeres, consideradas vírgenes, fueron tomadas para ser usadas sexualmente por quienes las habían cautivado. A algunas, no a todas, les fue dado el estatus de esposa. Según Dt 21, 10-14, el captor debía permitir a la cautiva un mes de luto para llorar la muerte de su padre y su madre, previamente antes de poseerla. Pero, dada la naturaleza de la narración en Jueces, sería dudoso que los benjaminitas hubiesen concedido un mes de luto por sus parientes perdidos a sus nuevas esposas.

Es lógico pensar que el santuario buscase modificar este texto en que, a partir del cuerpo de la mujer, violado y cortado por el levita, se denunciaban los abusos de un poder sagrado en las manos de un grupo dominante, situación que, en la mitad del siglo IV a.C, en la época del segundo templo, era mucho más evidente que en la época de los santuarios pre-monárquicos<sup>33</sup>.

El levita que entregó su mujer a la violencia de los depravados, para salvar su propia vida, provocó, para vengar su honra, una violencia mucho más fuerte, generada y bendecida por el poder sagrado<sup>34</sup>. La venganza truculenta de la mujer violada exige la violación legalizada de más 400 mujeres en Yabes y el exterminio de muchas otras (Jc 21, 11), convierte la inevitable guerra santa en contra de quien la justificó con lo sagrado. Terrible, pero justa. Legitimada por Dios y por los ancianos de la comunidad, por toda la comunidad.

«La memoria se abrevia, se esclerotiza, se pierde: la guerra santa de Yavé contra el Faraón, para que un pueblo esclavizado pudiera tener la libertad y la tierra, se equipara a la venganza de la honra ofendida de un levita, no porque su mujer fuera vio-

<sup>33</sup> La presencia pos-exílica de una mano sacerdotal está reconocida explícitamente por Sellin-Fohrer y Virgulin, Stefano, Penna, Angelo. Giudici y Rut, en *La Sacra Biblia*, Torino 1963, 251.

<sup>34</sup> Galazzi y Rizante, «y violaron también su memoria», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, n. 41. Recu, Quito 2000, 21.



lada (al fin y al cabo, él la entregó para eso), sino porque la mataron, se la quitaron, ya no podrá más ser el *dueño/adon* de ella».<sup>35</sup>

Es la comunidad reunida, el consejo de ancianos que resuelve entregar doscientas jóvenes más, totalmente inocentes, de la misma tribu del levita —Silo se encuentra en Efraim— para el rapto, la violencia y la violación legalizada. Y justamente en el día de la fiesta de Yahvé: fiesta en celebración de las hazañas de un Dios que, en la memoria popular siempre estuvo al lado del oprimido, de la mujer, del esclavo. Solo que, esta vez, a pesar de la protesta de los padres y de los hermanos, no habrá otra guerra, otra santa asamblea de venganza sagrada. Todos serán incentivados para aceptar el hecho consumado: al final, ninguno de ellos es levita y sus jóvenes valen muy poco. Todo eso, sin que todavía hubiese rey en Israel. Para tanta violencia bastaron el santuario, el levita y el sacerdote.

Guerra santa, este es el resultado de la situación de los hijos de Israel, de la asamblea religiosa, alrededor del Arca y de su sacerdote. Las mujeres y los extranjeros son las mayores víctimas, como siempre, como hoy. La guerra santa encubre, legítima, justifica la violencia y genocidio. Así quedamos presos dentro del círculo vicioso de una violencia que se repite eternamente, solo que se legitima en nombre de Dios<sup>36</sup>.

Todo esto sucede en tiempos en que no había rey en Israel y todos hacían lo que consideraban justo a sus propios ojos. Aquí cabe preguntarse, qué pensaban las mujeres de Israel sobre esto. Por cierto, al autor de Jueces parece que esto no le preocupaba demasiado. Ambas historias que condenan a Israel antes de la época de los reyes, ilustran cuán bajo había caído Israel antes de Saúl y David.

La historia se vuelve desagradable a tal punto de hacernos sentir horror. Hay varias violaciones en la Biblia pero sólo en los últimos capítulos de Jueces la violación es institucionalizada. Esto ocurre cuando Israel se hunde a su más bajo nivel. De esta manera, podemos descubrir fácilmente como estos textos se convierten no solo en una justificación, sino casi que en una incitación a la violación sexual de la mujer, por parte de los hombres.

### 3. Las mujeres del libro de los jueces a la luz de la guerra y desplazamiento en Colombia

En la ideología patriarcal del Antiguo Oriente, comúnmente reflejada en la Biblia Hebrea y el Nuevo Testamento, la esencia de la masculinidad es el ser guerrero. Por lo tanto, el hecho de que Débora mandara a Barac y dirigiera la guerra contra los cananitas, de que Jael matara al general Sísera y que una mujer (anónima) lograra matar al tirano Abimelec es altamente significativo, pues Jueces, más que cualquier otro libro de la Biblia, trae a luz imágenes positivas de mujeres israelitas quienes traspasan los límites y normas del patriarcado y así hacen una contribución fundamental al cumplimiento de la voluntad de Dios. Además, el libro demuestra el error fundamental de quienes insisten en afirmar que la Biblia sostiene un concepto rígido de género y siempre condena a todos los que traspasan los límites.

Aunque en el libro de los Jueces Débora, Jael y la mujer anónima que mató Abimelec son ejemplos de mujeres fuertes cumpliendo roles usualmente reservados para los varones en las culturas patriarcales, hay otras mujeres como la hija virgen de Jefté y la *pilegesh* del levita que sufren actos horribles de violencia. También llama tremendamente la atención

<sup>35</sup> Galazzi y Rizante, y violaron también su memoria, 24.

<sup>36</sup> Galazzi y Rizante, y violaron también su memoria, 25.

la situación de las mujeres del capítulo 21 quienes son dadas a los benjaminitas mediante la conquista y la violación. Estas narraciones de violación son parte de una norma más amplia que explora las relaciones de género en el período de la historia anterior a las ciudades estado y al reino, pero que es legitimada por los sacerdotes del siglo IV a.C.

¿El libro de Jueces incluye estos relatos para entretener a lectores varones ¿un tipo de periodismo amarillo o pornografía?, (ver Ezequiel 16, 23), o solamente para demostrar la urgencia de inaugurar la monarquía? De todos modos, la exégeta pionera, Phylis Tribble tenía razón en calificar los relatos de violaciones como “Textos de Terror”.

Aunque muchas de estas historias femeninas se inscriban dentro del conjunto de violencia ejercida por mujeres, algo inusual y prohibido por la ley<sup>37</sup>, en el libro de Jueces es explorada abiertamente la violencia ejercida por un varón hacia una mujer. Y una de las formas de materializar esta violencia es la violación.

En resumen, el libro de los Jueces presenta abiertamente relaciones de violencia, muerte y sexualidad para demostrar la peligrosidad de mujeres y varones. No obstante, los varones salen victoriosos, puesto que, una de las estrategias del patriarcado es provocar el miedo femenino a la agresión masculina. Es mediante la espada y la fuerza como ellos vencen el poder femenino. Vemos claramente en estos relatos tres estrategias androcentricas del control patriarcal sobre las mujeres, sus cuerpos y su peligroso poder: la amenaza de agresión física, la recompensa, la dicotomía entre mujeres malas y buenas. Estas estrategias dan por sentado los derechos de los hombres y su poder sobre la sexualidad de las mujeres y asumen que las acciones masculinas son de algún modo análogas al comportamiento de Dios. Por esto, el cuerpo femenino es siempre un punto central de dominio y poder.

Esta situación sin lugar a duda ilumina la realidad colombiana. La resistencia femenina ante la guerra y la violación sexual anteceden la realidad de desplazamiento forzado de las mujeres en Colombia. La Relatoría de Derechos Humanos constató durante su visita a Colombia que la violencia contra las mujeres es utilizada como estrategia de guerra por los actores del conflicto armado, en su lucha por controlar territorios y las comunidades que habitan. En base a las observaciones en el terreno y los testimonios recibidos, la Relatora ha identificado cuatro principales manifestaciones de violencia que afectan especialmente a las mujeres dentro del conflicto armado.

“En primer término, los actores del conflicto armado emplean distintas formas de violencia física, psicológica y sexual para “lesionar al enemigo”, ya sea deshumanizando a la víctima, vulnerando su núcleo familiar y/o impartiendo terror en su comunidad, con el fin de avanzar en el control de territorios y recursos. En esta clase de violencia, las mujeres pueden ser blanco directo o víctimas colaterales, como resultado de sus relaciones afectivas como hijas, madres, esposas, compañeras o hermanas. En segundo término, la violencia destinada a causar el desplazamiento forzado del territorio y el consecuente desarraigo de su hogar, vida cotidiana, comunidad y familia. En tercer término, la violencia sexual que puede acompañar el reclutamiento forzado de las mujeres, destinado a hacerlas rendir servicios sexuales a miembros de la guerrilla o las fuerzas paramilitares. En cuarto término, la violencia es destinada a hacerlas objeto constante de pautas de control social impuestas por grupos armados ilegales en poblaciones o territorios bajo su control”<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Cfr Dt 25, 11-12

<sup>38</sup> Organización de los Estados Americanos. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Item 48, 18 de octubre de 2006. <http://www.cidh.oas.org/countryrep/ColombiaMujeres06sp/Informe%20Mujeres%20Colombia%202006%20Espa%20nol.pdf>

Remitiéndonos a las estadísticas antes mencionadas, éstas confirman que el desplazamiento afecta gravemente a las mujeres, las cuales constituyen aproximadamente la mitad de la población desplazada, donde cuatro de diez familias constituyen jefatura femenina. Esta realidad nos interpela, puesto que hacer memoria del sufrimiento de las víctimas, nos sirve para reavivar los discursos, para impedir la prescripción de aquellas injusticias. La memoria de las víctimas es un recuerdo profético, pues nos muestra la imperfección de un sistema, y mientras existan víctimas de la violencia, los derechos humanos de una sociedad serán cuestionados. La memoria trae implícita un apelo por la humanidad de las mujeres, es decir, por la universalidad de la justicia. En este sentido, se hace necesaria la proclamación del respeto radical hacia la otra en necesidad.

Si queremos contribuir para una real transformación desde la fe, es necesario conmover los corazones y las inteligencias de las personas con miras a la curación, la integridad y la justicia. Si las personas de fe quieren realmente progresar en la causa de la justicia en todo lo que se relaciona con la vida integral de éstas mujeres, deberán ejercer una labor de sensibilización y solidaridad concreta. Pero hay un compromiso más profundo que se pide a la iglesia y a la teología, que es el enfrentamiento de su propia misoginia. Enfrentar su propio pasado – en el presente – en relación con las mujeres. La tarea de alcanzar la justicia para las mujeres es colectiva, debe llegarnos al alma, al corazón, a las entrañas, al vientre - *rehem* y a la inteligencia.

Maricel Mena López

mmena@javeriana.edu.co

Calle 64<sup>a</sup> # 57-23 torre 11 apt. 103 Bogotá - Colombia

# Los caminos de sobrevivencia<sup>1</sup>

## *Una lectura del libro de Rut*

### Resumen

La propuesta de este ensayo es leer la historia de Rut con especial atención al movimiento de migración presente en el texto. Acompañaremos la trayectoria de estas mujeres y sus esfuerzos por sobrevivir en una tierra extraña. Apoyadas en leyes tradicionales del pueblo de Israel, aunque aún a la sombra del ámbito patriarcal, las mujeres encuentran formas de mantener y garantizar la continuidad con la vida. La historia de Rut continúa actual e invita a las mujeres y hombres a buscar alternativas para sus andanzas de hoy.

### Abstract

This essay is meant to propose a reading of the history of the Book of Ruth, with a special highlight given to the migration of the people that takes place in the text. We will follow the trajectories of the women and their struggles to live in the foreign land. Even though, being in the patriarchal society, these women find forms to preserve the continuity of life, having the Israelites' traditional laws as their supports. The history of Ruth is still actual and relevant for the present day's women and men, who are searching for alternatives of living through migration.

Noticias sobre explotación de mujeres en el exterior son cada vez más frecuentes. Algunas son obligadas a asumir trabajos deshumanos, y para muchas, la promesa de una residencia y un trabajo regular no se concretizan. Otras tantas se enfrentan a constantes amenaza, sin posibilidades de desligarse del trabajo asumido. La necesidad de casarse para obtener la ciudadanía las vuelve víctimas de una nueva explotación.

Recientemente la policía de España capturó a una banda acusada de esclavizar brasileñas. Las mujeres vivían como esclavas, obligadas a prostituirse, sufriendo amenazas y golpizas. Según las estadísticas oficiales, el 90% de las mujeres prostituidas en España –cerca de 20 mil– son extranjeras. Y de estas, el 60% son latinoamericanas<sup>2</sup>.

No es fácil salir del país y dejar familiares y personas queridas, lugares, gustos y sabores experimentados desde la infancia. Siempre es una ruptura dolorosa, aunque esa salida sea por necesidad de estudio, por compromiso misionero o por un espíritu aventurero.

Desde la década de 1990, el flujo migratorio de mujeres se acentuó. Ellas suman casi la mitad de los migrantes internacionales. Salen de sus países o de sus regiones en busca de nuevas oportunidades, pero muchas veces acaban en una situación aún más humillante. A más de la explotación sexual, "hay denuncias de que las industrias también alimentan el tráfico de mujeres en Europa, para el corte de carne, la construcción civil, la agricul-

---

<sup>1</sup> Este artículo es fruto de las conversaciones con asesoras y asesores del Centro Bíblico Verbo. De manera especial, agradezco a Vanda Pita por la revisión del texto.

<sup>2</sup> *Mulheres escravizadas na Espanha*, [www.pco.org.br/noticias/ler\\_materia.php?mat=1980](http://www.pco.org.br/noticias/ler_materia.php?mat=1980), acceso el 9/1/2009. Según lo divulgó la red británica BBC, el día 6 de diciembre del 2008, 25 personas fueron apresadas acusadas de esclavizar mujeres brasileñas en prostíbulos españoles. Las 19 brasileñas encontradas en el local fueron deportadas por su situación irregular en el país.

tura, la gastronomía y las actividades de la rama textil”<sup>3</sup>. Las mujeres, más que los hombres, asumen los trabajos pesados, se enfrentan a la explotación sexual y reciben salarios más bajos.

En medio de esa realidad de opresión, crece en todo el mundo la conciencia de que el migrante es un sujeto social, protagonista de su propia historia. Ejemplo de ello fue el Tercer Foro Social de las migraciones, realizado del 11 al 13 de septiembre del 2008, que reunió a más de tres mil personas ligadas a cerca de dos mil entidades y movimientos sociales. El lema del encuentro –“Nuestras voces, nuestros derechos, por un mundo sin muros” – es una señal visible del movimiento a favor de la dignidad de los migrantes.

Las mujeres migrantes, de ayer y de hoy, son personas que, de cierta manera, desafían el orden social y procuran defender su vida y la de sus seres queridos. Es con esa realidad en la mente que recordamos el libro de Rut, donde hay un movimiento en defensa de la tierra, de la descendencia y del alimento, condiciones esenciales para la sobrevivencia. Evidentemente, la historia fue escrita en una perspectiva patriarcal, pero vale destacar las estrategias de sobrevivencia femenina utilizadas en aquellos tiempos distantes, y que quieren ser inspiración para nuestros días<sup>4</sup>.

## La historia de Rut

La historia de Rut evoca muchas memorias sobre la trayectoria del pueblo judío. Al inicio registra una situación de hambre en Judá. Algunas familias que poseían recursos emigraron a los países vecinos. Una de ellas estaba compuesta por la pareja formada por Elimelec y Noemí y sus dos hijos; ellos fueron a Moab, donde se establecieron como residentes extranjeros, con derechos y privilegios. Sin embargo, después de cierto tiempo Elimelec murió. Los hijos se casaron con mujeres de la región y, poco más tarde, también fallecieron, dejando tres mujeres viudas. Noemí (nombre que en hebreo significa *mi dulzura*), ya anciana y en tierra extraña, se hizo responsable de la familia.

Con la noticia de que la situación en Judá había mejorado, Noemí decidió volver, pero insistió que sus nueras Orfa y Rut se quedasen con sus familias en Moab, pues ella sabía lo que era vivir en el extranjero. Orfa fue a la casa de su madre, pero Rut (*la amiga*, en hebreo) decidió permanecer junto a su suegra. En Belén, Noemí fue reconocida por las mujeres, pero ella les pidió: “No me llamen Noemí. Llámenme Mara, porque el Todopoderoso me ha mandado una extrema amargura. Partí con las manos llenas y el Señor me ha hecho volver con las manos vacías” (Rut 1,20-21).

En una sociedad patriarcal, la sobrevivencia de una mujer viuda y sin hijos era muy difícil. La situación se complicaba pues eran dos mujeres y una de ellas era extranjera. La presencia de Rut ni siquiera fue notada por las mujeres. A más de viuda y sin hijos, era moabita, un pueblo que era hostilizado por los judíos (Deut 23,4).

## Espigar, el derecho de los pobres

Las mujeres llegaron a Belén al inicio de la cosecha de la cebada. Frente a las dificultades, Rut le comunica a Noemí (Rut 2,2) su deseo de ir a los campos a espigar (recoger en el campo las espigas que sobraban en la cosecha), una actividad considerada como un derecho de los pobres. En el libro del Deuteronomio leemos: “Cuando cortes el trigo en tu

<sup>3</sup> Mulheres escravizadas na Espanha, [www.pco.org.br/noticias/ler\\_materia.php?mat=1980](http://www.pco.org.br/noticias/ler_materia.php?mat=1980), acceso el 9/1/2009.

<sup>4</sup> Adrien J. BLEDSSTEIN, *Companheirismo feminino: e se o livro de Rute foi escrito por uma mulher?* En: Athalya BRENNER, *Rute a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo, Paulinas, 2002, p.157.

campo, si se te cae alguna gavilla, no volverás a recogerla, sino que quedará para el forastero, el huérfano y la viuda. Así Yavé te bendecirá en todos tus trabajos. Cuando coseches tus olivos, no pasarás otra vez para sacudirlos: el resto será para el forastero, el huérfano y la viuda. Cuando vendimies tu viña, no volverás a buscar lo que haya quedado. Esto será la parte del forastero, del huérfano y de la viuda (Deut 24,19-21; Cf. Lev 19,9-10; 23,22).

