

PEDRO GABRIEL CHAVERRI MATA*

pedro.chaverri.mata@una.cr

PARA FLORECER EN TIERRA INFÉRTIL

Hacia una pastoral feminista y de las migraciones que
reivindique el derecho a la esperanza

TO FLOURISH IN AN INFERTILE LAND

Towards a feminist and migration pastoral that claims the
right to hope



Artículo aprobado el 10 de junio de 2025

Artículo recibido el 26 de febrero de 2025

* Reside en Costa Rica, donde es académico en el Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional. Su enfoque profesional es en los estudios de género. Cuenta con una maestría en Estudios Socio-religiosos, Géneros y Diversidades, así como una maestría en Psicoterapia Integral.

PEDRO GABRIEL CHAVERRI MATA

Para florecer en tierra infértil

Hacia una pastoral feminista y de las migraciones que reivindique el derecho a la esperanza

Resumen

Este artículo se interesa por ubicar, desde la perspectiva de la religión vivida o *lived religion*, de qué manera la formación en un contexto de religiosidad popular nutre el vínculo con la religión en mujeres nicaragüenses migrantes, pautando la necesidad de que esta religiosidad se vincule con un acompañamiento pastoral de naturaleza feminista, todo ello con el objetivo de apoyar en la conformación de matrices de resiliencia, identidad personal y resignificación de su dignidad al buscar alternativas de asentamiento para su desarrollo integral y el de sus familias, y en la conformación de nuevas redes de apoyo y sustento emocional.

Palabras clave: migrantes, nicaragüenses, pastoral feminista, lived religion, religiosidad popular.

PEDRO GABRIEL CHAVERRI MATA

To flourish in an infertile land

Towards a feminist and migration pastoral that claims the
right to hope

Summary

This article aims to explore, from the perspective of lived religion, how being brought up within a context of popular religiosity nurtures the religious bond among Nicaraguan migrant women. It highlights the need for this religiosity to be connected with a feminist-oriented pastoral accompaniment in order to support the development of resilience frameworks, personal identity, and the redefinition of their dignity as they seek settlement alternatives for their integral development and that of their families, as well as the creation of new networks of emotional support and care.

Keywords: migrants, Nicaraguans, feminist pastoral, lived religion, popular religiosity.

Para florecer en tierra infértil

Hacia una pastoral feminista y de las migraciones que reivindique el derecho a la esperanza

“Somos una especie en viaje, no tenemos pertenencias si no equipaje”, son líneas extraídas de la canción “Movimiento” del cantautor uruguayo Jorge Drexler. En ellas es posible rastrear la infinitud del carácter tan humano que yace en la idea de la utopía alcanzada través del tránsito, de la esperanza de encontrar mejores horizontes desde que las agujas del tiempo comenzaron a bailar en algún reloj cósmico. Migrar es una realidad impresa de manera indeleble en los accesos más remotos de la memoria genética del ser humano. Así como el sol, el viento y las estrellas, la humanidad siempre ha intentado replicar el eterno viaje del movimiento cósmico hacia un asentamiento idóneo, y es que incluso el planeta se encuentra realizando tal travesía desde antes de empezar a girar sobre su propia órbita.

Así pues, se hace necesario reconocer como aquello que es caracterizado y politizado como “tránsito migratorio” desde esferas políticas no tan antiguas como el viaje de la humanidad mismo, es evidencia del deseo sempiterno, simple y complejo a la vez, de toda persona, de poder gestionar su vida y su comunidad en armonía. El entramado social y cultural que invita a fijar la mirada sobre las páginas de la his-

toría latinoamericana desde la perspectiva de las migraciones, revela los renglones torcidos sobre los cuales se ha registrado el devenir de la Abya Yala, desde su profanación por el proyecto colonial europeo.

El interés de este recorrido, de manera más precisa, se ubica en el contexto nicaragüense, nación continuamente asediada por conflictos bélicos de naturaleza política que reflejan ser el botón de muestra de los impactos negativos de la estructura neocolonialista en entronque con el capitalismo extractivista y el neoliberalismo, que continúan agotando el aparato sociopolítico para justificar la herencia de saqueo de recursos y deshumanización que ha sido legada desde hace siglos.

A raíz de este continuo estado de crisis impuesta por agentes externos, una cantidad considerable de personas se han visto desplazadas de sus comunidades a raíz de la incompatibilidad con la vida que suscitaron, en su momento, los conflictos armados internos, aunados a las múltiples crisis económicas en que desembocaron. Esto transformó radicalmente las estructuras poblacionales, los patrones de ocupación territorial y la fisionomía rural y urbana de esta nación.

Sin haberse terminado todavía de dimensionar las secuelas de este fenómeno, se puede observar cómo se han recrudecido las migraciones como fruto de la agudización de la crisis económica y política de su gobierno en los años recientes y de los desastres naturales que ocurren con cierta frecuencia por la geolocalización del territorio y la influencia del cambio climático que le ha afectado negativamente.

La peor parte de toda crisis económica, social y política la llevan siempre las mujeres, quienes, por su condición, se enfrentan a una serie de obstáculos que operan en coyuntura con las cargas simbólicas que su socialización de género y la cultura machista han colocado en su camino. Además, es importante destacar cómo en sus historias de vida, se transversalizan categorías preponderantes que interactúan y configuran, en mayor o menor escala, una interseccionalidad que les vulnerabiliza, como el género, la religión, la clase social, la corporalidad, la condición de maternidad, el ejercicio de jefatura de hogar, entre otras.

Esta propuesta, entonces, parte de preguntarse, ¿por qué aproximarnos al fenómeno de la religión vivida por mujeres migrantes nicaragüenses, y por qué encausar su análisis desde la teología y la pastoral, si las causas de su migración son eminentemente sociopolíticas?

Aunque la migración es un fenómeno sociopolítico y económico, el elemento humano de estos procesos es evidente en las historias de vida y experiencias individuales de cada persona que se ve expulsada de su contexto original y se ve obligada a establecerse en uno nuevo. Cada historia de vida configura un acervo muy valioso, único e irrepetible de experiencias que conforman saberes, identidades, movimientos y, a mayor escala, realidades que atañen a grupos humanos en su totalidad, al verse marcados por la latente herencia de lo que una experiencia migratoria suscita en una sola persona.