Rut fue a espigar en un campo que pertenecía a Booz, quien luego quiso saber “a quien pertenecía” aquella joven. En el Antiguo Oriente, la identidad de una mujer dependía de su padre o de su marido. El responsable de los campos describió la identidad de Rut y Booz se dirigió a ella con esta recomendación: “Hija mía, no vayas a recoger espigas a otra parte. Quédate aquí y no te separes de los trabajadores. Síguelos a cualquier potrero donde vayan a segar. Yo les daré órdenes de que no te molesten. Y si tienes sed, no tienes más que acercarte a los cántaros donde tienen agua” (Rut 2,8-9).

El aviso de Booz revela que las mujeres y los hombres, con funciones diferentes, trabajaban juntos en el campo. Y deja entrever que ellas eran blanco de violencia. Booz acoge a Rut y le garantiza agua y protección. Demostrando gratitud, “Rut se postró cara en tierra y le dijo: ‘¿por qué me acogiste tan favorablemente, al punto que me reconoces a mí, una extranjera?’” (Rut 2,10). Rut se presenta como una *nokrî*, término que designa a alguien con una posición social inferior a la del *guer* – residente extranjero. Ningún derecho era asegurado para el *nokrî*, ni siquiera la residencia.

La integración de Rut en tierra extraña es atribuida a su solidaridad con relación a su suegra. Booz fue comunicado de la historia de Rut e invocó sobre ella una bendición: “Que el Señor te recompense plenamente por lo que hiciste y que tu salario sea completado por el Señor, Dios de Israel, bajo cuya protección viniste a buscar refugio” (Rut 2,12; Sal 17,8).

Al final del día, Rut volvió a la casa de su suegra, con una gran cantidad de cebada. Al saber donde ella había espigado, Noemí exclamó: “¡Bendito sea el Señor que no abandona su fidelidad, ni con los vivos, ni con los muertos!”. Y completó: “Ese hombre es nuestro pariente próximo; es uno de aquellos que tiene el derecho de rescate” (Rut 2,20). Él es un *go'el*, palabra que significa “rescatar, reivindicar, proteger”. Se trata de una institución familiar de Israel. De acuerdo con la ley, el *go'el* es un pariente próximo que tiene la obligación de ayudar al hermano que se ha vuelto esclavo a causa de una deuda (Lev 25,47-49). Al momento en que un israelita necesitaba vender su patrimonio, era el *go'el* quien tenía el derecho preferencial para comprárselo (Lev 25,25; Jer 32,6-7).

## El plan

Como mujer inmigrante, Rut necesitaba de un mínimo de seguridad. Booz le recomendó que se quedase junto a sus empleados durante el periodo de la cosecha. Noemí, por el contrario, le pidió que se quedara con las empleadas de Booz y no se expusiese a peligros. Se trataba de una mujer sola, y Noemí quería evitar que Rut se viese envuelta con otro hombre que no sea aquel que tenía el derecho al rescate.

Con el final de la cosecha, era necesario armar un plan para garantizar que Booz asumiese su papel de rescatador. Sin perder tiempo, Noemí instruyó a Rut: “Lávate, perfúmame, ponte tu manto y desciende a la era” (Rut 3,3). El siguiente paso era osado y podía poner en riesgo la reputación de la mujer. La acción debía ser bien planeada. No había margen al error. “Cuando él se acueste, verás el lugar donde duerme: aproxímate, descúbrele los pies y acuéstate; él mismo te dirá lo que tienes que hacer” (Rut 3,4).

El verbo *acostar*, *kab*, en general es usado para mencionar las relaciones sexuales (Gén 19,32-35; 30,15-16; Ex 22,15; Lev 20,11.12.18; Deut 27,20). *G?lâ* significa “descubrir, reve-

lar, exponer", y es usado con frecuencia para indicar actividad sexual. Ese término "se usa cerca de veinte veces en Lev 18 al 20, en la expresión 'descubrir la desnudez', que indica una relación sexual en condiciones prohibidas"<sup>5</sup>. Pero, ¿qué es lo que Rut debe dejar al descubierto? El término utilizado es *marg<sup>l</sup>lot*, que traducido por "pies" puede indicar un lugar o área (Gén 28,11), o también puede ser un eufemismo para designar los órganos sexuales (Rut 3,4.7.8.14)<sup>6</sup>.

Manteniendo su autonomía y creatividad, Rut cumplió con el plan de Noemí al pie de la letra. Su aceptación en Judá dependía de su suegra y de su casamiento con un *go'el*; esa sería la salida perfecta para ambas. Cuando Booz percibió que había una mujer acostada a sus pies preguntó: "¿Quién es?". La respuesta fue directa: "Soy Rut, tu sierva. Extiende tu manto sobre tu sierva, pues tienes el derecho de rescate" (Rut 3,9). La palabra hebrea usada para manto es *k?n?p*, que también puede ser traducida por "ala" para indicar protección (Sal 17,8; 36,8). Rut reivindicó su derecho. La expresión "extiende tu manto" puede simbolizar también el matrimonio (Deut 23,1; 27,20).

La aceptación de Rut en el país que la acogió fue gradual. En algunos pasajes ella es presentada como moabita (Rut 1,22; 2,2.6.21; 4,5.10). Noemí y Booz le dieron un tratamiento cariñoso, que puede expresar acogida: "Hija mía" (Rut 2,2.8.22; 3,1.10.11.16.18). La propia Rut se presentaba, inicialmente, como extranjera, *nokrî*, (2,10), esclava, *ship?â* (2,13) y sierva, *?mâ* (3,9). El término *ship?â* está relacionado a la familia o al clan y puede indicar la voluntad de ser considerada como alguien del pueblo. Y *?mâ* es la auto-designación de una esposa o una mujer lista para casarse (1Sam 25,14; 1Re 1,17)<sup>7</sup>. Las mujeres piadosas se auto-denominaban con el término "siervas" (1Sam 1,11).

Frente a la reivindicación de Rut, Booz elogia su solidaridad, por el hecho de no buscar a un joven rapaz, rico o pobre, sino por el deseo de hacer cumplir una ley de Israel, que garantizaba los intereses de la familia. Booz afirmó: "Todos, entre nosotros, bien sabemos que eres una mujer de valor" (Rut 3,11; Prov 12,4; 31,10). Pese a ello, Booz recordó que había otro pariente más próximo con el derecho de rescate. Delante de los ancianos, sin embargo, esa persona renunció a ese derecho, pues aceptaba comprar la tierra, pero no aceptaba el levirato.

La ley del rescate se encuentra en Levítico 25. Y la del levirato en el Deuteronomio 25,5-10. El libro de Rut une las dos leyes, hecho único en la Biblia Hebrea. Una no podía ser ejecutada sin la otra, y se extendía también al levirato no sólo para cuñados, sino también para el pariente más próximo. Esta puede ser la propuesta de este libro, o sea una relectura de las antiguas leyes tradicionales del pueblo judío, para que respondan a las necesidades de aquel momento.

Booz adquirió, entonces, la tierra de Noemí y la mano de Rut. Su actitud fue alabada por un coro de hombres: "¿Qué el Señor tome a la mujer que entre en tu casa, como Raquel y Lía que edificaron juntas la casa de Israel. Haz fortuna en Efratá y se vuelva célebre en Bet-Lehem: y así, por la descendencia que el Señor te dé de esta mujer, tu casa sea como la casa de Peres, que Tamar produjo para Judá" (4,11-12).

Nació un hijo de este matrimonio. Un coro de mujeres bendijo a Noemí, restableciendo su lugar dentro de la sociedad de Israel: "Bendito sea el Señor, que no ha permitido que un pariente cercano de un difunto faltase a su deber con éste, sin conservar su ape-

<sup>5</sup> R. Laird HARRIS; Gleason L. ARCHER, JR; Bruce k. WALTKE, gâlâ, Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento, São Paulo, Vida Nova, 1998, p.350.

<sup>6</sup> Phyllis TRIBLE, God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia, Fortress Press, 1978, p.199. Cf. Ex 4,25; Jue 3,24; Is 7,20.

<sup>7</sup> R. Laird HARRIS; Gleason L. ARCHER, JR; Bruce k. WALTKE, 'âmâ, Op. cit.



llido en Israel. Este niño será para ti un consuelo y tu sustento en tus últimos años, pues tiene por madre a tu nuera, que te quiere y vale para ti más que siete hijos" (Rut 4,14-15). Las mujeres alababan las acciones de Rut. En una sociedad patriarcal, afirmar que una mujer vale más que siete hijos corresponde a un gran elogio. El hijo de Rut se llama Obed, el *siervo*. Él fue quien posibilitó la sobrevivencia de Noemí.

La historia de Rut termina con la presentación de una lista genealógica, probablemente un añadido posterior. La lista incluía a Obed como hijo de una moabita y termina con David, un importante rey de Israel que tuvo, por lo tanto, antepasados extranjeros. Es una clara protesta contra la política sacerdotal que excluía y discriminaba a las mujeres extranjeras.

## Localizando el libro de Rut en la historia

La historia de Rut comienza con la crisis que afligió al país y la superación de este difícil momento. Podemos recordar aquí el exilio en Babilonia, considerado un divisor de aguas en la historia del pueblo judío. Las élites son deportadas a una tierra extraña, algunos fueron a parar a los países vecinos. Conforme a la mentalidad de la época, YWHW, el protector del pueblo, fue derrotado por Marduk, la divinidad de los babilónicos. Algún tiempo después, alrededor del 538 a.C., los persas pusieron fin a la dominación babilónica.

Los nuevos dominadores adoptaron una política diferente. Permitieron la libertad religiosa a los pueblos subyugados, garantizando la sumisión política. Un grupo llamado de *g'/?/h* volvió con el apoyo del imperio. Estaba formado por los remanentes de la antigua élite de Israel, probablemente de la primera deportación (2Re 24,10-17). Esas personas querían retornar sus tierras, que habían sido distribuidas entre las capas más pobres, los *'am-h'?'?res* (2Re 24,14; 25,12; Jer 39,10; 40,7; 52,15ss). Es posible encontrar trazos del proyecto de ese grupo en el libro del Ezequiel, que propone la restauración de la monarquía, siguiendo el linaje de David, la formación de un reino único y la reconstrucción del Templo (Ez 37,22-28).

Otro grupo, liderado por Zorobabel y Josué, volvió a Judá. El primero es descendiente de la casa de David, y el segundo de la casa de Sadoc, linaje sacerdotal. Ellos contarán con el auxilio de los profetas Ageo y Zacarías, quienes apoyaban la reconstrucción de templo. Incluso contra la voluntad de varios grupos, por ejemplo, los que ocupaban las tierras de los deportados y los samaritanos, el templo fue reconstruido, posiblemente el 515 a.C. Con la política de Persia de transformar Jerusalén en una fortaleza y centro de recaudación de tributos, los sacerdotes asumirán el gobierno de Judea, a partir del templo. Fue ese grupo el que dio inicio a la teocracia, transformándose en intermediarios entre el Imperio persa y la comunidad judaica.

Las murallas de Jerusalén fueron fortificadas, la Ley de Dios se volvió la ley del rey (Neh 2,11-3,32; Esd 7,25-26) y se intensificó la ideología del pueblo santo y de la etnia pura (Neh 7,6-22; Esd 1-2). La ley del puro y del impuro fue sistematizada, definiendo quien estaba más cerca o más lejos de Dios en la defensa de los intereses de las élites gobernantes (Neh 13; 23-27; Esd 9-10). Es dentro de ese contexto político y económico donde debe entenderse la expulsión de las mujeres extranjeras.

El libro de Rut nació de los grupos que se organizaron para sobrevivir. Una de las estrategias era la relectura y actualización de las antiguas leyes, como la de la espiga, la del rescate y la del levirato. El objetivo era proteger a las mujeres extranjeras, defendiendo la justicia y la solidaridad como valores fundamentales en la reconstrucción del pueblo. Era una protesta contra la política pos-exílica de aislamiento social y eliminación de los extran-

jeros, defendida por la teocracia de Jerusalén. Al poner a una mujer moabita como modelo de solidaridad y como antepasado de David, la historia propugna la acogida de los extranjeros, a la vez que protestaba contra la prohibición de matrimonios mixtos.

### **Mundo sin muros**

Entre el libro de Rut y nuestros días, han pasado más de dos mil años, sin embargo su mensaje continúa siendo actual. Es importante releer esa historia y prestar atención a los pequeños gestos y a las actitudes solidarias que sustentan la vida. Cerca de 200 millones de personas emigran de sus países. Existen desigualdades sociales y económicas entre países –lo mismo que al interior de un país, generadas por motivos políticos. La crisis mundial es muy profunda y va más allá de las diferencias sociales, llegándose incluso a crear muchas dificultades para impedir la migración. Más allá de las fronteras externas – geográficas, políticas, legales, culturales – crecen las barreras internas, presentes en las diversas formas de preconcepto y acciones contra los extranjeros.

Conocer la realidad de los migrantes que viven a nuestro lado es un primer paso para tener una presencia solidaria. Hay personas y grupos que desarrollan acciones comprometidas con la transformación de las condiciones de los inmigrantes y refugiados. Debemos unirnos en ese esfuerzo, alimentado el sueño de construir un mundo sin muros.

## Bibliografía

- BLEDSTEIN, Adrien J., *Companheirismo feminino: e se o livro de Rute foi escrito por uma mulher?*, en: Athalya BRENNER (org.), *Rute a partir de uma leitura de gênero*, Sao Paulo, Paulinas, 2002, p.153-178.
- BRENNER, Athalya, Noemi e Rute: Reflexões complementares, en: BRENNER, Athalya (org.), *Rute a partir de uma leitura de gênero*, Sao Paulo, Paulinas, 2002, p.186-192.
- DIJK-HEMMES, Fokkeli van, *Rute: produto de uma cultura de mulheres?*, en: BRENNER, Athalya (org.), *Rute a partir de uma leitura de gênero*, Sao Paulo, Paulinas, 2002, p.179-185.
- HARRIS, R. Laird; ARCHER, JR, Gleason L; WALTKE, Bruce k, *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, Sao Paulo: Vida Nova, 1998, 1789 p.
- LOPES, Mercedes, *O livro de Rute*, en: RIBLA, No. 52 (escritos), Petrópolis/Sao Leopoldo, Vozes/Sinodal, 2005, p. 88-100.
- MEYERS, Carol, *De volta para casa: Rute 1,8 e a definição de gênero do livro*, en: BRENNER, Athalya (org.), *Rute a partir de uma leitura de gênero*, Sao Paulo, Paulinas, 2002, p.112-150.
- SILVA, Airton José da, *Leitura socioantropológica do livro de Rute*, en: *Estudos Bíblicos*, No. 98 (Bíblia: Teoría y práctica – lecturas de Rut), Petrópolis/Sao Leopoldo, Vozes/Sinodal, 2008/2, p. 107-120.
- TRIBLE, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- ZENGER, Erich, *O livro de Rute*, en: ZENGER, Erich (org.), *Introdução ao Antigo Testamento*, Sao Paulo, Loyola, 1995, p.184-194.

### **Documentos da Internet**

*Mulheres escravizadas na Espanha*, [www.pco.org.br/noticias/ler\\_materia.php?mat=1980](http://www.pco.org.br/noticias/ler_materia.php?mat=1980), Acesso el 9/1/2009.

Segunda declaración de Rivas, [www.allainet.org.active/26320](http://www.allainet.org.active/26320). Acesso el 11/1/2009.

Maria Antônia Marques  
Rua Renata Câmara Agondi, 55, Ap. 71 – Bloco 14  
Saboó  
Santos/SP  
11085-070  
Ma-antonia@uol.com.br

## La sombra de mi techo

### *Acogida, Espiritualidad y Pastoral*

#### **Resumen**

En las culturas mediterráneas y medio-orientales en general, la hospitalidad es una característica cultural importante. La hospitalidad funciona como mecanismo de reciprocidad fundamental en los intercambios de actividades económicas, políticas, de religión y de relaciones sociales. En las memorias bíblicas estas situaciones de movilidad humana y de acogida están siempre marcadas por situaciones de riesgo y de conflicto. Presento aquí cinco ejercicios de acogida y de espiritualidad a la luz de las reflexiones de la Pastoral del Migrante y sus desafíos pastorales.

#### **Abstract**

In Mediterranean cultures, and Middle East in general, the hospitality is an important cultural characteristic. The hospitality functions as the fundamental mechanism of reciprocal exchanges of economic activities, politics, religion and social relations. Biblical memories of human mobility and host are always marked by situations of risk and conflict. I present here five years of welcome and spirituality in the light of the Pastoral of Migrants reflections and pastoral challenges.

En mi adolescencia un joven pastor fue hasta el púlpito con una resortera que le colgaba del cuello, durante el culto de la noche. El contraste entre el cuello clerical y el rústico objeto, dejó a toda la comunidad inquieta. No recuerdo nada de lo que se dijo esa noche, sólo recuerdo el impacto y las conversaciones. El pastor Aérton acogió una familia de migrantes de paso por la ciudad de Volta Redonda. Iban o volvían. Una pareja y un niño. Un lugar para dormir, comida y recursos para que continuasen el viaje. En la despedida el niño, agradecido, le dio al pastor su resortera. Y fue así como el pedazo de madera y goma se volvió un sacramento en el cuello clerical.

Y fue así como yo entendí El llamado del texto de 1 Pedro 4, 8 y 9:

*“Por encima de todo, sin embargo, tengan un amor intenso unos con otros, porque el amor cubre la multitud de pecados. Sean mutuamente hospitalarios, sin murmuraciones”.*

El P. Alfredo J. Gonçalves, en un texto de evaluación y retrospectiva de veinte años de Pastoral de los Migrantes (2005, mimeografiados), apunta algunas características y desafíos vitales para el trabajo pastoral con migrantes: acogida, análisis del fenómeno religioso, espiritualidad, lenguaje / comunicación, ciudadanía universal, protagonismo de los migrantes. Otros artículos pueden ser consultados en la página de la Pastoral del Migrante (<http://www.pastoraldomigrante.com.br/>).

*“La acogida constituye el ADN de la Pastoral de los Migrantes. Evidente que la PM no descubrió la acogida... La acogida es, antes que nada, una lección de los migrantes. Son ellos quienes, en sus idas y venidas, y debido al sufrimiento que encuentran por el camino, mejor se predisponen a la solidaridad de unos con otros. Los migrantes se abren a la acogida porque viven continuos desplazamientos, porque son obligados a estar de paso y allí muestran la necesidad de un techo amigo”.*

Desplazamiento y caminos, idas y venidas trazan una ruta de sufrimiento y de obligación, pero abren posibilidades de solidaridad y hacen posible que “los techos sean considerados “amigos”, “fraternos” y “seguros”.