Por esto, este artículo plantea la importancia de abordar este acervo desde una lectura teológica, destacando la necesidad de una pastoral que funja como contexto de acogida y de acompañamiento liberador, que permita visibilizar elementos fundamentales en la composición a gran escala de estas realidades sociales que el factor predominante de análisis está obviando, y permite ponerle rostro, credo, nombre y apellidos a cada uno de esos proyectos migratorios.¹

Religión vivida y campo religioso en el contexto sociopolítico nicaragüense

En primera instancia, es importante dilucidar el rol que juega la construcción de un campo religioso vernacular en la cultura nicaragüense desde su interacción con una institucionalidad violenta y opresiva. Por lo tanto, para intentar responder esta interrogante, Pierre Bourdieu estipula una serie de aspectos de análisis del campo religioso

1 *Nota editorial:* Diversas partes del presente texto son traducciones parafraseadas que el autor realizó de los documentos consultados en inglés y que las adaptó a los intereses del artículo. Las referencias bibliográficas de esas partes conducen a los artículos originales.

como generalidad, tomando como punto de partida el estudio de lo simbólico, lo estructural, el conflicto y las relaciones de poder con las instituciones.²

Para hablar del campo religioso es importante partir de la definición de campo, que Bourdieu puntualiza como un conjunto de relaciones de fuerza entre agentes o instituciones en la lucha por formas específicas de dominio y monopolio de un tipo de capital eficiente en él. Este espacio se caracteriza por relaciones de alianza entre los miembros, en una búsqueda por obtener mayor beneficio e imponer como legítimo aquello que los define como grupo; así como por la confrontación de grupos y sujetos en la búsqueda por mejorar posiciones o excluir grupos. En este contexto, entonces, el campo religioso sería un ámbito orientado a la producción y utilización de elementos simbólicos para un ejercicio, muchas veces fustigado, de la finalidad política y autoritaria detrás de la administración social por medio de la religión.

Bourdieu aclara cómo los sistemas ideológicos (e independientemente de si pueda o no entenderse la religión como un constructor ideológico que calza dentro de esta estructura) tienen la capacidad de organizar al mundo de lo que él establece como una dicotomía entre lo natural y lo social; se pueden entender a través de la diferenciación por medio de sus funciones. Por lo tanto, lo que Bourdieu establece como funciones sociales tiende a transformarse en funciones políticas.³

Dentro de esta forma de tipificar los sistemas ideológicos, Bourdieu dirá que lo religioso se puede ordenar dentro de la clasificación de la estructura social-política. Esto pues Bourdieu establece que la Iglesia contribuye al mantenimiento del orden político, al reforzamiento simbólico de las divisiones de este orden, en y por el cumplimiento de su función propia, que es la de contribuir al mantenimiento del orden simbólico. Bourdieu establece que la religión opera bajo principios de demandas sociales bajo la figura de las autoridades religiosas que, con

2 “Génesis y estructura del campo religioso”, *Revue Francaise de Sociologie* XII (1971): 1-37.

3 *Ibid.*

el paso del tiempo y la secularización de las sociedades, fueron transformándose en autoridades meramente políticas.⁴

La operacionalidad de las creencias y las prácticas religiosas (principalmente la tesis de la salvación y los caminos para obtenerla) dentro del aparato político y regulador de la Iglesia subyace en el cómo cumplen una función de conservación del orden social, legitimando el poder de los dominantes y la dominación de los dominados. Para Bourdieu, la religión asume una función ideológica, práctica y política de obstaculización de lo relativo y legitimación de lo arbitrario.⁵

Sin embargo, es interesante destacar el rol que ha cumplido la Iglesia en el contexto del conflicto bélico-político nicaragüense, como institución que ha tomado un rol activo en incentivar la liberación del pueblo oprimido, dinamizando la concepción de campo religioso que sostiene Bourdieu pues, en este caso, la apropiación de los elementos vernaculares de la religión vivida por el campesinado invierte el principio de legitimación que, tradicionalmente, la Iglesia cumple sobre el poder soberano.

Acercarse a estos elementos es fundamental, pues nos brindan luces acerca del rol que cumple una teología liberadora en la praxis fortalecedora de las articulaciones sociales que buscan desestructurar los ejercicios tiránicos del poder que existen en sus contextos, inclusive más allá de sus fronteras, cuando así lo ha exigido su necesidad de supervivencia.

Interpretar la forma de convertir en “vida” algo tan intangible como lo es el sentido de lo religioso, señala Robert A. Orsi, es un ejercicio que invita a mirar de manera abstracta la práctica cotidiana, disciplinada y significadora de todo aquello vinculado a signos, símbolos, ideologías, visiones, tradiciones y prácticas de las personas que les permiten describir, entender y utilizarlas en las circunstancias de sus experiencias

4 Ibid.

5 Ibid.

y en las estructuras y condiciones dentro de las cuales estos signos y prácticas emergen.⁶

Por tanto, en las condiciones tan particulares que suscitan en los cuerpos de mujeres que se ven orilladas a salir de su contexto vernacular, existe una interacción de signos, símbolos y prácticas de carácter religioso que resaltan en lo que el proceso exige para posibilitar su supervivencia, y sus interacciones crean realidades muy específicas, considerando el sinnúmero de obstáculos que implica el tránsito hacia un nuevo contexto cultural desde una perspectiva social, política y, por supuesto, de género.

Para Nancy T. Ammerman, hablar de una religión vivida o *lived religion*, es posicionarse sobre el entretejido de las religiones con la cotidianidad de las personas, el privilegio que el día a día implica, priorizando las experiencias de personas que no son expertas o especialistas en lo religioso, así como las localizaciones sociales y situaciones que no son institucionalmente religiosas.⁷ Esta conceptualización se vincula idóneamente con el concepto que brinda Leonard Norman Primiano sobre *religión popular*, *religión folclórica* o *religión vernacular*, la cual se define como una religión *tal como es vivida*, como los humanos la encuentran, la entienden, la interpretan y la practican en su multiplicidad de contextos.⁸

6 “Is the study of lived religion irrelevant to the world we live in? Special Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study of Religion, Salt Lake City, November 2, 2002”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, núm. 2 (2003): 169–74.