*“No basta aguardar que el migrante venga hasta nosotros, es necesario marcar su presencia en los lugares donde él está: en las calles, en los alojamientos, en las fábricas de costura, en los locales de trabajo esclavo, degradante e informal, en las fronteras entre regiones y países, y así por el estilo”.*

¡La acogida y la hospitalidad pueden ser actitudes de riesgo! La migración revela desequilibrios en las relaciones de poder, desigualdades en el acceso a las condiciones de vida y/o modos de vida distintos. La presencia del o la migrante hace evidente estas desigualdades y desequilibrios y/o revela posibilidades diversas de “estar en el mundo” (como por ejemplo los gitanos). En este sentido, acoger a los migrantes puede traer problemas para quien recibe, pues puede generar conflictos con quien quiere hacer desaparecer al o la migrante, para que el grupo social no tenga que lidiar con sus desigualdades y desemejanzas.

El P. Alfredo continúa: ...” poco a poco tenemos la tendencia de desconocer la escucha, el diálogo y el respeto por el otro. La burocratización y la institucionalización de la acción pastoral nos pueden desviar de una vinculación más estrecha y sistemática con las bases, del trabajo de “hormiguitas”, de la presencia pastoral junto a los “infiernos del sufrimiento humano”. Tenemos la tendencia a no volver más al campo real de los pobres”.

Acoger e ir al encuentro del o la migrante es un aprendizaje, es abrirse para aprender con hombres y mujeres que migran más en el mundo, en los países y en sus relaciones económicas... en su desplazamiento, los y las migrantes hacen un análisis de la coyuntura vivencial, sobre las posibilidades y expectativas de vida, visibilizan las estructuras sociales y vuelven evidentes los techos “amigos”, capaces de acogida.

Quien se abre y acoge al o la migrante es modificado por la presencia del otro/a. La migración es así una oportunidad de aprendizaje, oportunidad de entender mejor el mundo y un desafío de evaluación del techo que se tiene sobre la cabeza.

En las culturas mediterráneas y medio-orientales en general, la hospitalidad es una característica cultural importante, probablemente por cuenta del ADN de la migración y desplazamiento constantes que estas poblaciones experimentaron a lo largo de los siglos, en el difícil proceso de asentamiento humano en la región, en el cuadro de relaciones de poder en el Mediterráneo y en el Creciente Fértil. La hospitalidad funciona como mecanismo de reciprocidad fundamental en el intercambio de actividades económicas, políticas, de religión y de las relaciones sociales<sup>1</sup>.

La hospitalidad expresa esta participación en los procesos de movilidad... peregrinos y extranjeros eran, y fueron muchos, los motivos para las andanzas y migraciones eran todas conocidas. Acoger al migrante hace de quien ofrece la hospitalidad un participante de la trayectoria del otro/a, rehace su propio camino, hace memoria de sus propios desplazamientos. En las memorias bíblicas, estas situaciones de movilidad humana y acogida están siempre marcadas por situaciones de riesgo y de conflicto. Recibir a alguien en casa puede ser acoger problemas... pero es también acoger la oportunidad de volverse

<sup>1</sup> Ronald Wilson Marques ROSAS, *Roma e as interações com as sociedades da Antiguidade*, Núcleo de Estudos da Antiguidade, <http://www.nea.uerj.br/ronald.html> (disponible el 21/01/2009); Paulo Roberto GARCIA, *Isto é o meu corpo – Rituais de Alimentação e Interação Social no Cristianismo Primitivo*, <http://www.metodista.br/ppc/caminhando/caminhando-201/201cisto-e-o-meu-corpo201d/> (disponible el 2/02/2009)

“techos” y estructuras sociales amigables y seguras. El impacto de la acogida puede generar contradicciones y traer conflictos al grupo que recibe, de manera especial a los grupos más vulnerables.

La lectura más cuidadosa de estos textos puede ayudarnos a entender el desafío radical de Jesús:

*“¿Cuándo te vimos extranjero y te hospedamos o desnudo y te vestimos? En verdad les digo que cuando lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeñitos, a mí me lo hicieron”.*  
Mateo 25,38 y 40

## Ejercicios de Acogida

Reconociendo la tendencia a desconocer la escucha, el diálogo y el respeto por el otro/a, queremos aquí hacer una lectura pastoral de algunos textos bíblicos que presentan la dimensión de la acogida como ejercicio contra la burocratización y la institucionalización de la acción pastoral. Son ejercicios de encuentros inesperados, difíciles, transformadores y generadores de oportunidades y vida comunitaria. Quien acoge y quien es acogido establecen relaciones delicadas, que desafían la realidad de desplazamiento, de sufrimiento y de vulnerabilidad.

### Primer ejercicio: en el mayor calor del día (Génesis 18)

En el texto de Génesis 18, Sara y Abraham reciben la visita de tres hombres. La visita es precedida por la experiencia de la aparición del Señor (v. 1). Las actitudes de Abraham, a partir del momento que percibe la presencia de los visitantes son:

- Corrió a su encuentro (v. 2);
- Se inclinó a la tierra (v. 2);
- Convida a que se queden (v. 3);
- Ofrece agua para lavarles los pies (v. 4);
- Ofrece un lugar de descanso debajo del árbol (v. 4);
- Ofrece pan para el sustento del interior/corazón (v. 5);
- Pide que Sara amase 3 medidas de harina y prepare una tortas (v. 6);
- Apresuradamente escoge una ternera y pide al mozo que prepare la carne para la comida (v. 7);
- Toma manteca y leche para ofrecerles (v. 8).

La acogida que Abraham ofrece se ocupa del bienestar de los visitantes, se preocupa de que se sientan bienvenidos, se preocupa de crear las condiciones de descanso y recuperación de fuerzas, condiciones de limpieza y de alimentación. Abraham entiende la presencia de los visitantes como expresión de la aparición del Señor. Todo el grupo familiar de Abraham va a participar del encuentro y todos los recursos del grupo son puestos a disposición de ellos.

La presencia de los visitantes va a interferir en la vida del grupo que los hospeda. Los visitantes preguntan por Sara (v. 9) y anuncian la llegada de un hijo (v.10). El texto de Génesis se ocupa de recordar las dificultades reproductivas de Sara y Abraham (vv. 11 y 12) en la expresión de risa de Sara. Pero el anuncio es reafirmado en forma de hijo, como resultado de la visita del Señor (v. 14). La experiencia de acogida crea las condiciones para el anuncio de la novedad.

En el v. 16, los visitantes retoman su camino con dirección a Sodoma (v. 16) y Abraham les muestra en camino, mientras desenrolla la acción. El texto presenta el juzgamiento de la ciudad opresora (v. 20) y los visitantes parten dejando a Abraham interesado y ocupado en desentrañar la historia. Los visitantes dejan con Abraham el contexto y los motivos de su viaje, y en la experiencia de acogida Abraham tiene la oportunidad de ser parte de sus preocupaciones:

*Los hombres partieron y se dirigieron a Sodoma, mientras Yahvé se quedaba de pie delante de Abraham. Se acercó entonces Abraham y le dijo: “¿Es cierto que vas a exterminar al justo junto con el malvado? Tal vez haya cincuenta justos dentro de la ciudad: ¿es cierto que vas a acabar con todos y no perdonar el lugar en atención a esos cincuenta justos? (Génesis 18, 22 al 24).*

## Segundo Ejercicio: la sombra de mi techo (Génesis 19)

En la continuación del texto de Génesis, la acción se desplaza a Sodoma y presenta a Lot sentado en la puerta de la ciudad (v. 1). A la llegada de dos mensajeros (*hannmal 'ākīm*), Lot los acoge del mismo modo que Abraham:

- Va al encuentro de ellos (v. 1);
- Se inclina con el rostro en tierra (v. 1);
- Los convida para que entren en su casa (v. 2);
- Les ofrece agua para lavarse los pies (v. 2);
- Les prepara una comida festiva (v. 3);
- Les prepara tortas sin levadura (v. 3).

El texto va a presentar el rechazo de los mensajeros y la insistencia de Lot (v. 3). Al acoger a los mensajeros, Lot acoge también el conflicto. La presencia de los mensajeros no fue bienvenida y el conflicto de los hombres de la ciudad (v. 4) entra también en la casa de Lot. La amenaza de violencia (sexual) a los visitantes revela las contradicciones del grupo familiar de Lot, que ofrece sus hijas a los hombres de la ciudad para preservar la vida de los visitantes (v. 8). El argumento de Lot es que los visitantes no pueden sufrir el mal, porque “*vinieron a la sombra de mi techo*” (v. 8). Las contradicciones se vuelven más evidentes y el conflicto de vuelve contra Lot.

*Pero ellos (los hombres de la ciudad) le respondieron: “¡Quítate del medio! ¡Eres un forastero y ya quieres actuar como juez! Ahora te trataremos a ti peor que a ellos”. Lo empujaron violentamente y se disponían a romper la puerta (Génesis 18, 9).*

Lot también es considerado migrante, también es un morador sin derechos y los ciudadanos no van a aceptar que Lot quiera ser juez en todo. La violencia se vuelve contra Lot y su casa. En la experiencia de acogida de los visitantes, Lot explicitó su propia experiencia y su trayectoria como migrante queda explicitada; él pasa a ser parte del problema y debe enfrentar la falta de hospitalidad y los abusos por parte de los hombres de Sodoma.

En este momento son los visitantes los que acogen y defienden a Lot:

*Aquellos hombres, sin embargo, extendieron sus manos e hicieron entrar a Lot dentro de su casa, y cerraron la puerta (Génesis 18,10).*



### Tercer Ejercicio: no pases la noche en la plaza (Jueces 19)

La historia de Jueces 19 es conocida por sus detalles de violencia. El texto narra la historia de un levita que peregrina *por los lados de la montaña de Efraín* (v. 1). En las andanzas del levita, éste toma una concubina de *Belén de Judá* (v. 1). Todo el marco del texto es de desplazamiento de gente, fuera de su tierra. La crisis en la relación con la concubina lleva al levita hasta Belén, a la casa del padre de la mujer (v. 2) donde ha estado su concubina por cuatro meses. Todo el procedimiento en la casa de la familia de Belén sigue las costumbres de hospitalidad (vv. 4 al 14).

A partir del v. 15, el levita, la mujer y un mozo están de nuevo en camino y se encuentran en Guibea, sentados en la plaza, porque *no hubo quien los acogiese en casa, para que pasasen allí la noche*. El versículo 18 presenta un nuevo personaje... también él migrante.

*Un anciano volvía al final de la jornada de su trabajo en el campo. Ese hombre era de la montaña de Efraín, pero vivía en Guibea cuyos habitantes pertenecían a la tribu de Benjamín*

La secuencia de los acontecimientos es muy parecida a otros textos aquí estudiados: el hombre mira e identifica la presencia del grupo de afuera y se interesa por ellos, preguntando: *¿De dónde vienen? ¿Para dónde van?* (v. 17). Sobre este hombre sabemos que es un anciano, también él es efraimita y campesino en la región de Guibea. El levita se presenta y describe su trayecto diciendo: *y nadie me ha acogido en su casa* (v. 18). El viajante presenta su capacidad de sobrevivir allí mismo, en la plaza: él tiene pan y vino para todo su grupo, y alimento también para sus animales.

El interés del campesino deja de ser curiosidad y pasa a ser solidaridad cuando dice:

*“La paz sea contigo; yo te daré lo que necesitas, pero no pases la noche en la plaza. Lo invitó a su casa y dio forraje a los burros mientras los viajeros se lavaban los pies. Comieron y bebieron* (vv. 20 y 21). El encuentro en la casa del campesino va a ser de alegría (v. 22) hasta que el conflicto de los hombres de la ciudad con los *extranjeros* reaparece con la misma fuerza del texto de Génesis 19.

La casa va a ser cercada por los hombres de la ciudad, golpean la puerta exigiendo que el visitante sea entregado para ser conocido, es decir abusado (sexualmente). El viejo campesino considera la situación como una locura (v. 23) y nuevamente –como en Génesis 19– la situación de vulnerabilidad y de amenaza pone al grupo familiar del campesino en contradicción, y la hija va a ser ofrecida para aplacar el deseo de los hombres de la ciudad, junto con la mujer del levita.

*Tengo una hija que es todavía virgen y él tiene también su concubina. Se las entregaré, pueden violarlas y tratarlas como quieran, pero no cometan una cosa tan fea con ese hombre”* (Jueces 19,23).

La resolución del conflicto inmediato va a ser también de violencia: el levita entrega a su mujer y la saca de la casa para que los hombres de la ciudad la *conocieran y abusaran de ella toda la noche* (v.25). El anciano consigue proteger a su huésped, pero a costa del abuso de la integridad de las mujeres.

Las consecuencias de la violencia van a ser administradas por el levita clamando por más violencia, convocando a la ira de las otras tribus y familia en contra de la ciudad de Guibea y Benjamín (Jueces 20,10). Esta narración tiene como fondo ideológico la disputa entre las tribus en el Israel bíblico, pero vuelve la incapacidad de acogida un justificativo para acciones de venganza que actúan de modo específico y violento en la vida de las

mujeres: la hija amenazada del campesino, la mujer del levita violada doblemente (por el levita y por los hombres de Guibeá –y las jóvenes de Silo que van a ser emboscadas y arrebatadas (Jueces 21, 21).

### Cuarto Ejercicio: en la casa de Judas, en la calle Recta (Hechos 9)

La experiencia de vulnerabilidad, de estar de paso, puede expresarse también como una situación límite, una situación de crisis. El libro de Hechos narra la historia de Saulo/Pablo como alguien que sabía quién era, dónde estaba y qué quería: la defensa de su judaísmo, de sus valores, de su ciudad. La ida de Saulo a Damasco es descrita como un viaje corto, con un objetivo claro. Era una ida con retorno, marcada por la seguridad de la acción celosa de Saulo.

Mas el viaje transforma al hombre. Saulo va a ser sorprendido por una experiencia que es descrita en Hechos como:

*Cayó al suelo y oyó una voz que le decía: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?” Preguntó él: “¿Quién eres tú, Señor?” Y él respondió: “Yo soy Jesús, a quien tú persigues (vv. 4 y 5).*

La experiencia de Saulo/Pablo de encuentro con Jesús, “a quien tú persigues” va a consolidarlo en el aprendizaje de acogida: *levántate, entra en la ciudad donde te dirán lo que te conviene* (v. 6). Saulo va a ser guiado por una mano y llevado a Damasco (v. 8), donde va a ser acogido en la casa de Judas, que quedaba en la calle Recta (v. 11). La casa de Judas parece un lugar seguro donde Saulo recibe la visita de Ananías, quien ha sido llamado por Dios.

El texto expresa la desconfianza que la comunidad de Damasco tiene con relación a Saulo. Ananías argumenta presentado sus motivos: a muchos se ha oído los males que Saulo ha hecho la comunidad de los cristianos/as; él ha venido a Damasco con orden de prisión para todos/as los que invocan el nombre de Jesús (vv. 13 y 14). La controvertida presencia de Pablo en Damasco va a dar la oportunidad de conversión y de cambio radical de itinerario... pero la acogida de Judas y Ananías va a ser vital para que la experiencia de Saulo con Jesús se concretice. Ser acogido en este momento de conversión de vida confirma a Saulo/Pablo lo que es vivir en la comunidad de Jesús. Judas y Ananías también cambian, llevan a la práctica el ejercicio fundamental de apertura de la comunidad cristiana a los otros/as inesperados/as, transformándolos/as en el encuentro con Jesús.

Ananías entra en la casa de Judas y acoge a Saulo llamándolo “hermano” (v. 17) anunciándole la recuperación de la vista y la plenitud del Espíritu Santo. En casa de Judas, en la calle Recta, Saulo/Pablo es bautizado (v. 18). La experiencia de acogida del diferente, de aquel que amenaza, de quien se desconfía, se concretiza en el compartir del alimento (v. 19). Un Saulo/Pablo acogido en su flaqueza y falta de visión, ahora puede ver y se siente fortalecido: *Entonces permaneció en Damasco algunos días, con los discípulos* (v. 19).

El proceso de acogida va a tener que desplegarse en presencia de la comunidad de apoyo a Saulo/Pablo, en sus primeras experiencias de anuncio del evangelio, llenas de contradicción y de amenazas de violencia. Todos en Damasco estaban atónitos (v. 21). No era fácil acoger a alguien a quien se tiene miedo y genera confusión. El cuidado de la comunidad de Damasco va a mostrarse en un plan de fuga para que Saulo/Pablo escape del enfrentamiento con los “judíos” que planeaban quitarle la vida (v. 23):

*“Pero, sus discípulos lo tomaron durante la noche, lo pusieron en un cesto y lo bajaron por la muralla”* (v. 25).

A partir de esta experiencia Saulo/Pablo va a ser siempre un viajante, un forastero que pasa por ciudades y comunidades, descubriendo posibilidades de acogida, siempre en medio de controversias y desconfianzas. Saulo/Pablo llega a Jerusalén (v. 26) y quiere juntarse con los discípulos pero, una vez más, todos le temen, *no creyendo que él fuese discípulo*. En esta situación, el ejercicio de acogida va a realizarse por medio de Bernabé, quien acoge a Saulo/Pablo, lo lleva hasta la comunidad y lo defiende (v. 27).

El texto, entonces, cuenta de la acogida de Saulo/Pablo en la comunidad de Jesús en Jerusalén: *Estaba con ellos en Jerusalén, entrando y saliendo, predicando osadamente en nombre del Señor* (v. 28). Estos ejercicios de acogida en Damasco y Jerusalén preparan a las comunidades cristianas para el gran desafío de ir al encuentro de personas de origen y trayectorias diversas. Las idas y venidas y los sufrimientos abren a las comunidades a la solidaridad. El aprendizaje de ser un *techo amigo* define y explica lo que es ser comunidad/iglesia de Jesús.

### Quinto ejercicio: una casa asaltada en Tesalónica (Hechos 17)

Jasón verá como su casa es asaltada por hombres perversos y vagos (Hechos 17,5). Jasón será llevado delante de las autoridades de la ciudad de Tesalónica (v. 6) y va a tener que dar explicaciones y pagar una fianza (v. 9). Todo esto porque Jasón hospedó a Pablo y a Silas (v. 7).

Tesalónica es una ciudad portuaria, centro de comercio, capital de Macedonia, situada en la Vía Ignacia, que unía Roma con toda la región al norte del mar Ageo; era una sede política importante, con la presencia del prócónsul.

La presencia de los misioneros itinerantes en esta ciudad importante del imperio Romano explica el gran alboroto producido. El surgimiento de una comunidad de Jesús en Tesalónica, formada por judíos, *así como una numerosa multitud de griegos piadosos y muchas mujeres distintas* (v. 4) crea fuertes divergencias y animadversión con relación a los visitantes.

Los argumentos presentados contra los visitantes eran: *““Esos hombres que han revolucionado todo el mundo han llegado también hasta aquí y Jasón los ha hospedado en su casa. Todos ellos objetan los decretos del César, pues afirman que hay otro rey, Jesús”* (vv. 6 y 7). Los líderes de la sinagoga alborotan la ciudad, procurando que Pablo y Silas sean encontrados.

Pero será en la casa de Jasón donde la agitación se va a expresar de forma más evidente: Jasón hospedó a los misioneros itinerantes. La acogida de Jasón tenía serias consecuencias. Al hospedar a Pablo y a Silas, Jasón trajo a su casa el conflicto y pasó a ser blanco de la ira de la *turba de la ciudad* (v. 5). Porque los acogió, Jasón verá su casa asaltada, será arrastrado, apresado y llevado delante de las autoridades, donde será interrogado y tendrá que pagar una fianza. Jasón no pasará sólo por todo esto: algunos hermanos también serán llevados ante la presencia de los magistrados, demostrando una acción comunitaria, de acogida y protección.

¡La acogida y la hospitalidad pueden ser actitudes de riesgo! Jasón y los hermanos de Tesalónica acogerán el evangelio, acogerán a los misioneros itinerantes y dejarán sus casas, sus cuerpos y sus recursos para participar activa e intensamente de los conflictos que estos visitantes trajeron a Tesalónica.

Esta experiencia difícil y peligrosa ahora le crea dificultades a Jasón para continuar el compartir de la misión del evangelio y de la vida de Pablo. En Romanos 16, 21, cuando Pablo hace sus saludos a la comunidad, lo hace también en nombre de Jasón (¿sería el mismo?):

*“Los saludamos Timoteo, mi cooperador, y Lucio y Jasón y Sosípato mis parientes”.*

Después de ser apaleado, asaltado, amenazado e interrogado, y de haber gastado dinero por haber hospedado a los visitantes indeseados, Jasón se convirtió en pariente de Pablo. Quien se abre y acoge al y la migrante es cambiado/a ante la presencia del otro/a.

### **Otros ejercicios: en mi casa y en su casa**

La acogida crea la comunidad nacida en las casas de “techos amigos”, como en Hechos 16,15:

*“Después de ser bautizada, Lidia y toda su casa, nos suplicó: ‘Si ustedes piensan que mi fe en el Señor es sincera, vengan y quédense en mi casa’ Y nos obligó a aceptar...”*

La acogida es así parte vital de la experiencia del pueblo de Dios en la Biblia. En las viejas tradiciones del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento hay hombres y mujeres que se abren a Dios en la acogida de los extranjeros, peregrinos, diferentes. Esta apertura y la capacidad de ir al encuentro del y la migrante anticipan la promesa del pueblo y crea las condiciones para ser comunidad.

En palabras del P. Alfredo: *...“quien camina necesita de una tienda, de una casa y de una mesa para restaurar las fuerzas. Necesita de una puerta abierta y amiga que lo acoja y abrigue. Sólo así podrá retomar la caminata. Tales necesidades crean un terreno fértil para el reconocimiento de la alteridad, para el desarrollo de la fraternidad y para la intimidad con Dios. En última instancia, la apertura al otro y al extraño conducen al descubrimiento del totalmente Otro o totalmente Extraño”.*

Desplazamiento y caminos. Idas y venidas trazan un derrotero de sufrimiento y de obligación, pero abren posibilidades de solidaridad y hace posible que los “techos” sean considerados “amigos”, “fraternos” y “seguros”.

Esta dimensión va a ser recordada muchas veces en todo el Nuevo Testamento. También en la carta a los Romanos 16, 23 Pablo dice: *“Los saluda Gayo, que me ha dado alojamiento y que presta también su casa para las reuniones de la Iglesia”.* Este Gayo puede ser el mismo del texto de Hechos 19, 29 y de 3 Juan 5 y 8 de quien se dice:

*“Amado, procede fielmente en aquello que practicas con los hermanos y eso mismo hazlo cuando sean extranjeros... Por lo tanto, debemos acoger esos hermanos, para volvernos cooperadores de la verdad”.*

*¡Practica la hospitalidad! (Romanos 12,13).*

*¡No se olviden de la hospitalidad! (Hebreos 13,2).*

*¡Era forastero y me hospedaste! (Mateo 25,35).*

Era lo que decía la resortera en el cuello clerical del joven pastor: Dios con nosotros.

nancy cardoso pereira  
nancycp@uol.com.br

## El Dios de la Frontera

### *Una Teología de la Migración y el Camino Humano*

#### Resumen

En este artículo me gustaría examinar la migración a la luz de la encarnación, la misión y el discipulado. Más allá de explorar la migración desde un abordaje teológico, se puede ofrecer una nueva forma de entender esta cuestión, compleja y controversial. Mi argumento es que el/la verdadero/a extranjero/a no es aquel/ aquella que no tiene documentos oficiales, sino aquel/aquella que se desconecta tanto de las personas con necesidades, que alcanzan a ver en el/la migrante, tan sólo el reflejo de Cristo y el reflejo de sí mismos/as. La migración, de hecho, no es sólo una cuestión social, política y económica, sino una forma profunda de pensar sobre quiénes somos frente a Dios, y lo que significa ser humano en el mundo.

#### Abstract

In this essay I would like to examine migration in light of the incarnation, mission and discipleship. In addition to exploring how a theological approach to migration might give us a new way of understanding this complex and controversial issue, my argument is that the true alien is not the one who does not have official papers but those who are so disconnected themselves from those in need that they fail to see in the immigrant not only the reflection of Christ but also an image of themselves. Migration in fact is not only a social, political and economic issue but a profound way of thinking about who we are before God and what it means to be human in the world.

Hoy, más de 200 millones de personas, o uno de cada treinta y cinco personas en el planeta, están migrando alrededor del mundo. Este es el equivalente a la población de Brasil. Alrededor de 30-40 millones de estas personas son indocumentadas, 24 millones se han movilizado internamente y aproximadamente 10 millones son refugiadas<sup>2</sup>. Una cuestión que define nuestro tiempo, la migración toca cada área de la vida humana, de forma tal que algunos/as investigadores/as se refieren a nuestros tiempos como “la edad de la migración”<sup>3</sup>. Compleja y controversial, la migración evidencia no sólo un conflicto en las fronteras geográficas, sino también las encrucijadas turbulentas entre la seguridad nacional y la seguridad humana, entre derechos nacionales de soberanía y derechos humanos, entre ley civil y ley natural, entre ciudadanía y discipulado<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Dr. Daniel G. Groody, csc es sacerdote de la Congregación de la Santa Cruz. Enseña teología y es el Director del Centro para la Espiritualidad y la Cultura Latina en el Instituto para Estudios Latinos de la Universidad de Notre Dame. Es autor de varios libros, incluido *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit* (2002) y *Globalization, Spirituality, and Justice: Navigating the Path to Peace* (2007). También es editor de *The Option for the Poor in Christian Theology* (2007), y con Gioacchino Campese, co-editor de *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration* (2008). También es el productor ejecutivo de varios filmes y documentales que incluye *One Border, One Body: Immigration and the Eucharist* e *Dying to Live: A Migrant's Journey*. Para más informaciones véase [www.nd.edu/~dgroody](http://www.nd.edu/~dgroody) y [www.dyingtolive.nd.edu](http://www.dyingtolive.nd.edu).

<sup>2</sup> Para más informaciones sobre estas estadísticas, véase <http://www.iom.int/jahia/Jahia/pid/254>.

<sup>3</sup> Stephen CASTLES y Mark J. MILLER, *The Age Of Migration: International Population Movements In The Modern World*, Londres: The Guilford Press, 2003.

<sup>4</sup> Daniel G. GROODY y Gioacchino CAMPESE, eds., *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008. Este artículo se deriva, en parte, de un trabajo más largo que aparecerá en *Theological Studies* el 2009.

Dos de las más mortales fronteras de migración son los desiertos entre México y los Estados Unidos y las aguas entre el sur de España y de Marruecos. Más de mil personas por año pierden su vida en estas fronteras entre la Tierra Prometida Americana y la Fortaleza Europea. Algunos van huyendo de una guerra o de una persecución, mientras que otras van buscando un empleo para proveer de alimentación, medicina y abrigo a sus familias que quedan en sus lugares de origen. Prácticamente cada una de ellas, sin excepción, van buscando oportunidades que les permitan vivir sus vidas de forma más digna.

En estas tierras fronterizas de América del Norte y de Europa he preguntado a los/las inmigrantes y refugiados/as, a lo largo de los años, como se relacionan con Dios en su peligroso periplo. Yo también busco entender a Dios a partir de esta realidad migrante. Durante esta investigación sobre la espiritualidad de los migrantes y la teología de la migración, viajé al pequeño territorio español de Ceuta, que está exactamente al lado opuesto de la península de Gibraltar, en las costas de Marruecos. Allí encontré a un refugiado llamado Emmanuel, y durante tres días él compartió conmigo algunos aspectos de este periplo interior y exterior que gestó mientras migraba hacia el sur de África.

La jornada de él no fue de semanas o meses, sino de años. Perdió no sólo su tierra natal, sino a su hermana, quien murió en el trayecto, mientras ambos intentaban cruzar el desierto del Sahara. Él pasó meses escondiéndose en las montañas, llegando a estar hasta seis meses sin bañarse, comiendo moscas y cachorros de animales salvajes. De incidente en incidente sufrió todo tipo de indignidad imaginable.

Cuando él me preguntó sobre mi vida, le conté que yo era un padre y profesor y que estaba escribiendo sobre la migración, la espiritualidad y la teología. Mis palabras lo hicieron pensar y dudar, mientras él reflexionaba sobre su propia experiencia. Entonces me dijo: "algunas personas dicen que la razón por la cual nosotros los africanos/as sufrimos y tenemos que pasar por tanto dolor es porque somos descendientes de Judas. Como resultado de lo que hicimos con Cristo, nosotros tenemos que pagar las consecuencias. ¿Es eso verdad?"...

Las palabras de Emmanuel me perturbaron profundamente. Él no sólo me hizo consciente de la necesidad de conectar migración con teología, sino también de la necesidad de releer de manera más liberadora algunos de los temas centrales de las Escrituras, desde la perspectiva de la realidad migrante. En este artículo, me gustaría examinar la migración a la luz de la encarnación, de la misión y del discipulado. Más allá de explorar la migración desde un abordaje teológico, se puede ofrecer una nueva forma de entender esta cuestión, compleja y controversial. Mi argumento es que el/la verdadero/a extranjero/a no es aquel/ aquella que no tiene documentos oficiales, sino aquel/ aquella que se desconecta tanto de las personas con necesidades, que alcanzan a ver en el/la migrante, tan sólo el reflejo de Cristo y el reflejo de sí mismos/as. La migración, de hecho, no es sólo una cuestión social, política y económica, sino una forma profunda de pensar sobre quiénes somos frente a Dios, y lo que significa ser humano en el mundo.

### **Encarnación: fronteras rotas y la migración de Dios hasta la raza humana**

Pese a que, relativamente, hay poca investigación teológica sobre este tópico, la migración está en el corazón de las Escrituras. Desde la llamada a Abraham (Gén 12,1-25,18) hasta el Éxodo de Egipto (Ex 1,1-24,18); desde la peregrinación de Israel por el desierto (Ex 12,31; Núm 33,49) hasta su experiencia de exilio; desde la fuga de la sagrada familia a Egipto (Mt 2,13-18) hasta la actividad misionera de la Iglesia ((Mt 28,19-20; Mc

16,15-16; Lc 24,46-49; Jn 20,21-22; Hch 1,8). La propia identidad del Pueblo de Dios está intrínsecamente entrelazada con la historia de riesgo, hospitalidad y movimiento

La comprensión cristiana de Dios está enraizada, como dice Karl Barth, en la "ida del Hijo de Dios a tierras distantes"<sup>5</sup>. Él no usa explícitamente el término migración, sino que sus reflexiones son una forma metafórica de hablar de la ida de Dios hasta el territorio oscuro de una humanidad pecadora, fragmentada. Esta tierra distante está marcada por la discordia y el desorden humano, un lugar de división y disensión, un territorio marcado por la muerte y por el tratamiento degradante a los seres humanos. Este es el mundo en el cual el drama de la migración tiene lugar, y el mundo en el cual Dios entró y al cual sigue escogiendo para entrar.

En el movimiento de Dios con dirección a nuestro mundo, Dios supera las barreras causadas por el pecado, rediseña las fronteras creadas por las personas que se alejaron de Él y entra en los lugares más remotos y abandonados de la condición humana, a fin de ayudar a hombres y mujeres perdidos/as en su supervivencia terrena, a encontrar el camino de retorno a Dios. En otras palabras, la encarnación revela la gran migración de la historia humana: el movimiento de Dios por amor a la humanidad hace posible el movimiento de la humanidad hacia Dios.

Como narra el evangelista Juan, la migración define la propia auto-comprensión de Jesús: "Jesús, por su parte, sabía que el Padre había puesto todas las cosas en sus manos y que había salido de Dios y que a Dios volvía" (Jn 13,3). Dios migra dentro de un mundo que es pobre y dividido, no porque haya algo de bueno con relación a la pobreza y la división, sino porque es precisamente desde el lugar más oscuro de la historia desde donde el Dios de la vida quiere revelar esperanza para todos/as en este mundo, como migrantes que experimentan dolor, rechazo y alienación. Incluso cuando los seres humanos mismos erigen todo tipo de barreras, Dios revela en Cristo que nadie está aislado del abrazo divino.

La encarnación, entonces, es un evento de cruce de fronteras, un modelo de auto-donación graciosa, a través del cual Dios se vacía de todo, menos del amor, para poder identificarse más plenamente con los otros/as, para poder entrar completamente en su condición vulnerable y acompañarlos/as en un acto profundo de solidaridad divina-humana. Esta naturaleza de gracia de la encarnación ofrece un referente diferente para avalar la migración humana, puesto que cuestiona algunas de las premisas subyacentes en debate. Al cruzar las fronteras que dividen a los seres humanos de Dios, la encarnación es un don profundo que trae consigo profundas exigencias para aquellos/as que la reciben<sup>6</sup>. La migración no es sólo una metáfora descriptiva del movimiento de Dios en dirección a los otros/as, sino también una respuesta humana de discipulado.

## Discipulado: Re-imaginar fronteras; el desafío de la reconciliación

La migración es frecuentemente relacionada con las fronteras entre Estados naciones, pero desde una perspectiva teológica, también está ligada con otro tipo de territorio. El discipulado cristiano, en cuanto situado en el contexto de la ciudadanía del reino en este mundo, está irrevocablemente basado en la ciudadanía y en un movimiento que se dirige a otro reino. El reino que proclamó Jesús es un reino de verdad y vida, de santidad y gra-

<sup>5</sup> Karl BARTH, *Church Dogmatics*, IV.1, "The Doctrine of Reconciliation," trad. G. W. BROMILEY, ed. G.W. BROMILEY y T.F. TORRANCE, Londres: T&T Clark International, 1956/2004, pp.157-210.

<sup>6</sup> Gustavo GUTIÉRREZ, "Memory and Prophecy," en *The Option for the Poor in Christian Theology*, ed. Daniel G. GROODY, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2007, p.28.



cia, de justicia, amor y paz, que conduce a las personas a un terreno concreto de acción social y de una ética diferente<sup>7</sup>. El reino no está basado en un aspecto geográfico o político, sino en una iniciativa divina de apertura del corazón y compromiso relacional. El reino fomenta una visión diferente del mundo, donde muchos/as de los primeros/as son los/as últimos/as primeros/as (Mt 19,30; Mc 10,31; Mt 20,16; Lc 13,29-30). Jesús claramente enseñó que muchos de los valores y medidas que las personas emplean para medir a otras personas de este mundo serán invertidos en el mundo que viene; muchos/as de aquellos/as que son excluidos/as ahora, tendrán prioridad en el reino. A más de ello, este reino no es un territorio estático, sino un territorio que llama a las personas a la movilidad, haciendo de la Iglesia exiliados en la tierra, extraños en este mundo y transeúntes en tránsito a otro lugar<sup>8</sup>.

Después de llegar al poder y volverse más próspero, Israel frecuentemente olvidó su historia de migración de Egipto y, consecuentemente, se olvidó de aquellos/as que los trataron de extranjeros y migrantes. La palabra 'Egipto' (*mitsrayim*) literalmente significa "doble estrechez" (es una referencia a los estrechos superior e inferior que formaban el territorio de Egipto, a través del cual corría el río Nilo), "lugares estrechos" o "confinamiento estrecho"<sup>9</sup>. En Éxodo 20,2 leemos "Yo, el Señor, soy tu Dios, que los trajo de la tierra de Egipto, aquel lugar de esclavitud". Al ir más allá de la lectura literal de la palabra *mitsrayim*, las interpretaciones figurativas subsecuentes son impresionantes. Israel fue liberado no sólo de un territorio nacional específico, sino también de una forma estrecha de pensar. La liberación en el Sinaí significa algo más que la simple retirada de las cadenas. Ella envuelve una migración cognitiva, que asume una nueva perspectiva, que adopta una nueva forma de mirar el mundo, de experimentar una visión diferente y, fundamentalmente, una nueva forma de amar como Dios ama. La migración de Israel, después del Éxodo, deberá ayudarlo a vislumbrar otra forma de vivir en el mundo que probó ser más desafiante que la mera migración geográfica. La sabiduría rabínica, a lo largo de los siglos, constantemente reiteró que era más fácil sacar a Israel de Egipto, que sacar a Egipto (y su mentalidad imperial) de Israel.