7 “Finding religion in everyday life”, *Sociology of Religion* 75, núm. 2 (el 1 de junio de 2014): 189–207.

8 “Vernacular religion and the search for method in religious folklife”, *Western Folklore* 54, núm. 1 (1995): 37–56.

Religión popular y el contexto campesino nicaragüense: el Dios de las pobres

Posicionarse sobre el rol que desempeña la vivencia de lo religioso en los procesos personales de mujeres nicaragüenses que se han visto forzadas a migrar en búsqueda de su derecho a asentarse con libertad, dignidad y armonía, implica realizar un rastreo hacia los puntos de origen donde comienza a formarse, desde los diferentes estratos socio-culturales, la vinculación de las mujeres con la religión.

Al respecto, es particularmente útil el análisis que Roger N. Lancaster realiza sobre el interjuego entre la religión popular y la revolución en Nicaragua.⁹ El autor establece que la religión no es un fenómeno simple ni unitario en este contexto y que aparte del conocido cisma entre la jerarquía eclesiástica conservadora y la Iglesia Popular revolucionaria, se puede identificar cualquier número de corrientes y subcorrientes adicionales dentro del catolicismo practicado: influencias que tienden a seguir las líneas variadas de religión, etnia y estratos sociales y estado.

Dentro de esta perspectiva católica, Lancaster afirma que, cada vez más, a medida que la visión y la ubicación se aleja del extremo de la élite del espectro de clases y se dirige al extremo desfavorecido, el catolicismo sufre una serie de marcadas transformaciones, que culminan en algún momento en una clara ruptura ideológica.¹⁰ Lo que Lancaster denomina *religión popular*, es, entonces, un concepto que trata la cultura simultáneamente en conjunto y como un sistema de partes: integrada en algunos niveles y dividida por clases sociales en otros. Como el resto de la cultura en sociedades estratificadas la religión asume dos polos principales con base en las relaciones jerárquicas que se obtienen entre élites y masas. En las sociedades latinoamericanas tradicionales, como en todas las sociedades que comparten algo, así como un: “Modo de producción campesino”, esos polos corresponden aproximadamen-

9 *Thanks to God and the Revolution: Popular religion and class consciousness in the new Nicaragua* (New York: Columbia University Press, 1988).

10 *Ibid.*, 27s.

te a las élites urbanas y la gente rural. Por lo anterior, mientras comparten una rúbrica cultural común (en este caso, el catolicismo), las élites y el pueblo participan en aspectos muy diferenciados de esa cultura.¹¹

Desde el punto de vista de estas no élites, la práctica de la religión, que es eminentemente *popular* desde su perspectiva, incluso cuando el contacto con el aparato burocrático religioso, los lleva a una interacción dinámica con las élites, puede verse en cualquier lugar el número de sus matices. Puede ser un medio de manipular la naturaleza y lo sobrenatural; puede verse como un medio de manipular a las élites; puede actuar como un instrumento de nivelación social y económica en el nivel más bajo de organización social, la comunidad inmediata.¹²

La religión popular, entonces, se convierte un acervo de posibilidades desde la identificación con una figura de divinidad que se aleja de los proyectos extractivistas y empobrecedores de las élites, y se vincula hombro a hombro con la justicia social, la cotidianidad y las pequeñas acciones del entorno inmediato del campesinado, fomentando una vinculación del elemento religioso como matiz de resiliencia personal con el compromiso por la justicia social en el devenir diario de las personas. Para Lancaster, siempre y cuando las personas pobres puedan encontrar una interpretación que ofrezca redención para los que sufren en esta vida y castigo para sus opresores en la próxima, se está ante un paso, quizás no tan gigantesco, de una religión tradicional así concebida a un revolucionario Dios de los pobres.¹³

La idea, entonces, de un Dios que, como ellas, es campesino, habita en su entorno personal, comparte su visión respecto al orden social imperante y que le alimenta desde su cercanía la esperanza de agenciar un asentamiento en un contexto libre de conflicto, para su asiduo desarrollo y el de sus familias, es un marco de creencias que posibilita una ruta de dignificación, reivindicación y fortalecimiento personal para las mujeres nicaragüenses que se embarcan en un viaje migratorio.

11 Ibid., 28s.

12 Ibid., 29s.

13 Ibid., 30.

Esta concepción de Dios tan autóctona está empezando a verse respaldada por la vertiente tradicional e institucional de la Iglesia. Maksymilian Drozdowicz hace alusión al acento cambiario del papado liderado por Francisco, en el cual la eclesiología empieza a apuntar hacia una “humanidad herida”, sacando de su foco principal a la feligresía “obediente” y dando primacía a los “heridos”, a quienes busca en las periferias de la sociedad.¹⁴ Desde un concepto de “vicinianza”, la Iglesia de Francisco pretende estar cerca, salir al encuentro con los demás y mantener contacto con un “cuerpo sufriente”, entendido como metáfora que hace alusión a las personas oprimidas, propiciando así una descentralización de la institucionalidad eclesial.¹⁵

Teniendo o no respaldo de la oficialidad eclesial, es importante destacar que los componentes que, desde la vivencia de una religión, se podría decir, vernacular (por la singularidad de elementos que confluyen en lo experimentado en su contexto específico), y los discursos liberadores de estas corrientes teológicas, se han transformado en voces internas dentro de la psique de las mujeres migrantes, que les incentivan su voluntad de resistir a las vicisitudes y, por lo tanto, esto requiere un análisis que trasciende la simple explicación de que todo remite a sus creencias personales, o bien, a sus teologías personales.

Lauren Ila Jones establece que la historia personal, el lenguaje, la cultura popular y su experiencia religiosa son fuerzas trascendentales que permiten a una mujer sobreviviente de un proceso migratorio avanzar hacia un lugar donde puede sentirse en libertad de reflexionar sobre su realidad; reflexiones que son esculpidas por eventos públicos y privados en sus vidas, que están conectados con la religión dominante de sus comunidades originarias.¹⁶

14 “Ernesto Cardenal y Francisco. La iglesia como objeto de análisis poético-teológico”, *Studia Iberystyczne* 17 (el 4 de abril de 2018): 161–76.