Más allá de prometer lealtad a un país específico, el evangelio resalta que nuestra obediencia última debe ser solamente a Dios, que es quien nos conduce más allá de cualquier frontera nacional o política, a una fidelidad última que es al reino. En la carta de Pablo a los Filipenses, él describe a los cristianos/as como personas que viven en ese mundo, pero cargando el pasaporte para ir a otro mundo: "Nosotros tenemos nuestra patria en el cielo, y de allí esperamos al Salvador que tanto anhelamos, Cristo Jesús, el Señor" (Flp 3,20). El escritor de Hebreos habla de la jornada en esperanza con dirección a un lugar diferente: "sabiendo que no tenemos aquí una patria permanente, sino que andamos en busca de la futura." (Heb 13,14). Eso significa que, pese a que las fronteras que definen a los países, pueden tener algún valor aproximado, ellas no son las que, en última instancia, definen el cuerpo de Cristo.

<sup>7</sup> *Lumen Gentium*, no. 36.

<sup>8</sup> Christine POHL, "Biblical Issues in Mission and Migration," *Missiology* 31 no. 1 (Janeiro 2003): 3-15.

<sup>9</sup> Agradezco a Lisa Marie Belz por esta sugerencia. Las letras hebraicas para "Egipto" son aquellas encontradas en el Sal 116,3 "la trampa (literalmente "el confinamiento opresor" o "estrechos apartados") del Sheol..."; y el Sal 118,5 "desde mi 'aflicción' (literalmente 'estrecho,' 'confinamiento estrecho,' 'lugar apartado') yo clame al Señor". Hay una combinación exacta entre el no-vocalizado "Egipto" hebraico y los "estrechos apartados" como está escrito en Lam 1,3: "Todos sus perseguidores vinieron sobre ella, donde ella estaba estrechamente confinada". El autor de las Lamentaciones está claramente usando aquí un juego de palabras, entre "confinamientos estrechos" y Egipto. Véase Laurel A. DYKSTRA, *Set Them Free: The Other Side of Exodus*, (Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2002, p. 58.

La Iglesia no sólo traspasa las fronteras, sino que se une con aquellos/as que están al otro lado de ellas, dando así expresión a su interconexión como pueblo de Dios. La Iglesia sirve a todas las personas, independientemente de sus creencias religiosas, de su estatus político o de sus orígenes nacionales. En imitación a su fundador y su cuidado de todos/as, la Iglesia da preferencia especialmente a aquellos/as que son pobres, vulnerables, tratados como insignificantes por este mundo.

Desde la perspectiva de una teología de la migración, ningún texto es más central que Mateo 25,31-46<sup>10</sup>. Mientras que los estudiosos/as siguen debatiendo quienes son los “menores” (en griego *elachist?n*) en esta pasaje, lo que es significativo para nuestra discusión aquí es que este texto se parece mucho a un resumen descriptivo del/la migrante y refugiado/a: hambriento/a en su tierra natal, sediento/a en los desiertos que intentan cruzar, desnudo/a después de haber sido robados/as de sus pertenencias, hechos/as prisioneros/as en centros de detención, enfermos/as en hospitales, y si ellos y ellas consiguen llegar a su destino, serán frecuentemente alienados/as, marginados/as. Cuidar de los/as menos significativos/as de la sociedad implica cruzar fronteras, a fin de forjar nuevas relaciones y poner el veredicto del juzgamiento, en gran medida, en las propias manos de las personas: la calidad con que las personas cruzan las fronteras en esta vida determina la calidad con que van a cruzar la otra (Lc 16,19-310). Cruzar estas fronteras es central para la creación de una sociedad más justa, y eso está en el corazón de la misión de la Iglesia.

### Misión: Cruzar fronteras y construir una civilización de amor

La misión de la Iglesia como comunidad de discípulos/as es proclamar a un Dios de la vida y hacer de nuestro mundo algo más humano; en palabras del Papa Pablo VI, construyendo la “civilización del amor”<sup>11</sup>. El mensaje universal del evangelio está dirigido a todas las naciones y a todos los pueblos, y trata sobre todos los aspectos de los seres humanos y al completo desarrollo de cada persona<sup>12</sup>. La Iglesia, a través del poder del Espíritu, asume el Gran Mandato de Jesús de migrar a todas las naciones, proclamando la Buena Noticia de la salvación y trabajando contra las fuerzas del pecado que desfiguran la imagen de Dios en cada ser humano (Mt 28,16-20). A más de los ministerios fundadores de Pedro y Pablo, la tradición sustenta que tales esfuerzos misioneros hicieron que Santiago emigrase a España, Felipe a Asia y Tomás a la India, incluso se dice que llegó a las Américas.

Esta misión desafía aquellas tendencias humanas que idolatran al Estado, a una religión o a alguna ideología particular, usada como fuerza para excluir y alienar, tanto cuando es usada para someter como para fingir obediencia a una causa mayor. La apertura de Jesús a los/as gentiles, su búsqueda de la mujer siro-fenicia o de la cananea (Mt 15,21-28, Mc 7,24-30), su respuesta al centurión romano (Mt 8,5-13, Lc 7,1-10) y su práctica de mesa compartida ilustra la disposición que Él tuvo para sobrepasar las fronteras e interpretaciones estrechas de la ley, en obediencia a una ley mayor: la ley del amor (Mc 12, 28-34).

El compartir de la mesa de Jesús con los pecadores/as (Mt 9,9-13), su preocupación por aquellos/as que estaban fuera de la ley (Mt 8,1-4) y su elogio al justo Buen Samaritano (Lc 10,25-37) levantan importantes preguntas sobre la ley, sus objetivos, sus malos usos

<sup>10</sup> Para más informaciones sobre las diferentes formas como Mateo 25,31-46 ha sido interpretado a lo largo de la historia, véase John DONAHUE, “The ‘Parable’ of the Sheep and the Goats: A Challenge to Christian Ethics,” *Theological Studies* 41, no. 1 (Marzo 1986): 3-31.

<sup>11</sup> Pablo VI, Discurso Regina Coeli, 17 de mayo de 1975, Disponible online en [http://www.civilizationoflove.net/19700517\\_Summary.htm](http://www.civilizationoflove.net/19700517_Summary.htm), acceso el 19 de octubre de 2008.

<sup>12</sup> *Populorum Progressio*, no. 42.

y sus abusos. Jesús reconoce el valor de la ley (Mt 5,17-18), pero también desafía a las personas para que vean un cuadro más amplio de la ley y entiendan su significado más profundo (Lc 13,10-17). En los evangelios hay tres relatos paralelos de los discípulos de Jesús arrancando espigas de trigo en Sábado, para aliviar el hambre y de Jesús curando a un hombre que tiene una mano seca, en la sinagoga y en sábado. Cuando es cuestionado por los líderes religiosos y por las multitudes por estas acciones que trasgreden las leyes sobre el sábado, Jesús responde que el sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado; que la "ley mayor" dice que lo legal es hacer el bien el sábado y, por extensión, cualquier otro día (Mt 12,1-14; Mc 2,23-3,6; Lc 6,1-22). En sus palabras y acciones, Jesús demuestra que la compasión exige una lectura de la ley que tenga como consideración primera, la satisfacción de las necesidades humanas.

Ninguna área es más divisora en el debate sobre la migración que la cuestión de las leyes y las políticas públicas de inmigración<sup>13</sup>. En los discursos públicos es común escuchar a personas decir que no tienen problema con la migración, sino con el hecho de que las personas que emigran quebrantan la ley. El problema con esta perspectiva es que, al invocar categorías clásicas de Santo Tomás de Aquino, no se hacen distinciones entre lo que es la ley divina, la ley eterna, la ley natural y la ley civil<sup>14</sup>. Esta confusión se vuelve particularmente problemática cuando algunas personas, haciendo uso de una interpretación errónea de la teología paulina (Rom 13,1-7), incuestionablemente relacionan ley civil y política pública con un mandato divinamente ordenado. Las ordenaciones y regulaciones relacionadas con los derechos nacionales de soberanía y ley civil necesitan ser vistas junto con las necesidades, deberes y responsabilidades propias de los derechos humanos, de la ley natural y de la voluntad de Dios<sup>15</sup>. Aun cuando la noción misma de 'ley natural' es un tópico altamente disputada en los estudios teológicos, y nuestra comprensión de 'ley divina y eterna' sea incompleta, como mínimo 'ley' significa que la dignidad humana derivada de la *imago Dei* (Gén 1,26) exige la satisfacción de las necesidades humanas básicas.

Las estructuras de una sociedad deben ser seriamente examinadas, bajo la totalidad de la racionalidad legal, cuando millares de migrantes y refugiados/as, que buscan comida, techo, ropas y trabajo, mueren todos los años, intentando cruzar lugares como los desiertos del sureste americano o las aguas que dividen África del norte de Europa. Aquí hay varios tipos diferentes de ley que están operando: leyes de las naciones que controlan fronteras; leyes de naturaleza humana que llevan a las personas a buscar oportunidades que prometen vidas más dignificadas; ley natural que trabaja con dimensiones éticas para responder a aquellos/as que están en necesidades; y la ley divina que busca entender la voluntad del Providente Creador para todas las personas. El hecho de que tantos migrantes estén muriendo en su búsqueda de una vida más digna, provoca preguntas serias sobre las actuales leyes y políticas civiles y su disonancia con otras formas de ley. Como Martin Luther King, Jr. lo expresó: "Una ley injusta es una ley humana que no está enraizada en

<sup>13</sup> Sobre un trabajo importante respecto a Política Pública y valores cristianos, véase Dana W. WILBANKS, *Re-Creating America: The Ethics of U.S. Immigration Refugee Policy in a Christian Perspective*, Nashville, TN, Abingdon, 1996.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino comprendió la ley como "un ordenamiento de la razón al servicio del bien común, promulgado por quien tiene el cuidado de la comunidad" (*Summa Theologiae* I-II, 90). La ley eterna gobierna todo en el universo, la ley divina corresponde a la Antigua y a la Nueva Ley de las Escrituras Hebraicas y del Nuevo Testamento, la ley natural trabaja con normas éticas y de comportamiento humano, y la ley civil trabaja con códigos humanos usados para el ordenamiento social. Para una visión general sobre la Ley Natural y sus desarrollos dentro de la tradición Católica, véase Stephen J. Pope, "Natural Law in Catholic Social Teachings" en *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, ed. Kenneth R. HIMES, Washington, DC, Georgetown University Press, 2005, pp. 41-71.

<sup>15</sup> Para las perspectivas interdisciplinarias sobre derechos en África, véase David HOLLENBACH, ed. *Refugee Rights: Ethics, Advocacy, and Africa*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2008.

la ley eterna y en la ley natural"<sup>16</sup>; ella es violencia contra la *imago Dei*. Cuando las personas cruzan las fronteras sin la apropiada documentación, la mayoría no está simplemente quebrando las leyes civiles, sino que están obediendo a las leyes de la naturaleza humana, tales como la necesidad de alimentar a sus familias o encontrar un empleo que satisfaga su deseo de una vida más digna.

Jesús también estaba preocupado con la ley, por la forma como ésta había tomado cuerpo en la formulación religiosa. Su práctica de compartir la mesa nos ofrece una ventana muy importante para la comprensión de la ley a la luz del Reino de Dios. A través del compartir de la mesa, Jesús cumple con el mensaje de los profetas, convida a todas las personas para la salvación y promete a sus discípulos un lugar en 'la mesa' del Reino de Dios (Lc 22,30). Jesús, con frecuencia, cruzó las fronteras creadas por las estrechas interpretaciones de la ley y compartió una relación con aquellos/as que estaban marginados de la sociedad, a fin de crear nuevas comunidades. Jesús, de manera particular, fue en busca de aquellos/as que eran marginados/as racial (Lc 7,1-10), económica (Lc 7,11-17), religiosa (Lc 7,24-35) y moralmente (Lc 7,36-50). Este convite a la mesa era una buena noticia para los/as pobres y otros/as que eran considerados insignificantes o eran rechazados/as por la sociedad, pero también confundía a algunos/as y escandalizaba a otros/as. La importancia de que Jesús comparta la mesa con los pecadores es que Él cruza las fronteras humanas que dividen a un ser humano de otro.

El compartir la mesa con los pecadores, en palabras de Norman Perrin, "debió ser más significativa para sus seguidores/as y más ofensiva para sus críticos/as"<sup>17</sup>. Su rechazo de las categorías sociales y religiosas de inclusión – exclusión fue probablemente lo que llevó a sus críticos/as a querer acabar con Jesús, dado que su postura confrontaba su visión religiosa. Como afirma R. J. Karris: "Jesús fue crucificado por la forma como Él comió"<sup>18</sup>. Al invitar a escribas, recaudadores de impuestos, pescadores y zelotes a una misma comunidad, Jesús desafió a sus seguidores/as a vivir una nueva forma de relacionamiento que sobrepase las fronteras humanamente construidas; una forma de relación que no se base en el estatus social, ni en las reglas de una nación o en una auto-justificación religiosa, sino en una esperanza común que se sustentaba en la venida del Reino de Dios (Mt 8,11; 11,16-19). Para Jesús, la capacidad ilimitada de misericordia de Dios no podía ser contenida dentro de las paredes de mentalidades limitadas (Mt 7,1-5; Mt 13,10-17), y Él desafiaba a las personas a que se dieran cuenta de una ley mayor, basada en la misericordia infinita de Dios, en lugar de sus nociones limitadas de merecimiento y no merecimiento (Lc 6,27-38).

## Conclusión: Una Iglesia migrante en un mundo extranjero

Una teología de la migración busca entender lo que significa asumir la mente y el corazón de Cristo a la luz de la situación de los migrantes y refugiados/as de hoy. Ella busca fortalecer a los/as débiles y empoderar a una Iglesia peregrina, a través de una visión renovada de Dios y de la vida humana, en la forma como ella es vivida entre el horizonte escatológico de fe e increencia, y un horizonte histórico de justicia e injusticia. Ella ofrece no sólo más información, sino una nueva imaginación, una imaginación que refleja

<sup>16</sup> S. Jonathan BASS, *Blessed are the Peacemakers: Martin Luther King, Jr., Eight White Religious Leaders, y "The Letter from the Birmingham Jail"*, Baton Rouge, LA, Louisiana State University Press, 2001, p. 244.

<sup>17</sup> Cfr. Norman PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus Luke: Artist and Theologian*

<sup>18</sup> Robert J. KARRIS, *Luke: Artist and Theologian* New York, Paulist Press, 1985, p. 47.

en su corazón lo que significa ser humano delante de Dios, y vivir juntos/as en comunidad.

La fe cristiana y su comprensión de la migración reposa, en última instancia, no solamente en las vicisitudes de la política o en los intereses legítimos de las naciones-estados, sino en aquel que emigró del cielo a la tierra, quien a través de su muerte y resurrección, pasó de la muerte a la vida. Pablo resalta cómo la muerte, al derrumbar la pared de la enemistad y la división y vuelve posibles nuevas oportunidades para la reconciliación, al tiempo que revela nuestras conexiones más profundas para ser una familia humana en su sentido más amplio (Ef 2,14). De la misma forma, cuando hay paredes impenetrables que persisten en el corazón humano, el seguimiento de Cristo es una invitación a “emigrar” con Él, del pecado a la gracia, de la esclavitud a la libertad, de la injusticia a la justicia, de la muerte a la vida nueva.

Limitar la compasión a las fronteras de una nacionalidad, de una familia o incluso de uno/a mismo/a, es una migración que nos aleja de la reconciliación y nos direcciona a la desintegración<sup>19</sup>. Para tales personas, una teología de la migración nunca tendrá sentido, pues siempre será una noticia que viene de tierra extranjera. Sin embargo, desde una perspectiva cristiana, el y la verdadero/a extranjero/a no es aquel/aquella indocumentado/a políticamente, sino aquellos/as que se desconectan de tal forma de su prójimo necesitado, que ellos/as hablan sin ver en los ojos del extranjero/a un espejo en que se refleja la imagen de Cristo y la imagen de ellos mismos (Mt 25,31-46), que está llamando a vivir la solidaridad humana.

Daniel Groody, csc /  
1 Corby Hall / Notre Dame, IN 46556 / USA  
E-mail: dgroody@nd.edu  
Fone: 574 850-4511 or 574 631-5096.

---

<sup>19</sup> William P. FAY, “Catholic Social Teaching and the Undocumented,” disponible online en <http://www.cliniclegal.org/AboutUs/cstandundocumented.html>: acceso el 2/10/2008.

# Fuga, Migración y Derechos Sociales Globales

## Resumen

La Migración, especialmente de África, aunque también de América Latina y Asia se volvió uno de los problemas más urgentes dentro de Europa. Millares de migrantes morirán todavía al interior de las fronteras de Grecia, Italia y España. Pero también la situación de ellos, dentro de los países europeos se vuelve más y más precaria y difícil: Vivir sin documentos de identificación o de cualquier otros documentos, sin permiso de trabajo, significa que están viviendo más o menos invisibles. Esta situación se vuelve más y más una cuestión que exige la confesión de cristianos. Grupos cristianos envueltos en solidaridad con los inmigrantes están buscando argumentos bíblicos y teológicos contra esta deshumanización. Este artículo intenta explicar la situación de los inmigrantes en Europa e intenta una motivación bíblica y argumentos políticos contra el bárbaro comportamiento de la sociedad, a partir de la perspectiva cristiana de los movimientos de base, especialmente en Alemania.

## Abstract

Migration especially from africa but also from Latin-America and Asia has become one of the most urgent problems within Europe. Thousands of Migrants have still died at the borders of Greece, Italy and Spain. But also the situation of them within the European countries becomes more and more precarious and difficult: Living without identification cards or any other papers, without permission to work, they are living more or less invisible. This situation becomes more and more a question of confession of Christians. So Christian groups involved in solidarity with migrants are seeking for biblical, theological arguments against this inhumanity. This article tries to explain the situation of migrants in Europe and the seeking for both biblical motivation and public arguments against the barbarous behavior of society from the perspective of Christian grassroots movements especially in Germany.

## La miseria de los extranjeros indeseados en Europa<sup>1</sup>

Los problemas, en el contexto de fuga y de inmigración hacia Europa y a Alemania se han vuelto cada vez más dramáticos. Con el advenimiento de la globalización neoliberal fue casi abolido el derecho al asilo que hasta entonces vigorizaba a la República Federal de Alemania.