15 Artur Sporniak, “El papa a los obispos”, *Tygodnik Powszechny*, 2016.

16 “Women’s theologies, women’s pedagogies: Globalization, education and liberation in Nicaragua”, en *Gender, religion and education in a chaotic postmodern world*, ed. Zehavit Gross, Lynn Davies, y Al-Khansaa Diab (Dordrecht: Springer, 2015), 41–54.

Migración como experiencia de transformación de la fe

A partir, tanto de las causas que llevan a una persona a movilizarse a otro territorio como los procesos de vulnerabilización a los que se enfrenta antes, durante y después de sus procesos migratorios, Jorge Castillo Guerra afirma que la migración puede proyectarse como una transformación de su fe, pues, para muchas personas migrantes latinoamericanas, la migración es una prueba de fe que al mismo tiempo implica un soporte para salvar los obstáculos que se anteponen al proyecto de migración.¹⁷ En ese sentido, para el autor, algunos rituales religiosos previos al viaje funcionan simbólicamente, entre otros elementos, como un resguardo espiritual para afrontar las vicisitudes venidas (como formas para invocar la protección de Dios). En palabras de Castillo Guerra:

Los rituales de emigración y nuevas experiencias acumuladas durante la jornada de migración conducen a una relectura de la fe, de las tradiciones bíblicas y de la propia imagen de Dios. En efecto, los migrantes interpretan su fe como puente que les permite sentir el apoyo de Dios y la cercanía física de su familia y comunidad. Apoyados en ella encuentran sentido para su historia de migración, que hace eco de los relatos bíblicos del éxodo, del destierro a Babilonia, de la huida de la sagrada familia a Egipto, del viacrucis jesuánico –con sus caídas y levantadas–, o de la llegada del pueblo de Israel a la tierra prometida. [...] La experiencia de migración suscita nuevas imágenes de Dios y los migrantes le sienten cerca de sí, como un Dios comigrante, un compañero de viaje; un Dios que se queda cerca y acampa entre ellos; un Dios sin fronteras, con quien se puede seguir hablando en el propio idioma, quien no pregunta por el pasaporte y trata a todos como ciudadanos.¹⁸

De esta forma, para el autor queda claro que, en medio de las transformaciones personales sobre su fe religiosa, se genera con esta una modificación o relectura de la imagen de Jesús o Cristo. Una relectura y reconstrucción de sus creencias religiosas.

17 “Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas”, *Theologica Xaveriana* 63, núm. 176 (diciembre de 2013): 367–401.

18 *Ibid.*, 377.

Por otra parte, Castillo Guerra destaca el papel fundamental de las pastorales o comunidades religiosas en este proceso migratorio, pues muchas de estas implican un canal de apoyo o sostén emocional-espiritual para las personas migrantes desempeñan un papel fundamental al convertirse en un espacio cercano y familiar para las personas migrantes, ofreciendo redes de apoyo que les ayudan a enfrentar sus desafíos y a darle un sentido a su nueva identidad como migrantes. En este espacio religioso, las personas migrantes encuentran un profundo vínculo con su fe, arraigada en su cultura, idioma, emociones, tradiciones y ritos de su lugar de origen. La Iglesia no solo es una comunidad de fe, sino un refugio sociocultural, un lugar que les proporciona consuelo y la posibilidad de conectar con tradiciones similares a las de sus países de origen.¹⁹

Sin embargo, Castillo Guerra señala que todavía falta mucha más conciencia y trabajo pastoral solidario con la situación de movilidad humana en algunas comunidades religiosas. Esto en tanto falta mayor involucramiento en los procesos migratorios o acompañamiento de las personas que se han movilizad o se encuentran en un proceso de movilización. Es decir, el autor destaca una carencia en la preparación teológico-pastoral para acompañar comunidades de fe de flujos migrantes.²⁰

Esperanza valiente y resistencia creativa: intersección en el camino de las mujeres migrantes

La migración como fenómeno experimenta cambios que no solo redefinen radicalmente la geografía humana, sino que también ofrecen ideas para la reflexión teológica sobre la condición humana contemporánea. El cambio en la composición de género o el surgimiento de la denominada *feminización de la migración* es uno de ellos.

19 “Teología de la migración”.

20 Ibid.

Este concepto lo retoma Gemma Tulud Cruz quien establece que, además de la soledad, el aislamiento y la discriminación que marca el proceso, la mayoría de las mujeres migrantes a menudo tienen que enfrentar las causas y los efectos de la migración de género forzadas e incluso indocumentadas y, sin embargo, la vida continúa en medio de su opresión.²¹ Más importante todavía, el hecho de que la lucha sigue viva en medio de situaciones de peligro y muerte. Al respecto, Stuart Hall establece que “La migración es un billete de ida. No hay hogar al cual volver”²²

Ahora bien, sobre el tránsito por el proceso migratorio, Cruz afirma que la migración implica alienación. Tanto de forma literal como en el sentido figurado, la migración se constituye en un viaje fuera de casa. No obstante, para las mujeres migrantes, la migración contemporánea también trae consigo otras complicaciones. Para ellas no solo presagia dificultades y pérdidas, sino que también se convierte en un proceso que conlleva tremendas desgracias. Incluso las mujeres que migran con permiso migratorio enfrentan regularmente experiencias negativas. En general, las mujeres migrantes tienen que desprenderse de su dinero duramente ganado (a veces los ahorros de toda la vida), se ven obligadas a hipotecar o vender propiedades, a pedir prestado grandes cantidades de dinero para pagar el boleto, la tarifa del reclutador (cuando viaja indocumentadas) y también reservar algo de dinero para pasar primeras semanas o meses en el lugar de destino. Además de esto, según Cruz, no tienen más remedio que enfrentarse al hecho que dejarán la familia, lo conocido y las seguridades del lugar de origen, todo ello a cambio de un futuro incierto y una vida en un territorio extraño y, algunas veces, incluso hostil. A pesar de estas dificultades, decenas de miles de mujeres, especialmente mujeres que viven en si-

21 “Faith on the edge: Religion and women in the context of migration”, *Feminist Theology* 15, núm. 1 (el 1 de septiembre de 2006): 9–25.