Con la creación de la *Fortaleza Europea* se redujo significativamente el número de inmigrantes. El endurecimiento de las leyes de asilo en 1993, la introducción del acuerdo de Schengen y la creación de Frontex<sup>2</sup> en 2004 han hecho que cada vez menos personas de otros países entren en Alemania (el número de solicitantes de asilo bajó de 100.000, en 1998 a 28.000 el 2005) y que los hombres y mujeres que buscaban el ingreso se vean expuestos a un tratamiento cada vez más deshumanos.

Desde mediados del 2006, por ejemplo, barcos que transportan africanos y africanas en fuga son detenidos aun en aguas internacionales, frente a España, Grecia e Italia. Las

---

<sup>1</sup> Intentamos mantener el lenguaje inclusivo, propia del plural de muchos sustantivos y adjetivos sustantivados del alemán, así como el lenguaje inclusivo explícitamente usado por el autor. La Biblia es citada de acuerdo a la versión Almeida, corregida y actualizada por las Sociedades Bíblicas del Brasil. N. del T.

<sup>2</sup> Frontex es un sector militarizado de la policía para el control del límite externo de la Comunidad Europea. Tenía en el 2007 un presupuesto de 34,980,000 euros.

personas transportadas en esos barcos son llevadas de vuelta a algún país africano, en tránsito, o a sus países de origen. Cada año cruzan el Mediterráneo de 100.000 a 120.000 personas sin pasaporte y sin ser vistos, buscando protección en Europa.

El Estrecho de Gibraltar, con un número de muertos que oscila entre 13.000 y 15.000, se ha vuelto el mayor cementerio colectivo de Europa. Todos los años mueren centenas de personas, antes de llegar a las fronteras del Este europeo, de España y de Grecia. De entre las personas que consiguen pisar suelo europeo, muchas van a parar a prisiones y campamentos para fugitivos, en condiciones inhumanas, integrantes de una misma familia son separados –sin tener en cuenta a las mujeres y a los niños–, las deportaciones son llevadas a cabo por la policía, ocasionando también la muerte de algunas personas.

Las restricciones que caracterizan en Alemania la vida de aquellas personas consideradas refugiados legales –por ejemplo, no pueden cambiar de residencia y tienen apenas una limitada licencia de trabajo– hacen que el número de personas llamadas ilegales aumente cada día más. Se estima que su número sea de no menos de 1'500.000 personas.

Por “ilegalidad” se entiende vivir sin una autorización de permanencia o residencia en Alemania, y significa frecuentemente salarios miserables. Para las mujeres que trabajan en residencias de clase media y alta y que –sin ninguna protección– son expuestas a violencia sexual, “ilegalidad” significa no tener acceso a la salud preventiva y contar con apenas pocos/as médicos dispuestos/as a atender gratuitamente –yendo contra la ley– a personas consideradas ilegales. Niños/as ilegales no tienen derecho a la escuela ni a una formación profesional. Su ilegalidad hace que ellos/as, difícilmente se articulen políticamente, lo que los/as vuelve dependientes de la voz de intermediación de otras personas.

A esas voces pertenecen algunos pocos grupos de acción política como *no lager*: *no al campamento de refugiados*, *Kein Mensch ist illegal*: *ninguno es ilegal*, y ONGs, como *pro asyl*: *pro asilo político*. También en las iglesias hay apoyo para los migrantes, en su mayoría, sin embargo, es una forma de ayuda emergente. Por ejemplo, el asilo político de la iglesia es concedido cuando ya hay amenazas de deportaciones. En esos casos, algunos grupos en la comunidad eclesial apoyan concretamente hospedando a las familias amenazadas, cuyos niños tal vez van juntos a la escuela de la localidad, con los hijos/as de las personas integrantes del grupo de apoyo. El asilo de la iglesia significa esconder a las personas amenazadas en la comunidad (o sea en las casas de los miembros de la comunidad) o directamente en el edificio de la iglesia.

En general, tal amenaza de deportación puede ser impedida o demorada porque la policía y el aparato del Estado tienen una cierta timidez para invadir edificios de la iglesia. Como sea, el apoyo por parte de las iglesias se limita a esa ayuda concreta y nada más. En verdad, la confrontación con la violencia del Estado significa para los grupos de la comunidad involucrados en esas acciones, con frecuencia, un choque que exige disposición para enfrentar la violencia, derivando de ello también una concientización y politización.

Así, leemos en un documento de una red ecuménica de Alemania: “Concretamente, fuimos confrontados/as con los sufrimientos de la familia kurda Yildirim. Ella había huido de la persecución del Gobierno turco. El Servicio de Inmigración de Koblenz (una ciudad alemana) - apoyado por el Ministerio del Interior - deportó a esa familia que se encontraba en asilo político en la iglesia, incluyendo a tres niños nacidos en Koblenz. Con eso nos enfrentamos a un Estado alemán que impone la deshumanización y la injusticia en nombre del derecho formal. Para justificar su procedimiento, los representantes del Estado no dudaron en criminalizar a la familia (acusación de abuso del asilo político, de engaño doloso) y en difamarla (acusación de falta de integración y trabajo, de



*irresponsabilidad y abuso social). Con eso, también las personas que apoyaban a la familia fueron consideradas cómplices de (personas) criminales y parásitos sociales*<sup>3</sup>.

Experiencias semejantes ocurren en muchos lugares, con ocasión del apoyo a personas refugiadas e inmigrantes. En la sociedad, en general, se endurece jurídicamente un racismo estructural que vale decir, de vez en cuando, es criticado por las iglesias como “tratamiento deshumano”. Sin embargo, el problema no es el tratamiento deshumano en algún caso individual, sino la manera por la cual la sociedad misma trata a las personas refugiadas.

En oposición a eso, se desarrolla lentamente un discurso de los derechos sociales *globales*. Con referencia a la universalidad de los derechos humanos, son desarrollados, en publicaciones, campañas y eventos los derechos básicos de todas las personas, a partir de sus necesidades, sin consideración de su *estatus* formal y su paradero: “*Toda persona sobre esta Tierra tiene el derecho de vivir donde ella quiera, cuando ella no puede vivir en su país*” – “*Ningún ser humano es ilegal*”.

Este discurso sobre derechos sociales globales, se desarrolla también en grupos cristianos y eclesiales, a partir de las diversas –y a veces contradictorias– experiencias y formas de interpretar la Biblia, como personas consideradas “extrañas” (extranjeras, forasteras) son tratadas por proceder de otros lugares y de otras matrices culturales

## Una argumentación bíblica para los derechos sociales globales

*La condición de forastera/o, el universalismo ético y la promesa en el Antiguo Testamento.*

Con quizá ningún otro pueblo, Israel conoce bien la problemática de ser extranjero, en doble sentido. En el inicio de su existencia está, primero, la experiencia de su propia condición de extranjero y forastero en tierra extraña; en segundo lugar, está la cuestión del tratamiento que Israel dispensaba a los extranjeros y forasteros, en vista de su propia identidad y sobrevivencia.

Desde su experiencia de forasteras/os en Egipto, pasando por la auto-afirmación de los diversos Estados formados en contraposición a los pueblos circundantes, hasta la helenización forjada bajo el gobierno de Antioco IV, en la época del surgimiento del Apocalipsis de Daniel, Israel se ocupó del tema de su propia identidad, de su auto-afirmación y de su aislamiento y separación con relación a los otros pueblos: “*Que Israel haya sobrevivido, prácticamente como único pueblo a la brutal inclusión en los grandes imperios del Antiguo Oriente y haya conseguido preservar –o mejor aún, construir– su propia identidad, sólo fue posible gracias a su clara separación de los otros pueblos, considerados extraños*”<sup>4</sup>.

De forma paradigmática, para asegurar esa identidad por separación o delimitación es que dice el Decálogo: “*No tendrás otros dioses fuera de mí*” (Ex 20,3) y en el primer mandamiento: “*No te harás dioses de plata al lado mío, ni dioses de oro harán para ustedes*” (Ex 20,23). Este mandamiento en el Libro de la Alianza está acompañado de varias instrucciones concernientes a la relación de Israel con los pueblos que le precedieron y que vivían antes en aquella tierra.

Israel no debía hacer ninguna alianza con esos pueblos. Debía comportarse con cuidado frente a sus dioses. ¡De la fe en Yahvé dependía la bendición y la vida de Israel! Tam-

<sup>3</sup> Ökumenisches Netz Rhein – Mosel – Saar: *Überlegungen zu Migration und Flucht*: <http://www.oekumenisches-netz.de/migration.htm>, página consultada el 06.11.2008.

<sup>4</sup> CRÜSEMANN, Frank., *Fremdenliebe und Identitätssicherung*, en: *Wort und Dienst, Neue Folge*, Volume 19, 1987, p. 11.

bién en el Deuteronomio, que se formó después del fin del Reino del Norte, se habla claramente de esta forma de asegurar o proteger la identidad: nada de alianzas, nada de exogamia, sino combate a los dioses extranjeros y destrucción de sus locales de culto: *“Ustedes quemarán las imágenes de sus dioses y no codiciarán el oro ni la plata que los recubre. No lo tomes para ti, no sea que te quedes atrapado: debes saber que Yahvé lo odia. Nada de esto entrará en tu casa, no sea que te vuelvas maldición, como ello es maldición. Los tendrás por cosa abominable, porque, de hecho, son “anatema” o sea, maldición”* (Deut 7,25s).

Precisamente, dada la distinción hecha en el Deuteronomio sobre el perdón de la deuda, práctica no obligatoria<sup>5</sup> con relación a una persona extranjera, un israelita no necesitaba perdonar a un extranjero, fue que surgió la divergencia entre la moral interna y externa. Entonces, ¿se aplicaba en las tradiciones del Antiguo Testamento la igualdad de derecho sólo entre iguales? ¿Deben ser buscados aquí aquellos primeros pasos de un concepto de identidad exclusiva, que funda la incapacidad del Cristianismo para reconocer a los “otros”, excepto de aquellos que se someten al culto cristiano?

A eso se opone, con certeza, una auto-reflexión de Israel, que tiene como fundamento la memoria de opresión sufrida como pueblo extranjero en Egipto y las acciones salvíficas decisivas de Yahvé, en el éxodo. Y es a partir de esa memoria que Israel determina su acción frente a las personas extranjeras<sup>6</sup>; o, mejor, Yahvé determina –a partir de la memoria de esos acontecimientos y de esas experiencias– la legislación normativa de Israel frente a las personas extranjeras. La protección de esas personas es tan central en la legislación, como el primer mandamiento, que ofrece y exige la exclusividad de la relación entre Yahvé e Israel.

Ese significado se evidencia claramente, sobre todo, en el libro de la Alianza (Ex 20,22-23,33). Allí, las leyes de Israel con relación a las personas extranjeras (Ex 22,19s y 23,12s) enmarcan leyes sociales e incluyen, con eso, a las personas extranjeras, dentro de la acción salvífica de Dios. A través de su posición, el tema relatico al extranjero gana un lugar especial y se vuelve verdaderamente un punto central para el comportamiento social<sup>7</sup>. La consecuencia de eso es recordada a través de la memoria actualizadora de la opresión en Egipto: *“No afligirás al forastero, ni lo oprimirás, pues forasteros fueron en la tierra de Egipto”* (Ex 20,22; 23,9). Estas personas extranjeras no debían ser perjudicadas ni explotadas, debido a su existencia jurídica y económicamente insegura y precaria.

También en el Deuteronomio el tratoamiento debido a las personas forasteras es determinado a partir de la experiencia en Egipto. En ese libro es expresamente mencionado que esas personas no están bajo la legislación cáltica de Israel, es decir no eran asimiladas en el ámbito religioso. La diferencia de las prescripciones en el Libro del Éxodo se aplica no sólo como protección contra la opresión, sino que también son introducidas reglas concretas para el relacionamiento con ellas. A semejanza de los otros grupos socialmente vulnerables –las viudas, los huérfanos y los Levitas– los extranjeros deben recibir cada tres años el diezmo de la producción (Deut 14,28s) y deben participar de las fiestas cálticas, por ejemplo, de la Fiesta de las Semanas y de la Fiesta de los Tabernáculos.

<sup>5</sup> “Del extraño puedes exigirlo, pero lo que tuvieses en poder de tu hermano, se lo devolverás” (Deut 15,3). Cf. CRÜSEMANN, Frank, p. 21; sobre la prohibición de la usura Cf.: FÜSSEL, Kuno,.... *so lernen die Völker Gerechtigkeit*, Luzern/Salzburg 1995.

<sup>6</sup> Al seguirlas, se trata de personas que residen en lugares de donde ellas no son originales o procedentes, por lo tanto personas que no tienen parientes ni propiedad básica en ese lugar. Pero ellas se diferencian del huésped por que tiene sólo una estadia temporal en ese lugar. La persona extranjera, en el sentido dado al término aquí, se caracteriza por la duración indeterminada de su permanencia en Israel, “en todo caso, no por la duración obligatoria prescrita por las personas procedentes del lugar” (CRÜSEMANN, Frank, p. 14s.).

<sup>7</sup> CRÜSEMANN, Frank, p. 18

La fundamentación teológica para esta regla de comportamiento será aquí enriquecida agregando un argumento, a más del libro del Éxodo. NO debe ser sólo la memoria de su propia opresión y experiencia en tierra extraña lo que oriente a Israel en su forma de lidiar con los extranjeros/as. Esta comprensión debe fundamentarse mucho más en la acción salvífica de Yahvé, a partir de la opresión de Israel. Yahvé ama a los y las forasteros/as, por causa de su opresión, y escogió a Israel por causa de su experiencia de vida en tierra extraña.

Dios no hace acepción de personas<sup>8</sup>, o sea, Dios ama a las personas enflaquecidas y les hace justicia: *“Porque Yahvé es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, el Dios fuerte y terrible, el que da un trato igual a todos y no se deja comprar con regalos. Hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero dándole pan y vestido. Ama, pues, al forastero, porque forastero fuiste tú mismo en el país de Egipto.”* (Deut 10,17-19).

Yahvé ama a los/as extranjeros/as y les da lo que es derecho, así también Él escogió Israel, por haber vivido en esa condición en el pasado. E los textos sacerdotales hay, finalmente, una razón más que determina la actitud con los/as extranjeros. Esa razón alarga el mandamiento del amor al prójimo de Lev 19,18 hasta incluir el amor al extranjero/a. *“Cuando un forastero viva junto a ti, en tu tierra, no lo molestes. Al forastero que viva con ustedes lo mirarán como a uno de ustedes y lo amarás como a ti mismo”* (Lev 19,33s)<sup>9</sup>.

En el libro de Ezequiel, que también surgió en contextos sacerdotales, es ampliada esa perspectiva, hasta tal punto que la diferencia entre Israel y el pueblo extranjero termina, y para ambos se anuncia la misma promesa: las personas extranjeras deben, de acuerdo con Ez 47,21-23, ser consideradas, igual que Israel, en la redistribución de la tierra. La memoria de la propia condición de extranjero, peregrino y sin patria invalida, así, la ética relacionada con la propia comunidad y pone la exigencia de la superación. Es exactamente la propia experiencia de ser extraño la que abre cada vez más en dirección de la universalidad. Esta memoria es complementada por un segundo elemento que se opone a la regresión de una auto-definición étnica exclusiva.

Israel no sólo recibió<sup>10</sup> siempre nuevas influencias de otras culturas y religiones, sino que mantuvo la auto-interpretación de su origen, a partir de las personas extranjeras. Así, por ejemplo, el reinado de David se fundó en Rut, una mujer que no pertenecía al pueblo de Israel<sup>11</sup>. La extranjera no-israelita que solidaria con su suegra abandonó su familia y su tierra para ir a un país extranjero a arriesgarse en un futuro incierto es aquí incluida<sup>12</sup>, como miembro del cuerpo de Israel, a causa de su decisión en favor de la protección y el derecho de Yahvé.

<sup>8</sup> En eso consiste su universalidad concreta. Especialmente, porque no hace acepción de personas, Dios está primero al lado de las personas pobres y extranjeras. Esa es también la visión de la Teología de la Liberación: Sobrino y la TdL no hacen más que buscar por dónde pasa Cristo, no van por una universalidad abstracta..., sino viva, actual: el lado de los pobres es la única parcialidad que realmente puede abrirse a la inclusión y a la universalización escatológica del Reino de Dios y de las bienaventuranzas“. La teología de la Liberación y la cuestión de sus fundamentos, Carlos SUSIN, Érico João HAMMES. En: Revista Eclesiástica Brasileña N°: 270, Volumen 68, Abril 2008.

<sup>9</sup> Lev 19,33ss. Con el término extranjero se designa aquí, según Crüsemann, no a las personas que encontraron asilo político en Israel, sino a las personas de un pueblo que se quedaron sin patria y se unieron a los asilados políticos (CRÜSEMANN, Frank, p. 23).

<sup>10</sup> EBACH, Jürgen, “Aspekte multikulturellen Zusammenlebens in der hebräischen Bibel“, En: MICKSCH, Jürgen (Org.), *Multikulturelles Zusammenleben*, Frankfurt a. Main 1983, p. 14ss.

<sup>11</sup> KRISTEVA, Julia, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a. Main 1990, p. 79ss.

<sup>12</sup> La pregunta de Rut: ¿Cómo es que me favoreces y me haces caso, siendo yo extranjera?“ (Rut 2,10; La palabra “extranjera” es usada en el sentido de pariente de un pueblo extraño [Cf. eso en CRÜSEMANN, Frank, p. 15]) es respondida con la referencia a su integridad moral, o sea, a su desinteresada preocupación por Noemi.

Una extraña, una extranjera, se vuelve la mujer ancestral del reino davídico. La alianza de Yahvé con su pueblo gana a través de esta mujer extranjera, nueva fuerza y dinámica. El desafío que las personas extranjeras significan para la alianza de Yahvé con su pueblo consiste en el constante cuestionamiento de los límites y criterios, precisamente, de esta alianza. En cualquier caso, el criterio de pertenencia étnica y de identidad cultural es cuestionado por el mismo Dios de Israel. La pertenencia a Yahvé es puesta en el horizonte de un universalismo que no limita sus criterios por el origen de la persona, sino que busca ampliarlos con los criterios éticos y morales de temor a Dios, de misericordia y de práctica y promoción de la bondad. La historia de Rut remite a un entendimiento de una alianza que es constantemente cuestionada por la presencia del y la forastero/a, del y la extranjera/o.

Las personas y los grupos extranjeros, refugiados y migrantes “*abren la dinámica de un fuerte cuestionamiento que, curioso y receptivo, está ansioso por el otro... Bajo la protección de los conceptos morales propios de la religión, la persona extranjera incorporada influencia a los fieles desde adentro... Esa persona causa una identificación con las personas ‘de abajo’, las ‘trasgresoras’, las ‘sin ley’. Esa identificación es ofrecida constantemente a la persona creyente, e impulsa la dinámica de su proceso de perfeccionamiento*”<sup>13</sup>. Rut no es un caso único en la historia de Israel.

En varios lugares, son personas extrañas y extranjeras las que desempeñan un papel prominente en la renovación de la alianza y, con eso, en la identidad de Israel. Podemos mencionar a Job, cuya fe en Dios fue probada como a ningún otro, y “*Dios mismo se comprometió con su rectitud*”<sup>14</sup>. Job es, según la Biblia, de la tierra llamada Us: él, por lo tanto, era un no-israelita.

También la prostituta Rahab, que según Jos 2 salvó a los espías israelitas de los hombres de Jericó, su ciudad, hace parte de esta lista de personas extrañas y extranjeras. Yahvé no creó a Israel, sino a Adán, el ser humano. Su promesa no se aplica de forma exclusiva a una etnia, sino que busca acabar con la condición de opresión que vive el forastero. De eso nos recuerdan las personas extrañas y extranjeras que llegan a Israel, cualquiera sea su necesidad –pues las personas a las cuales se refiere la legislación como extranjeras llegan a Israel a causa de la agonía de hambre o de guerra– o su integridad moral y su consecuente proximidad con Dios, como Rut o Job.

## Identidad y exclusión en el cristianismo primitivo

El Movimiento de Jesús y el cristianismo primitivo surgirán en una situación que se diferencia mucho del tiempo en el cual las referidas leyes surgieron. La concordancia entre nación y religión o entre la pertenencia a un pueblo o tribu y la filiación religiosa, respectivamente, ya no era tan evidente en el periodo romano en Palestina. No sólo el medio ambiente del cristianismo gentil primitivo, sino también el de Jesús estaba impregnado por una diversidad cultural, en la cual difícilmente un movimiento religioso podía limitarse a un único pueblo<sup>15</sup>.

Consecuentemente, y dada la multiplicidad de religiones, cultos y visiones del mundo, se presentaba para el movimiento de Jesús y, más aún, para el cristianismo primitivo la cuestión del desarrollo de criterios propios para la inclusión y exclusión. También

<sup>13</sup> KRISTEVA, Julia, p. 85

<sup>14</sup> EBACH, Jürgen, p. 21

<sup>15</sup> Cf. al respecto FELDTKELLER, Andreas, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums*, Novum Testamentum et orbis antiquus 25, Freiburg (Schweiz) 1993, p. 202ss.

se puso la cuestión sobre la forma de lidiar con las identidades culturales y religiosas de todas aquellas personas que se interesaban por el cristianismo, y de todas aquellas personas envueltas en la actividad misionera.

Para todos los efectos, la filiación se realizó de maneras muy diferentes y en variadas intensidades. Esa variación va desde la adopción o recepción selectiva y puntual del contenido cristiano al interior de la propia religión –pagana o no-judía– hasta la conversión, es decir el cambio hacia el cristianismo, con la condición de desligarse de la antigua religión.

Así, se puede registrar que, a causa de la historia del Génesis y de los diversos contextos de difusión, había una pluralidad de forma de inculturación y de adaptación en el cristianismo primitivo, que hasta cuestionaba si era legítimo hablar de cristianismo en el siglo primero<sup>16</sup>. Justamente a causa de esta vasta diversidad de las tradiciones culturales y religiosas, y porque el cristianismo incipiente no podía recorrer las formas de práctica religiosa propias, se pone la cuestión sobre cuál habría sido el duramen o núcleo de los criterios de construcción de la identidad para aquella comunidad emergente, y qué formas de solidaridad constituían el cristianismo.

**Dios no hace acepción de personas: para Dios son bienvenidas, en cada pueblo y nación, todas las personas que le temen y practican la justicia.**

Aquí existen, al lado de los conflictos respecto a las formas de expresión religiosa, sobre todo criterios éticos, que son formulados en el contexto de la expectativa del Reino de Dios y, por lo tanto, de la expectativa de salvación escatológica. Esto incluye el llamado criterio-de-ser-temeroso-a-Dios<sup>17</sup>. Ese criterio es formulado de forma paradigmática en los Hechos de los Apóstoles. En el contexto de la narración sobre el bautismo del centurión romano Cornelio consta: “*Verdaderamente reconozco que Dios no hace diferencia entre las personas. En toda nación mira con benevolencia al que teme a Dios y practica la justicia*” (Hch 10,34s). Este criterio fue considerado, por un lado, un *adiáforon*, o sea, su no-observancia era un divisor de aguas entre una fe y otra. Por otro lado, sin embargo, fue capaz de integrar especialmente las interpretaciones judeo-cristianas y helénico-cristianas del mensaje de Jesús, pues temor a Dios y justicia, como virtudes dirigidas a Dios y a los seres humanos, eran en el *helenismo* expresiones establecidas, que indicaban el principio de una conducta de vida recta<sup>18</sup>.

## La lógica de un mundo donde todas las personas tienen lugar

El criterio-de-ser-temeroso-a-Dios tiene una dinámica universalizante y abre una lógica por la cual las personas de diferentes culturas religiosas y biografías son ligadas como hermanos y hermanas. Un buen ejemplo de ello es el debate sobre la circuncisión y la observancia de las leyes cúllicas de la Torá. Tomadas como símbolo de observancia de la ley, se sabe que fueron comprendidas como criterio salvífico necesario apenas para un determinado sector del cristianismo emergente, a saber para los judue-cristianos.

Para todas las personas que seguían a Cristo, sin embargo, valía: “No hay contradicción entre la validez de todos los mandamientos individuales y su subordinación a mandamientos particulares importantes. Lo decisivo aquí es considerar que es muy poco cumplir la Torá sólo exteriormente... Es muy poco observar la Torá a partir de sus disposicio-

<sup>16</sup> FELDTKELLER, Andreas, p. 123s.

<sup>17</sup> Ese es el criterio de salvación más frecuentemente usado por el cristianismo primitivo de Siria (Cf. al respecto FELDTKELLER, Andreas, p. 126ss.).

<sup>18</sup> BERGER, Klaus, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, Neukirchen 1972, p. 143ss.; FELDTKELLER, Andreas, p. 129.

nes individuales. Al contrario, ella tiene que ser cumplida a partir del corazón, mucho más a partir de lo que es central"<sup>19</sup>.

## Alienación y corazón de la Torá

El cumplimiento de la Torá, a partir de su corazón, fue, por lo tanto, el camino recorrido por el cristianismo primitivo en su pluralidad. Justamente a través de la trasgresión y superación de las identidades culturales, ese camino es capaz de garantizar el reconocimiento de los otros (sujetos). La práctica del cristianismo primitivo que se orienta por el criterio-de-ser-temeroso-a-Dios trae, en sí misma, la lógica de una forma de relacionamiento con la persona extranjera y el reconocimiento de los otros (sujetos), lo que permite guardar la unidad entre las comunidades y aceptar la diversidad simultáneamente.

Lo que dice Hechos 10,34: "Dios no hace acepción de personas; por el contrario, en cualquier nación, aquel que le teme y hace lo que es justo le es aceptable" es citado por Deut 10,17: " Pues el Señor, tu Dios es Dios de los dioses y Señor de los señores, el Dios grande, el Dios fuerte y terrible, el que da un trato igual a todos y no acepta soborno; que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al extranjero, dándole pan y vestido. Ama, pues, al extranjero, porque fuiste extranjero en la tierra de Egipto".

Con la tradición de la alianza y de la promesa de Yahvé, el cristianismo primitivo resolvió la problemática de las diferencias culturales y religiosas. La afirmación teológica central del Deuteronomio, citada en Hechos de los Apóstoles, apunta a ello. El corazón de la Torá es, por tanto, la memoria de la alianza y de la justicia de Yahvé. La justicia, o sea, el reconocimiento de los otros (sujetos) como iguales es promesa y criterio de la práctica de los fieles.

La práctica de una justicia y misericordia que supera las fronteras, cuyos beneficios no se restringen a la propia comunidad, nación o grupo étnico, fue siempre puesta de nuevo en el centro, por el movimiento de Jesús y por la iglesia primitiva, como anticipación de la salvación escatológica. Ella detenta su dinámica universalizante precisamente en el hecho de que es capaz de anunciar la salvación, es decir prometer justicia a las personas de los más diversos orígenes e identidades.

De modo que no es sorprendente que la alienación y la "falta de patria" hayan desempeñado un papel tan significativo en la auto-comprensión del cristianismo y en la forma como él fue percibido desde afuera. Las personas adheridas al cristianismo primitivo no fueron reconocidas como practicantes de una religión, sino como una comunidad cuya práctica era diferente de los demás cultos comúnmente conocidos, y que carecían de una colección de símbolos visibles<sup>20</sup>. "Su culto, sus enseñanzas y su modo de vida eran inicialmente diferentes de aquellas que las convenciones y tradiciones prescribían. Las comunidades primitivas fueron alienadas, y eso les era claro. Ellas son (se volvieron) extranjeras, viven como forasteras en un ambiente que, por el contrario, es (se volvió), sin duda, extraño para ellas"<sup>21</sup>.

Ese volverse extraño, forastero o extranjero fue la condición de unidad del cristianismo. Éste colocó la identidad cultural exclusiva en segundo plano y, en vez de eso, puso en su centro el seguimiento de Jesús, es decir la justicia y la misericordia. Este reconocimien-

<sup>19</sup> FELDTKELLER, Andreas, p. 150

<sup>20</sup> Cf. al respecto FELDTKELLER, Andreas, p. 93ss.

<sup>21</sup> BROX, Norbert, *Fremdheit und Grenzüberschreitung im Frühchristentum* En: EIFLER, Günter/SAAME, Otto (Org.), *Das Fremde. Aneignung und Ausgrenzung*, Wien 1991, p. 16.

to de los otros (sujetos) como iguales, o sea, como digno de misericordia, fue también el factor responsable para la atracción que el cristianismo ejerció, más allá de los límites culturales y religiosos. Las solidaridades que ese cristianismo propone actualizan el universalismo ético de la comprensión de la alianza de Israel, que vincula su promesa, no a la pertenencia étnica o a la identidad cultural, sino a la necesidad y a la opresión.

## **Iglesia, migración y derechos sociales globales**

En la lucha contra el tratamiento deshumano a hombres y mujeres inmigrantes –lleguen éstos a Europa por razones políticas o económicas– es esta la tradición que podemos proponer: que Dios no hace acepción de personas, ni por la procedencia geográfica, ni por el color de su piel; Dios no acepta los derechos establecidos por las naciones, sino que acepta única y exclusivamente el criterio de la necesidad.

Nosotros estamos de acuerdo con aquellos movimientos sociales que argumentan con base en los derechos humanos y afirman que éstos valen para todas las personas y que dejan de ser derechos humanos cuando no se aplican a todos y a todas; es decir, cuando no son precisamente derechos sociales universales. Para nosotros, cristianos y cristianas de Europa, sin duda, esa postura pone en juego nada menos que nuestra propia identidad. Una iglesia que rechaza los derechos de las personas necesitadas y asiste a la muerte de ellas, en las fronteras de Europa, perdió, con certeza, también su derecho a llamarse Iglesia cristiana “católica”.

Muchas veces las instancias jerárquicas de la Iglesia, pese a haber reconocido el problema de los refugiados, aún no ha comprendido que ese problema hace mucho tiempo se volvió una cuestión de fe, un tema que también cuestiona la relación de amistad de la Iglesia con las instituciones públicas. Algunos grupos cristianos, sin embargo, ya comprenden todo eso y, a causa de sus reflexiones teológicas sobre aquello que he presentado antes, llegan a la siguiente conclusión:

*“Se vuelven también más estrechos los márgenes para un asilo político de la iglesia que quiere encontrar posibilidades jurídicas para proteger a las personas refugiadas. Existe el peligro de que cada caso positivo de asilo político de la iglesia muestre a las personas que legislan cuáles son las brechas de la ley que necesitan ser cerradas. Por lo tanto, cuando las posibilidades jurídicas se vuelven cada vez más estrechas, nosotros –para permanecer fieles a las propias tradiciones– tenemos que reflexionar “sí” y “cómo” puede ser desarrollado el asilo político de la iglesia en una práctica de resistencia no-violenta”<sup>22</sup>.*

Michael Ramminger  
ramminger.itp@muenster.de  
Institut für Theologie und Politik

(Traducido del alemán al portugués por Graciela Chamorro, revisado por Monika y Rudolf von Sinner, 23.02.09)

---

<sup>22</sup> Ökumenisches Netz Rhein – Mosel – Saar: *Überlegungen zu Migration und Flucht*: <http://www.oekumenisches-netz.de/migration.htm>, acessado por último dia 06.11.2008.



# Más allá de toda frontera

## *Un acercamiento exegético y hermenéutico en contextos de migración*

### Resumen

El actual fenómeno de migración desatado masivamente en la era de la globalización neoliberal, particularmente en América Latina y el Caribe, desafía a los estudios de género al abordaje desde diversas perspectivas.

El presente trabajo propone una reflexión hermenéutica surgida del dialogo vital entre las mujeres migrantes y las tradiciones bíblicas en torno a la construcción de la identidad creyente en personas en situación de movilidad.

### Introducción

Globalización y neoliberalismo constituyen hoy dos conceptos de referencia prácticamente obligada para situar cualquier análisis que pretenda aludir mínimamente a algún aspecto de la realidad social, política, económica o cultural en torno a cualquier problemática de esos ámbitos. Su consideración ha pasado a ser en muchos casos una categoría transversal, abocándose cada campo o disciplina a los eventuales efectos o refinamientos de sus avances y transformaciones.

Los términos hoy se encuentran incorporados fluidamente a las disciplinas sociales y teorías de la comunicación en general, sin embargo la complejidad de su significado pocas veces ha llegado a esclarecerse en el sentido común de la gente común, valga la redundancia. No obstante, prescindiendo de categorías teóricas, paradójicamente, ellos pueden dar cuenta de los efectos que, tanto la globalización como el neoliberalismo, han producido en sus vidas cotidianas, tan pragmáticamente como quizá los intelectuales no han llegado a imaginar. A su manera y con sus propias palabras, en los relatos de sus experiencias, se trasluce el sentido que ellos mismos van hallando para nombrar sus vivencias. En el presente trabajo nos motiva la posibilidad de confrontar, entrecruzar y verificar esos discursos, tanto los eruditos como los experienciales.

Los estudios de género especialmente a partir de los años noventa han señalado insistentemente la forma en que tanto el neoliberalismo como la globalización impactan de modo desigual en la vida de las mujeres. Numerosas investigaciones y sistematizaciones de experiencias de mujeres han sido relevadas en todas partes del mundo dando cuenta de tales efectos. De ahí que, por ejemplo, expresiones como *feminización de la pobreza* ya constituyen datos de la realidad instalados en los informes más oficiales y de mayor peso para la definición de las políticas de desarrollo a nivel mundial, lo que no necesariamente se traduce en compromisos inmediatos de los Estados para su resolución.

---

\*Nació en Buenos Aires el 21/12/65. Laica, Profesora de Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina, especializada en estudios bíblicos del Nuevo Testamento. Desempeña la docencia en diversas instituciones. Colabora especialmente en la formación de promotores bíblicos, agentes de pastoral; y animación de espacios de Lectura popular de la Biblia desde las mujeres. Miembro de la Comunidad Teológica Rajab y del Equipo "Género y Biblia".

En esta tónica, los estudios de género también se están abocando en los últimos años al estudio de la problemática de la migración, ya que si bien ésta es un emergente del proyecto neoliberal en el marco de la globalización que afecta a gran número de pueblos de la humanidad, tanto en Europa, como en Asia, en África o en América, sin embargo, tenemos que volver a señalar que la problemática afecta de modo desigual a las mujeres.

Existen estudios que se han propuesto “desarrollar estudios de casos que permitieran poner en evidencia no sólo el carácter sexuado de las dinámicas de globalización, sino también el carácter sexuado de las estrategias de resistencias y de construcción de alternativas a la lógica única del mercado. El estudio de las migraciones internacionales es un tema que resulta ilustrativo de ambos aspectos, ya que por un lado es el resultado de procesos macrosociales ligados a la globalización, y por el otro, es una de las estrategias puestas en juego, en este caso por las mujeres, para enfrentar esos impactos.”<sup>1</sup>

En la misma línea, el presente trabajo se propone realizar un aporte desde la teología feminista, apelando a una metodología de investigación cualitativa, mas precisamente al método biográfico e interpretativo y las posibilidades que ofrecen los estudios de trayectos vitales, para desentrañar los sentidos contenidos en las narrativas de mujeres migrantes que viven en Buenos Aires y que se reúnen para leer la Biblia con ojos de mujeres.

La narrativa bíblica nos remitió a los desplazamientos, éxodos y exilios del pasado pero, provocativamente, nuestras propias experiencias vitales llevaron preguntas al texto indagando los silencios y las ausencias del mismo en torno a la identidad creyente.

## Mujeres, Textos y fronteras

Al leer la Biblia, el texto se convertía en espejo en el cual se reflejaba nuestra experiencia. Extrañas, extranjeras, forasteras, destinatarias de la bienaventuranza según Mateo 5, hermanas de tantas excluidas de la tierra según Mateo 25, quienes viven como extranjeras en la diáspora (1 Pe 1,1), extrañas y forasteras sobre la tierra (Hb 11,13) y tantas otras formas de nombrarnos.

En nuestras reuniones nos fuimos haciendo cada vez mas concientes de la necesidad de una reflexión profunda en torno a las identidades que se van construyendo en las experiencias de movilidad. Ciertamente, cada una de nosotras se había sentido confrontada con la diferencia y la diversidad al momento de su llegada a Buenos Aires. En todas existía la constatación de que la extrañeza nos había invadido en algún momento.