22 “Minimal Selves”, en *Identity. The real me: Postmodernism and the question of identity*, ed. Lisa Appignenesi, Identity Documents 6 (London: Institute of Contemporary Arts, 1987), 44–46.

tuación de vulnerabilidad social, para escapar de los problemas políticos y económicos de su país.²³

Lo que lo dificulta todavía más este proceso es la realidad de que, para las mujeres migrantes, las fronteras ya no son solo membranas políticas, a través de las cuales se decide cuáles bienes y personas deben pasar y cuáles criterios existen para que se consideren aceptables o inaceptables. En la actualidad, las fronteras se han convertido en una membrana porosa en que las personas corren el riesgo de atravesar en su pugna por cruzar hacia la libertad o hacia la tierra prometida, solo para encontrar trabajos sobrantes y terminar en un territorio de conflicto. Las fronteras se han convertido en lugares donde la gente cruza y a veces permanecen, como suspendidos, esperando el siguiente paso en su viaje de la vida en una realidad que está llena de sufrimiento, pobreza, abandono y desesperación.²⁴

La teóloga cubanoamericana Ada María Isasi-Díaz deja al descubierto la forma en la que experimenta esta desesperación desde su propia trinchera cuando se refiere a esta en las siguientes líneas:

Estoy atrapada entre dos mundos,
 Ninguno de los cuales es completamente mío,
 Ambos que son parcialmente míos.
 Como extranjera en una tierra extraña,
 Heredé un jardín de mi madre, pero es más bien un montón de esquejes.
 Plantas con flores hermosas pero sin raíces: esa es mi herencia.
 Enraizarlos y replantarlos requiere trabajo extra.
 Requiere mucha fe en mí misma.²⁵

En todo caso, las mujeres migrantes creen en sí mismas y en la promesa de un futuro mejor y continúan haciéndolo, a pesar de las escasas probabilidades de prosperar, contra viento y marea. Esto queda en evidencia ante la realidad de incontables mujeres que continúan cruzando fronteras, en la forma en la que se niegan a irse y rendirse y en cómo

23 "Faith on the edge".

24 Ibid.

25 *La Lucha continúe: Mujerista theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004).

continúan tejiendo y alimentando sueños para una vida mejor, especialmente para sus seres queridos.²⁶

Los recorridos valientes y esperanzadores que emprenden tantas mujeres actualmente, en múltiples direcciones y formas, reflejan profundamente la esencia del camino cristiano: un trayecto de constante movimiento, de salidas y regresos, de búsqueda y llegada. La vida cristiana se presenta como un peregrinaje continuo, una experiencia de éxodo que asume la existencia como un proceso en desarrollo. Las mujeres creyentes, al igual que el pueblo de Dios, están llamadas a mantenerse en movimiento, en una búsqueda constante del rostro divino que les guíe por los caminos de desplazamiento y de cambio. Mujeres de la Biblia, como Noemí, Rut y Sara, ejemplifican esta fe que se activa en la partida hacia lo desconocido. Para las migrantes, lo definitivo parece siempre estar más allá, en otro lugar, igual que para el pueblo de Israel en su travesía por el desierto, sostenido por la esperanza de alcanzar un descanso en la tierra prometida. Las mujeres migrantes reviven esta experiencia espiritual al dejar atrás lo conocido con la esperanza puesta en un futuro mejor y sostenidas sobre todo por la fe en el Dios de la vida. Esta travesía, lejos de ser un simple traslado geográfico, se convierte también en una verdadera peregrinación interior, ya que une la búsqueda de sentido con la necesidad de sobrevivir en lo incierto, y transforma el viaje en una manifestación viva de esperanza. Su andar se fortalece con una fe firme, un coraje resiliente y una voluntad creativa que resiste y se reinventa en cada paso. En las mujeres migrantes y en sus experiencias de fe, el peregrinaje cristiano cobra rostro, nombre y dignidad.²⁷

Estos postulados dan una idea sobre cómo las existencias subalternizadas y marginalizadas se pueden transformar en espacios de presencia. Estas reconfiguraciones de *fronteras* en *espacios*, realizadas por mujeres migrantes, presentan una nueva forma de forjar y experimentar la propia identidad. Para ellas, sus rituales dominicales, así como su

26 Cruz, "Faith on the edge".

27 Ibid.

creación y mantenimiento de familias y comunidades transnacionales, les permiten concebir el hogar no como un lugar, sino como un movimiento, una calidad de relación, un estado donde la gente busca ser quienes realmente son y ser cada vez más responsables del mundo.

Frente a las formas omnipresentes y multidimensionales de opresión, sin embargo, la resistencia de las mujeres migrantes suele estar en nombre de la supervivencia. Se convierte en una cuestión de preservar la vida y la integridad del yo, la familia y la comunidad, tanto que la supervivencia se convierte en el más alto valor ético. Aunque esto puede restringirlas y atraparlas en un *modo guerrero*, Cruz señala que hay un elemento escondido en el sobrevivir una vida al límite, en el contexto de la migración que ofrece conocimientos profundos en la condición humana y, en consecuencia, para la reflexión teológica.²⁸

En ese mismo sentido, Delores S. Williams señala que la supervivencia y el deseo profundo por alcanzar una vida más digna están profundamente entrelazadas, y ambas se relacionan con la experiencia de sentir la presencia de Dios durante el trayecto y con la esperanza de encontrar una comunidad que brinde seguridad. Esta conexión se refleja con fuerza entre personas migrantes o descendientes de migrantes, quienes con frecuencia interpretan la salvación no solamente como una liberación espiritual, sino como una posibilidad real de seguir viviendo. Según Williams, en muchas comunidades de América, por ejemplo, esta idea se traduce en lo que se denomina “calidad de vida de supervivencia”, una visión profundamente arraigada en la Biblia. Además de coincidir en varios aspectos con la teología de la liberación, esta perspectiva o imaginario sobre la migración como posibilidad de vida, posee una base sólida en las Escrituras. En efecto, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se pueden encontrar numerosas historias que, junto a la tradición profética y de liberación, legitiman una tradición espiritual de supervivencia.²⁹

28 Ibid.

29 Delores S. Williams, *Sisters in the wilderness: The challenge of womanist God-Talk* (New York, USA: Orbis Books, 1993).

Por otra parte, Isasi-Díaz señala que la lucha por supervivencia de las mujeres migrantes es un factor crítico que requiere una óptica desde la teología de la liberación de la mujer. Ella postula que la supervivencia no se trata solo de mantenerse con vida, sino también de ser agentes de sus propias historias o destinos.³⁰ Además, aboga por una hermenéutica de la supervivencia en la evaluación de la cultura desde dentro y comparte la posición de Williams de que la lucha por la supervivencia es en última instancia relacional, es decir, que está vinculada íntegramente con la supervivencia de la comunidad. En ese sentido Isasi-Díaz sostiene que sobrevivir es *ser o ser completamente*. Para ella la vida es la lucha o *luchar es vivir*.³¹

Por su parte, según la percepción de Williams, para las mujeres migrantes, la religión está presente con mucha fuerza en su experiencia migratoria. Lejos de debilitarse, el imaginario religioso tiene mucha influencia en las mujeres migrantes y, asimismo, se fortalece y se transforma en estos contextos de migración. Esto ocurre así, porque se constituye en un recurso fundamental para la afirmación de la identidad, especialmente de la identidad étnica, y por esa razón en algunos estudios sobre el fenómeno de la migración moderna se habla constantemente de “etnoreligión”. En este contexto migratorio y desde la perspectiva de la etnoreligión, las mujeres migrantes son consideradas como las principales transmisoras de la fe. Esta es una función que históricamente se les ha atribuido y que permanece vigente. En este sentido, Williams afirma que, en ciertos contextos, las comunidades religiosas lideradas por mujeres migrantes pueden incluso generar mejoras significativas en su situación. Así, la religión no solo ofrece consuelo espiritual, sino que se convierte en una verdadera estrategia de resistencia y adaptación ante las pérdidas y fracturas que conlleva la experiencia migratoria. Para muchas mujeres, este vínculo religioso se constituye en una fuente de fortaleza y reconstrucción de sus vidas.³²

30 *La Lucha continúes*.

31 *Ibid.*

32 *Sisters in the wilderness*.

De esta manera, entonces, es posible vislumbrar como un enfoque pastoral de naturaleza feminista puede insertar en el imaginario cristiano de las mujeres migrantes la posibilidad de vivenciar la fe desde una perspectiva crítica, comprometida con una realidad latente y cercana, un reino de los cielos a ser construido en el aquí y en el ahora, no después de la muerte, y una reivindicación de los “pequeños” del Evangelio, por ende, el compromiso con las luchas sociales y la defensa de los derechos son pugnas políticas fundamentadas desde la profesión de la fe.

Parte de esta liberación implicará, entonces, romper con las culpas asignadas tradicionalmente a las mujeres que migran, y transitar hacia la reivindicación de su derecho a migrar y a tener un contexto de acogida digno, donde puedan desarrollar sus capacidades en libertad y donde puedan construir comunidades. En otras palabras, la liberación debe estar orientada hacia la justicia social como una parte digna e integral de la cotidianidad de las mujeres migrantes.

Hacia una pastoral feminista de las migraciones

Jones afirma que las mujeres migrantes nicaragüenses deberían poder ser capaces de separarse de la idea de haber escapado “cobardemente” de la lucha que implica recuperar la soberanía de su pueblo y, más bien, deberían ensalzar la importancia de su contribución personal a un proyecto meramente histórico, concepto que describe el esfuerzo colectivo de un pueblo por asegurar la mejor calidad de vida al mayor número de personas posible.³³ Este es un concepto que refleja una necesidad material y concreta, donde la consecución de un proyecto individual y comunitario de vida apunta a la justicia social, donde las personas que sufren hambre tengan alimentos para comer, donde las personas sedientas puedan calmar su sed, donde las personas sin hogar sean acogidas y abrigadas, donde las personas enfermas y las que están privadas de la libertad tengan quien las visite y quien las pueda

33 “Women’s Theologies, women’s pedagogies”.

consolar.³⁴ Isasi-Díaz también hace especial hincapié en la importancia de la contribución de estas mujeres, sobrevivientes de procesos de readaptación cultural alejadas de sus únicos arraigos, a la construcción de una teología de lo cotidiano.³⁵

El hecho de que las contribuciones de las mujeres desde su lugar como migrantes a la lucha por los derechos humanos de un pueblo entero parezcan menos articuladas y más “espontáneas”, surgidas de sus vidas cotidianas, no implica que su acción sea menos importante o restringida.³⁶ Lo que esto realmente significa, es que el tipo de acción a la que las mujeres se comprometen no se restringe a las normas tradicionales de la política, sino que intenta brindar nuevos significados a la manera de hacer política.³⁷ En ese sentido, la centralidad de la cotidianidad de los movimientos sociales conformados por mujeres es difícil de percibir porque, en el autoentendimiento de los pueblos, la vida cotidiana es reducida a un papel secundario, inclusive en las convenciones tradicionales de las ciencias sociales.³⁸

El haber migrado constituye en estas mujeres el mejor medio para permitirse ser parte de la construcción de un proyecto histórico, en primer lugar, por la forma en que esto posibilita la satisfacción de sus necesidades primarias y, posteriormente, el mantenimiento de sus familias mediante el envío del capital obtenido por medio del trabajo, siendo las posibilidades de obtener un empleo otro elemento del cual su contexto original adolece. Sin embargo, más allá de la dimensión económica, es esencial considerar el enfoque pastoral en este proceso migratorio. Una pastoral solidaria y feminista puede ser clave para acompañar a estas mujeres en su caminar, reconociendo su dignidad, fortaleza y capacidad de agencia.

34 Isasi-Díaz, *La Lucha Continues*.

35 *Ibid.*, 162.

36 Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, *The making of social movements in Latin America: Identity, strategy, and democracy* (Milton Park, UK: Routledge, 1992), 70.