Algo que acontece en los colectivos de género en los cuales las mujeres pasamos por el estadio del desarraigo del lugar que nos ha asignado el patriarcado. Cruzando fronteras y transgrediendo límites emprendemos una marcha hacia nosotras mismas, recuperándonos como protagonistas de nuestra propia narrativa. Tantas veces expulsadas, insultadas, huérfanas, rebeldes, desconocidas de nuestro propio entorno y sin embargo, nunca antes, nosotras mismas. Algo así acontece en nuestra experiencia de migrantes. Hay una sintonía entre la experiencia del camino de la autonomía de género y la experiencia del camino de los y las migrantes. Asimismo también aquellos primeros cristianos y cristianas que pusieron la vida en su nueva condición creyente, sin mirar atrás a pesar de las dificultades.

De ahí que nuestra principal pregunta era si acaso así, como para los cristianos originarios, la condición del extranjero vino a ser un paradigma de la condición cristiana (1

---

<sup>1</sup> Migraciones, globalización y género en Argentina y Chile. Prologo de Silvia Chejter. O.c. pag 9.

Pe 2,11), así también acaso la condición de migrante pudiese ser el paradigma del camino de autonomía y auto adscripción de las mujeres tal como lo plantea el feminismo.

### Tres relatos de mujeres migrantes

*Me llamo Cecilia y vivo en González Catan, soy de Corrientes, pero vivo acá hace como 42 años. Me vine a los dieciséis con una tía por parte de mi papa que estaba acá, a trabajar en casas de familia. La tía al tiempo se casó con un porteño y se fue a vivir a la Capital. Ella sí que está bien. Ya después no la vi más.*

*Ya soy más porteña que correntina. Mi marido es paraguayo. Nos conocimos trabajando en la fábrica y, bueno, nos casamos enseguida, bah nos juntamos, como se dice. Y de ahí, tenemos 4 hijos, todos nacieron acá, fueron a la escuela, ya hicieron cada uno su familia. La más chica tiene dos nenas y, con el muchacho, se hicieron la casita al fondo, nomás porque este terreno es nuestro y es grande, vieron. Ya casi nos sentimos todos de Buenos Aires.*

*José, mi marido ahora hace algunas changuitas con el yerno, que es albañil, porque la fábrica ya cerró hace mucho. Yo después no trabaje más, ahora le ayudo a mi hija a cuidar a mis nietas para que ella trabaje. Tuvo que empezar porque se casaron justo en el 89 y estaban haciendo la casita cuando fue el lío de los saqueos. Ahora trabaja en el centro de La Ferrere, de vendedora en un negocio, no gana mucho pero es algo, y siempre le trae algo a las nenas, de ropita.*

*Mi viejita y algunas hermanas mías, que éramos cuatro, y un varón, quedaron allá en Corrientes. Hace mucho que no las veo Y, a veces... no se puede ¡qué se le va a hacer!*

*¡Fui una vez, en el 97! para la fiesta de la Virgen de Itatí, en julio. Pero es mucho sacrificio para nosotros porque somos muchos. Pero yo le había hecho una promesa a la Virgencita y ¡tenía que ir! porque una de mis nietitas estuvo mal cuando nació y la Virgencita me cumplió, yo estaba segura.*

*Y bueno, ahí pude ver a mi viejita, que se quedó con mi hermana, la más chica de todas, que la cuida y trabaja allá. Ella todavía habla el guaraní, ya no ve, se quedó cieguita y yo no sabía, pero me reconoció por la voz cuando la vi. Tuve que hablarle en guaraní para que me reconociera... ¡se alegró tanto, y me tocaba por todos lados! Yo y mi marido hablábamos antes el guaraní, pero muy poco, solo cuando nos peleábamos para que los chicos no entiendan.*

*Las otras hermanas se casaron, el varón falleció. Todas quedaron viviendo por ahí nomás. ¡Así es la vida, qué se le va a hacer! Yo hice otra historia y ya no podría volverme con ellas. Rezo por mi viejita para que no sufra porque ahora que me vio dice que vaya a verla porque me extraña. Ella pensó que yo me había olvidado, pero es que los años pasaron tan rápido y no fue fácil tampoco para mí estar sola acá con mi marido y mis hijos y ahora con mis nietos.*

*Mi sueño es juntarnos todos algún día, y que a Doña Nelva, mi viejita, la puedan conocer mis hijos y mis nietos, porque ella también se quedó sola con nosotros cuando éramos chicos, y nos crió como pudo, porque mi papá se fue para el Chaco, un día, para trabajar, y ya no volvió. Ella sufrió mucho, pero tenía su quintita, sus gallinitas ponedoras, y amasaba pan para vender o lavaba para afuera. Cuando íbamos para la escuela pasábamos por algunas casas y ya le dejábamos el pan o la verdurita que le encargaban en el pueblo. Los huevos los venían a comprar a la casa, porque a nosotros se nos rompían en el camino. A la vuelta, traíamos el maíz para las gallinas o veníamos juntando leñita para el horno. Siempre la ayudamos... (Fin del relato de Cecilia)*

*Yo no tomo mate, pero sí sigo hablando el quechua, ¡será porque no tengo marido! Me llamo Teresa y vine de Bolivia en los 90, me vine con mis hijos porque acá se ganaba mejor con la costura, aunque me vine por unas primas que trabajan en las quintas para el lado de Escobar, pero a mí me costó adaptarme a eso, porque no fui criada en el campo y sabía coser bien, así que me vine para Buenos Aires cuando pude, a trabajar de modista o lo que fuera. Cada tanto me voy a verlas a las primas de Escobar, porque ellas la luchan como pueden también.*

*Al tiempo que me ubiqué mejor me traje a los dos chicos para que vayan a la escuela. Bueno, primero vine yo, los dejé con mi mamá y después que les conseguí escuela y conseguí trabajo en un taller, fui y los traje. El problema que tuve es con los documentos míos, eso sí que fue un problema, así que tuve que ir y volver cada tres meses, de paso le llevaba ayuda a mis padres, que siguen allá, hasta que los conse-*

*guí, mientras me manejaba con mi documento de boliviana, pero costaba mucho que te tomaran. Ahora voy a ver si traigo a alguna de mis hermanas más chicas para que me ayuden, porque no es fácil.*

*Acá encontré mucha de mi gente que ahora tenemos la esperanza con Evo Morales. Para nosotros es como increíble verlo al Evo y ¡hay que apoyarlo! A veces dan ganas de volver para ver cómo es todo eso. Muchos no creen en él, pero todo esto nos ayuda reafirmar nuestra identidad originaria.*

*Igual acá este año nos juntamos para celebrar el mes de la Pachamama en agosto y de ahí conocí a otros que nos reunimos como Pueblos Originarios y ya somos muchos, incluso de otros pueblos, guaraníes, mapuches, wichis, huarpes. Y para algunas fiestas como de la Virgen de Urkupiña hacemos nuestras fiestas con música y comidas típicas. Es como estar en Bolivia, por un momento.*

*Nos dimos cuenta que llevamos en la sangre nuestra identidad y ya no tenemos vergüenza como antes. En la escuela a mí no me dejaban hablar el quechua y en mi casa mucho no se hablaba, pero yo ahora quiero que mis hijos sepan algo, aunque sea. Cuando voy a Bolivia es como volver a la cuna. Yo también tengo ganas de estar con mis viejitos, pero ellos no se hallarían para nada acá y yo siento que ya no estamos tan lejos. Así que voy y vengo cuando puedo. Ahora encontré un hombre trabajador que me ayuda mucho también y me quiere como soy, él también es boliviano, de El Alto, y quiere a mis hijos como si fuera el padre. (Fin del relato de Teresa)*

*Tenés suerte, porque a Perú no se puede ir tan fácil. Mi nombre es Alicia, tengo 32 años y vine de Lima también en el 97. Vine con la esperanza de progresar. Yo quería estudiar y trabajar y me habían dicho que acá se podía. No fue tan fácil, pero al final después de cinco años conseguí los documentos y ahora estoy estudiando. Acá encontré un buen compañero. No nos casamos, vivimos juntos nomás y no tengo hijos. La verdad es que quisiera volver cuando termine de estudiar Enfermería y que mis hijos nazcan allá, donde tengo mi familia. Mi marido es de acá y no sé qué vamos a hacer si yo le digo de volver.*

*Yo tengo que mandarles plata a mis hermanos cada tanto para ayudar con la casa de mi madre allá en Lima. Extraño a veces, pero nunca quise tener acá muchas cosas porque sé que voy a volver. Yo acá me siento sola a pesar de que ya pasaron 10 años nunca dejé de pensar en volver.*

*Yo nunca perdí el acento limeño, y acá cuando te escuchan el acento ya te miran diferente, con desconfianza. Al principio también trabajé en casas de familia y lo que me ayudó mucho fue la iglesia. Al principio estuve un poco deprimida y me fui al evangelio con un pastor. Ahí me ayudaron un poco pero después dejé de ir porque tenía que estar mucho con ellos. Me dí cuenta de que eso no me ayudaba a progresar. Pero les agradezco mucho porque me regalaron una Biblia y aprendí la oración de poder y siempre la tengo conmigo. Cuando me junté con mi compañero ya dejé porque a ellos nos les gustó que yo me juntara. Pero estoy bien así. Somos muy unidos. (Fin del relato de Alicia)*

La ronda iba entretejiendo un hilo de conversación sobre nuestras identidades, sus fronteras y sus deslindes. “Desolación” fue un término que nos provocaba, en tanto que todos los relatos hacían referencia a la distancia con nuestro suelo, aunque no de nuestro “territorio”. De hecho, “territorio” era más que “suelo” porque habíamos construido en nosotras mismas y en los vínculos que elegimos un territorio que, aun lejos de nuestra patria de origen, no nos dejaba desoladas. Éramos unas 7 mujeres entre las cuales las diferencias, las fronteras, los viajes, los sueños, las nostalgias, las costumbres, nos hacían a la vez semejantes y a la vez diferentes.

Surgió entonces la pregunta por las identidades y las fronteras que las habían definido a lo largo de nuestras trayectorias vitales. De hecho, todas somos mujeres y muchas habíamos conversado previamente sobre la cuestión de la identidad de género pero ahora la cuestión de la identidad cultural por sí misma nos provocaba de otro modo. Porque haber salido de nuestro lugar de origen nos había constituido en otras, modificadas en nuestra identidad cultural, por medio de los hábitos y costumbres adoptados o resistidos. Algunas más, otras menos, y con diversos énfasis, en nuestros relatos hacíamos referencia a aquella raíz de la cual nacimos, pero también reconocíamos como propias las alas que

nos habían hecho levantar vuelo. Y las preguntas típicas, ¿Quién soy ahora? ¿Quién era antes? ¿Quién deseo ser a futuro? rondaba permanentemente la charla.

Según el Diccionario de la Real Academia Española la identidad en el sentido sociológico es el conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracteriza frente a los demás y, en un sentido más psicoanalítico, es la conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás. Pero ¿cómo hablar de identidad en contextos de migración? <sup>2</sup>

Nuestros relatos reflejaban que esos rasgos típicos o esa conciencia de sí habían ido migrando con nosotras a lo largo del tiempo y de las distancias.

Migración es una acción que remite al movimiento y al atravesamiento de alguna frontera con la intención de instalarse, de permanecer en un lugar (físico o simbólico) que no se considera como el propio. Nuestras experiencias hablaban de atravesamientos de fronteras geográficas, algunas más permanentes, otras más provisorias, pero en todos los casos habíamos atravesado “la línea”, sin medir totalmente los costos y las consecuencias legales, económicas, culturales que luego aparecieron.

También habíamos atravesado fronteras simbólicas, adoptando costumbres nuevas, dejando atrás sabores, gustos, hábitos familiares. La relación con nuestra lengua materna se había modificado, como en el caso de Cecilia, en la que fue mutando entre la reserva de su uso al ámbito privado, luego recuperada en el reencuentro con su madre pero que nunca había sido perdida; en el caso de Teresa había sido reivindicada, pero en el caso de Alicia era un obstáculo para ser aceptada socialmente.

Con relación a los vínculos personales, habíamos sido animadas por otras desde el otro lado de la frontera y a su vez, nosotras mismas animábamos a hijos o parientes a cruzar fronteras; además nos habíamos lanzado a entablar nuevos vínculos vitales de compromiso marital que modificaban totalmente nuestras permanencias, pertenencias, proyectos e identidades migrantes. Con ellos habíamos adoptado para nuestra vida alguien del lugar a donde habíamos llegado como extrañas. Éramos otras diferentes de aquellas que habíamos salido algún día de la casa natal.

Y en esa nueva permanencia es donde la pregunta por la identidad se torna relevante. Se supone que en ese movimiento y en la permanencia en un lugar-otro “algo” sucede con lo que somos, lo que creemos y creen que somos. La identidad podría parecer como quebrada en su idea de unidad pues antes de migrar eramos alguien y ahora somos otras. La “extrañación” de y con lo cotidiano y el contacto con novedades nos hace preguntarnos y definir quiénes somos, pregunta que se suspende mientras vivimos y actuamos en la cotidianidad. Migración e identidad han sido problemáticas que se han asociado y vinculado necesariamente. La migración nos permite o nos da la posibilidad (quizá traumática) de reflexionar sobre las definiciones nuestras y de otros sobre quienes somos: extrañas, otras, diferentes, diversas”. Son movimientos en los que existe la posibilidad de volvernos sujetos de definición y no objetos de discursos que se nos imponen para definimos desde afuera.

La modernidad ha planteado la noción de sujeto asociándolo a la noción de identidad concebida como algo dado por un colectivo de adscripción y como algo acabado que define y posiciona al sujeto frente a otros. Sin embargo, a partir de los aportes teóricos recibidos, comenzábamos a entender la identidad como “una *negociación permanente* -que habí-

---

<sup>2</sup> Mallimaci, Ana. Aporte teórico en el XV ENCUENTRO NACIONAL DE LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA CON OJOS DE MUJERES. Texto disponible en [www.memoriademujeres.wordpress.com](http://www.memoriademujeres.wordpress.com)

amos realizado para nosotras, entre nosotros y con los otros- en la que existe lo contingente y lo irrenunciable en tanto posibilidad ética antes que condicionamiento biológico”<sup>3</sup>. Estaba en juego la definición de una identidad propia en relación a una identidad social, por eso podíamos descubrir que las identidades sociales solo podrían pensarse en el juego relacional de las diferencias y, en consecuencia, se hacía necesario aceptar su carácter incompleto, abierto e inestable.

Por un lado necesitamos poder definirnos y hay límites estructurales, históricos, culturales y materiales que posibilitan y condicionan los juegos de interacción identitaria. Pero además, no podemos ni debemos olvidarnos que hay dimensiones más importantes que otras en diferentes momentos de los trayectos vitales para responder a esa necesidad de delinear nuestras identidades, y eso nos complejiza porque toca nuestra subjetividad. Organizamos el discurso de nuestra identidad en relación al trayecto recorrido y al proyecto anhelado pero principalmente lo hacemos desde el suelo en el que pisan nuestros pies, aquí y ahora.

*En la fe murieron todos ellos, sin haber conseguido el objeto de las promesas: viéndolas y saludándolas desde lejos y confesándose peregrinos y forasteros sobre la tierra. Los que así hablan, claramente dan a entender que van en busca de una patria; pues si pensaban en la que habían abandonado, podían volver a ella. Por el contrario aspiran a una mejor, a la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de ser llamado su Dios, pues les tenía preparada una ciudad. (Hebreos 11, 13-16)*

Sin dejar de considerar el actual contexto que condiciona nuestra hermenéutica bíblica de mujeres migrantes y las anteriores reflexiones que hicimos sobre nuestros procesos de definición de nuestras identidades seguimos leyendo relatos sagrados de nuestras madres y hermanas en la fe. Y nunca como antes nos afirmamos ahora con plena conciencia “mujeres, migrantes y cristianas” sin fisuras en las definiciones. En camino, siempre en movimiento.

Sandra Nancy Mansilla  
snmansilla@hotmail.com

---

<sup>3</sup> Mallimaci, Ana. Aporte teórico en el XV ENCUENTRO NACIONAL DE LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA CON OJOS DE MUJERES. Texto disponible en [www.memoriademujeres.wordpress.com](http://www.memoriademujeres.wordpress.com)

## Bibliografía

- Barth, Fredrik. LOS GRUPOS ÉTNICOS Y SUS FRONTERAS Fondo de Cultura Económica. México 1976.
- Casaravilla Diego. LOS LABERINTOS DE LA EXCLUSIÓN: RELATOS DE INMIGRANTES ILEGALES EN ARGENTINA. Ediciones Lumen-Hvmanitas. Bs.As. Argentina 1999.
- Grimson, Alejandro. FRONTERAS, ESTADOS E IDENTIFICACIONES EN EL CONO SUR, en Daniel Mato CULTURA, POLÍTICA Y SOCIEDAD PERSPECTIVAS LATINOAMERICANAS. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Bs.As. Argentina, 2005. Págs. 127-142. Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Grimson.rtf>
- Hinze, Christine Firer. IDENTIDAD EN EL DEBATE TEOLÓGICO FEMINISTA. Concilium 285/2 abril 2000 Estella, España. Editorial Verbo Divino 2000 Págs. 139-316.
- Mallimaci, Ana Maria. PONENCIA EN EL XV ENCUENTRO NACIONAL DE LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA CON OJOS DE MUJERES. Disponible en [www.memoriademujeres.wordpress.com](http://www.memoriademujeres.wordpress.com)
- Programa Mujeres y Movimientos sociales en el marco de los procesos de integración regional en América Latina MIGRACIONES, GLOBALIZACIÓN Y GÉNERO EN ARGENTINA Y CHILE, apoyado por la Fundación Heirinch Boll. Buenos Aires, Argentina 2005.
- Sautu Ruth (compiladora) EL MÉTODO BIOGRÁFICO: LA RECONSTRUCCIÓN DE LA SOCIEDAD A PARTIR DEL TESTIMONIO DE LOS ACTORES. Ediciones Lumiere. Buenos Aires, Argentina 2004. 2da edición.
- Tamayo Acosta J. J. (director) 10 PALABRAS CLAVE SOBRE GLOBALIZACIÓN. Estella, España. Editorial Verbo Divino 2002
- Ulrich, Hans G. SER UNO MISMO Y LLEGAR A SER UNO MISMO DESDE UNA PERSPECTIVA ÉTICA. Concilium 285/2 abril 2000 Estella, España. Editorial Verbo Divino 2000 Págs. 149-160.
- Zamora A. Jose. CIUDADANÍA, MULTICULTURALIDAD E INMIGRACIÓN. Estella, España. Editorial Verbo Divino 2003.