37 Elizabeth Jelin, ed., *Women and social change in Latin America*, trad. Ann Zammit y Marilyn Thomson (Switzerland: United Nations Research Institute for Social Development, 1990), 204.

38 Escobar y Alvarez, *The making of social movements in Latin America*, 70.

¿Qué significa, entonces, desarrollar una pastoral feminista de las migraciones? Imbricar la perspectiva feminista en el acompañamiento pastoral implica analizar la religión desde una óptica de género que promueva la autonomía de las mujeres, especialmente dentro de un paradigma religioso históricamente misógino y restrictivo.

La vivencia de la religión, como proceso individual, es clave en la construcción del carácter y en los procesos personales. Por ello, es esencial reconocer cómo el acompañamiento pastoral puede favorecer la vivencia de la fe como un factor de resiliencia, facilitando el empoderamiento espiritual, personal y de género de las mujeres. Esto implica revalorizar la religión de manera que promueva una experiencia cristiana más armoniosa, que respete sus libertades individuales y derechos humanos, evitando culpas revictimizantes y miedos sobrenaturales. Es igualmente fundamental identificar los discursos perjudiciales que surgen de la vivencia religiosa, los cuales pueden obstaculizar el desarrollo integral de las mujeres, para redirigirlos hacia prácticas espirituales revitalizadoras y liberadoras.

Un enfoque pastoral con perspectiva feminista, nutrida por el enfoque teológico que analiza los proyectos migratorios, puede ofrecer posibilidades para formular nuevas propuestas en que las mujeres migrantes dejen de ser sujetos pasivos de la gracia y el acompañamiento de su idea de Dios, y puedan esculpirse a sí mismas como dignas arquitectas de sus proyectos de vida que, con gran valentía, acuerpan y reivindican su derecho a la esperanza.

Mas allá de solamente identificar paralelismos entre sus historias y las de los textos bíblicos, o de ofrecer espacios reducidos en las comunidades de fe, una pastoral con este enfoque puede brindar a las mujeres migrantes pautas críticas para ser también productoras de su praxis personal, capaces de revalidar las normas y los métodos de la teología a la luz de la crítica de las tradiciones biblio-eclésiásticas, reconstruyendo desde su digna trinchera la teología, recreando y revisando categorías teológicas y usando como referente sus experiencias de opresión sus pugnas de libertad como articuladoras del saber.

En el acompañamiento de una pastoral con perspectiva feminista y que observe el camino trazado por la teología de las migraciones, es donde podemos vincular su importancia en la resignificación de los esfuerzos culturales e ideológicos que perviven en las luchas contra las tiranías opresoras, tendiendo de esta forma los vínculos fundamentales entre la organización social y articulación de esfuerzos comunitarios con los esfuerzos de las mujeres por garantizar su derecho a la supervivencia y la de sus familias.³⁹ Es allí, entonces, donde radica la función sostenedora y reivindicadora de una pastoral feminista y de las migraciones. Pero su función no concluye únicamente en el momento de la acogida al nuevo contexto de asentamiento. Una vez alcanzada, en alguna escala, la estabilidad buscada por el proceso migratorio, el aporte hacia el proyecto histórico de liberación de su pueblo se visibiliza en medio de las complejidades que perviven en la manera en que las mujeres deben desenvolverse en el sistema capitalista para asegurar su supervivencia.

Jones se posiciona al respecto de las características liberadoras existentes en la construcción de lo religioso en las mujeres migrantes, destacando el rol que estos procesos han jugado en el autoreconocimiento de su conexión con su idea de Dios, permitiéndoles un desarrollo holístico. Pero Jones hace especial hincapié en la capacidad de estas mujeres de descubrir por sí mismas estas habilidades solamente ante la faz de la desazón y las circunstancias retadoras que acompañan las vicisitudes propias de ser expulsadas de su contexto originario y tener que readaptarse a otra cultura sin ninguna posibilidad de vincularse con su arraigo principal.⁴⁰

Continuar encontrándose con su idea de Dios en medio de la soledad propia de sus circunstancias es posible gracias al fomento de los discursos teológicos recibidos en su contexto de partida y, al verse en la posibilidad de volver a reunirse en comunidad ante la profesión de la fe, el acompañamiento de una pastoral con un enfoque feminista de las

39 Nancy Saporta Sternbach et al., "Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo", *Signs* 17, núm. 2 (1992): 393-434.

40 "Women's theologies, women's pedagogies".

migraciones posibilita en ellas una pedagogía de lo cotidiano, reflejada en el encuentro con otras mujeres que han vivido situaciones similares, donde lo emocional, psicológico y espiritual se entrelazan y cobran un sentido ontológico que les permite comprender y anteponerse a las dificultades que implica todo el proceso migratorio. Para Jones el encuentro entre mujeres migrantes transado por la profesión de la fe les permite retornar, de alguna manera, a las comunidades de las que se han debido alejar, encontrando, por medio de sus creencias, prácticas y rituales religiosos, un punto en común que les permite crear vínculos sororarios que les fortalecen de cara a las adversidades.⁴¹

Este encuentro, que ocupa un lugar central en los procesos personales de las mujeres migrantes, puede ser ofrecido desde un acompañamiento pastoral que, similar a la configuración de un arribo hacia una tierra prometida, les ofrezca el renacimiento de un espacio de pertenencia, les ayude a mitigar el dolor del desarraigo y la lejanía de su entorno natal, y les otorgue una nueva identidad redentora que posee su correlato de creatividad y resistencia, ensalzando su capacidad de crear nuevas esferas para el florecimiento, no solo individual sino también colectivo, alimentada desde el aspecto mítico que brinda la adscripción a una familia de creencias y reivindicaciones de corte espiritual.

Reflexiones finales

El adagio popular que reza “no se es profeta en su propia tierra” quizás guarde algo de sentido para lo que la experiencia migratoria de estas mujeres ha suscitado en sus cotidianidades. Sin embargo, es un hecho destacable que la configuración de sus teologías individuales de cara a las circunstancias vividas, así como el encuentro que ha posibilitado su búsqueda por continuar cumpliendo con las expectativas de su idea de Dios, tanto dentro de la lucha por sus derechos como creyentes fervorosas de la revelación del Evangelio, les ha permitido encontrar en ellas mismas y otras mujeres que han vivido situaciones similares lo

41 Ibid.

que Jones establece como una redefinición del concepto de “profecía”, basado en sus experiencias, que apunta hacia un entendimiento de lo profético como algo que no necesariamente es dado por una fuente externa y remota, sino que también puede provenir de la comprensión y el acompañamiento entre mujeres compatriotas, compañeras, sobrevivientes de los mismos dolores y creyentes en las mismas utopías.⁴²

El enfoque pastoral que se posiciona sobre el fenómeno migratorio se debe interesar por la manera en que se dilucida el entendimiento sobre la cuestión espiritual y religiosa en los procesos personales que suscita que una persona o comunidad se vea orillada a salir de su contexto original, y para ello, necesita nutrirse de una postura feminista que transversalice, en cada aspecto individual, el cómo la experiencia de género de quien migra dinamiza o incluso volatiliza la conformación y el tránsito de su proyecto migratorio.

Los desplazamientos humanos son situaciones transversalizadas por vicisitudes de múltiple índole, hechos que despiertan en la vivencia dinámica de la profesión de la fe, la utilización de la idea de Dios como un recurso de resiliencia, la comprensión global de las dificultades del camino como una oportunidad para hacer uso de la fortaleza otorgada por Dios, y la semilla de la nueva vida en armonía que les espera por delante, por cuanto reverbera en sus historias de vida el mismo eco que se encuentra en las historias bíblicas relacionadas con situaciones como las que están viviendo, en donde las comunidades dan recuento del protagonismo de Dios en lo que fue la prolongación de su proceso migratorio y las recompensas que les esperaron al concluir su tránsito hacia la “tierra prometida”.

Analizar el quehacer pastoral dentro del fenómeno de las migraciones es un hecho que está íntimamente ligado con la historia de vida de las personas y la identificación puntual de la intervención divina en diferentes momentos de esta, como hecho que les ayuda a sentirse en capacidad de volver a enfrentar obstáculos y contratiempos en pos de lograr el objetivo final de su proyecto migratorio. Ante esto, vincularla

42 Ibid.

con un posicionamiento político feminista le permite ir más allá en su praxis, reivindicando a la mujer migrante latinoamericana como espacio infinito de verdades, saberes, sentires y pensares, ejemplar ante la humanidad por la forma en que, además de sus enseres de viaje, cargan consigo la voz de la libertad, que nunca cesa en su cantar, y la resiliencia incólume de quien, con indiscutible valentía, se permite florecer en tierra infértil.

Al final, la necesidad de migrar se vincula con la misma necesidad que nos lleva a buscar asirnos a una religión, pues ambas nociones tienen la capacidad de solventar una necesidad y de calmar la inquietud del espíritu ante nuestra correlación entre el medio visible y el no visible, la profunda raíz de lo cotidiano, que difícilmente se puede borrar del inconsciente colectivo; esta idea eterna y persistente de justicia autóctona, y por supuesto, las siempre perdurables utopías; las de aquellas formidables mujeres quienes no han perdido el contacto con su ser social y espiritual, y que saben, por herencia ancestral, que el ser humano solo prevalecerá al entenderse como el tejido cósmico del cual todas las personas somos apenas una fibra.

Bibliografía

- Ammerman, Nancy T. “Finding religion in everyday life”. *Sociology of Religion* 75, núm. 2 (el 1 de junio de 2014): 189–207. <https://doi.org/10.1093/socrel/sru013>.
- Bourdieu, Pierre. “Génesis y estructura del campo religioso”. *Revue Française de Sociologie* XII (1971): 1–37.
- Castillo Guerra, Jorge. “Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas”. *Theologica Xaveriana* 63, núm. 176 (diciembre de 2013): 367–401. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9291>.
- Cruz, Gemma Tulud. “Faith on the edge: Religion and women in the context of migration”. *Feminist Theology* 15, núm. 1 (el 1 de septiembre de 2006): 9–25. <https://doi.org/10.1177/0966735006068847>.

- Drozdowicz, Maksymilian. “Ernesto Cardenal y Francisco. La iglesia como objeto de análisis poético-teológico”. *Studia Iberystyczne* 17 (el 4 de abril de 2018): 161–76. <https://doi.org/10.12797/SI.17.2018.17.11>.
- Escobar, Arturo, y Sonia E. Alvarez. *The making of social movements in Latin America: Identity, strategy, and democracy*. Milton Park, UK: Routledge, 1992.
- Hall, Stuart. “Minimal Selves”. En *Identity. The real me: Postmodernism and the question of identity*, editado por Lisa Appignenesi, 44–46. Identity Documents 6. London: Institute of Contemporary Arts, 1987.
- Isasi-Díaz, Ada María. *La lucha continues: Mujerista theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004.
- Jelin, Elizabeth, ed. *Women and social change in Latin America*. Traducido por Ann Zammit y Marilyn Thomson. Switzerland: United Nations Research Institute for Social Development, 1990.
- Jones, Lauren Ila. “Women’s theologies, women’s pedagogies: Globalization, education and liberation in Nicaragua”. En *Gender, Religion and Education in a Chaotic Postmodern World*, editado por Zehavit Gross, Lynn Davies, y Al-Khansaa Diab, 41–54. Dordrecht: Springer, 2015.
- Lancaster, Roger N. *Thanks to God and the Revolution: Popular religion and class consciousness in the new Nicaragua*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Orsi, Robert A. “Is the study of lived religion irrelevant to the world we live in? Special Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study of Religion, Salt Lake City, November 2, 2002”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, núm. 2 (2003): 169–74. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00170>.
- Primiano, Leonard Norman. “Vernacular religion and the search for method in religious folklore”. *Western Folklore* 54, núm. 1 (1995): 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>.
- Sporniak, Artur. “El papa a los obispos”. *Tygodnik Powszechny*, 2016.
- Sternbach, Nancy Saporta, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk, y Sonia E. Alvarez. “Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo”. *Signs* 17, núm. 2 (1992): 393–434.
- Williams, Delores S. *Sisters in the wilderness: The challenge of womanist God-Talk*. New York, USA: Orbis Books, 1993.