

NIDIA FUENTES MENJIVAR*

fuentesmenjivar1990@gmail.com

LO DIVINO DESDE EL MARGEN

Resignificación de la fe en mujeres hispanas inmigrantes en
una cultura hostil estadounidense

THE DIVINE FROM THE MARGIN

Resignification of faith in Hispanic immigrant women in a
hostile U.S. culture



Artículo aprobado el 25 de septiembre de 2025

Artículo recibido el 06 de agosto de 2025

* Católica salvadoreña, viviendo en los Estados Unidos, donde está comprometida con la pastoral de mujeres migrantes. Con estudios de licenciatura en Teología en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Actualmente está estudiando una *Maestría en Estudios Socio-religiosos, géneros y diversidades* en el programa de posgrado realizado conjuntamente por la Universidad Nacional Costa Rica (UNA) y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).

NIDIA FUENTES MENJIVAR

Lo divino desde el margen

Resignificación de la fe en mujeres hispanas inmigrantes
en una cultura hostil estadounidense

Resumen

Este ensayo aborda la compleja realidad de las mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos, explorando cómo la exclusión, el desarraigo, la discriminación y el racismo actúan como catalizadores para una profunda resignificación de su espiritualidad. Lejos de adherirse a estructuras e imaginarios religiosos patriarcales impuestos, estas mujeres están reinterpretando lo sagrado desde sus cuerpos, sus experiencias migratorias y sus luchas cotidianas por la supervivencia y la dignidad. La fe, para ellas, se convierte en un acto radical de agencia y resistencia. Adoptando una perspectiva crítica y decolonial, el ensayo examina cómo esta espiritualidad encarnada funciona como una poderosa fuente de sanación ante el trauma de la migración y la hostilidad cultural. Esta teología viva no solo ofrece un consuelo individual, sino que también crea espacios colectivos de empoderamiento. Al redefinir su relación con lo divino, estas mujeres desafían simultáneamente los cánones religiosos conservadores que buscan controlarlas y los discursos sociopolíticos de la cultura estadounidense que intentan silenciarlas y marginalizarlas. El ensayo propone una reflexión alternativa para comprender la compleja y poderosa intersección entre fe, género y migración en la experiencia hispana.

Palabras clave: espiritualidad, mujeres inmigrantes, decolonialidad, resistencia, fe encarnada.

NIDIA FUENTES MENJIVAR

The divine from the margin

Resignification of faith in Hispanic immigrant women in a hostile U.S. culture

Summary

This essay addresses the complex reality of Hispanic immigrant women in the United States, exploring how exclusion, uprooting, discrimination, and racism act as catalysts for a profound reinterpretation of their spirituality. Far from adhering to imposed patriarchal religious structures and imaginaries, these women are reinterpreting the sacred from their bodies, their migratory experiences, and their daily struggles for survival and dignity. For them, faith becomes a radical act of agency and resistance. Adopting a critical and decolonial perspective, the essay examines how this embodied spirituality functions as a powerful source of healing in the face of the trauma of migration and cultural hostility. This living theology not only offers individual comfort, but also creates collective spaces of empowerment. By redefining their relationship with the divine, these women simultaneously challenge the conservative religious canons that seek to control them and the sociopolitical discourses of American culture that attempt to silence and marginalize them. The essay proposes an alternative reflection for understanding the complex and powerful intersection between faith, gender, and migration in the Hispanic experience.

Keywords: spirituality, immigrant women, decoloniality, resistance, embodied faith.

Lo divino desde el margen

Resignificación de la fe en mujeres hispanas inmigrantes
en una cultura hostil estadounidense

La pertinencia de este análisis se encuentra en la necesidad de reinterpretar la participación actual en la formación pastoral y en el liderazgo eclesial de las mujeres inmigrantes católicas de los Estados Unidos. En un curso reciente sobre el *Pensamiento Social de la Iglesia Católica*, dirigido a líderes y lideresas comunitarias con un total de 34 participantes, se observó una notoria desproporción de género: solo cuatro hombres frente a 30 mujeres. Este dato empírico subraya y confirma la relevancia pastoral, teológica y sociológica de la mujer hispana inmigrante como eje central en la vivencia y transmisión intergeneracional de la fe.

Ahora bien, en el contexto migratorio actual de los Estados Unidos, estas mujeres se sitúan en una coyuntura crítica, marcada por la desigualdad estructural, la discriminación interseccional y el choque cultural. En este escenario de vulnerabilidad, la experiencia de fe no se disuelve, sino que se dinamiza y transforma. El presente ensayo aborda la resignificación de lo divino que emerge desde los márgenes, demostrando que estas mujeres, lejos de ser receptoras pasivas de una espiritualidad impuesta, construyen activamente su relación con lo sagrado.

A través reflexionar sobre sus historias de vida, marcadas por el exilio, la maternidad, la precariedad y la esperanza, se revela una espiritualidad encarnada que opera como crítica y a la vez desafía tanto a las estructuras patriarcales de las instituciones eclesiales como a los discursos políticos y sociales que buscan su invisibilización.

El desarrollo del presente análisis se articula en tres momentos, los cuales se han adoptado de la metodología teológico-pastoral conocida como *ver*, *juzgar* y *actuar*. En el primer momento (*ver*), se describe, desde la perspectiva de los márgenes, la realidad socioeclesial de las mujeres hispanas migrantes en Estados Unidos. La exposición se enfocará en el análisis de tres testimonios narrativos que serán presentados en sus propias palabras, sirviendo de base empírica para el análisis subsiguiente.

En el segundo momento (*juzgar*), se hace un análisis hermenéutico orientado a la resignificación teológica y la resistencia que reflejan las historias de vida de las mujeres migrantes hispanas en Estados Unidos. Esta sección constituye el núcleo analítico y se divide en tres apartados interconectados, cada uno tomando como referencia una historia de vida. El primer apartado aborda la *espiritualidad encarnada como acto de resistencia*. Aquí se argumenta que la resignificación de la fe no es un proceso abstracto, sino que se ancla en la corporalidad, la lengua y las experiencias cotidianas de las mujeres. Este anclaje se convierte en un tríptico de resistencia, sanación y agencia frente a la opresión. El segundo apartado se refiere al *fortalecimiento de la fe en el trauma, la sobrevivencia y la resiliencia*. A partir del segundo testimonio, se explora el trauma generado en el proceso de tránsito migratorio y la llegada al nuevo contexto. Se examina cómo la fe, lejos de ser un paliativo pasivo, se constituye en una fuente de valor y empoderamiento que permite la superación activa de las dificultades. En el tercer apartado, se interpreta la *producción simbólica de lo sagrado* desde la experiencia de mujeres migrantes. Aquí se analiza cómo la producción simbólica de lo divino en la experiencia migrante femenina desvela que lo sagrado no es estático ni exclusivo de las instituciones religiosas. Se evidenciará

que las mujeres redefinen lo divino desde su cotidianidad, sus luchas y la afirmación de su corporalidad.

Finalmente, en el tercer momento (*actuar*), a modo de conclusión práctica, proponen algunos criterios pastorales para elaborar una teología desde el margen. Se trata de presentar estrategias pastorales que, a través de acciones concretas, permitan articular nuevas formas de nombrar, vivir y experimentar lo divino. En todo caso, se busca que estas estrategias prácticas sean coherentes con la teología emergente de las mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos.

Mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos (*ver*)

Las mujeres latinas han desempeñado un rol fundamental en la historia social de los Estados Unidos, caracterizándose por su resiliencia y su profundo compromiso con la familia, la comunidad y la fe. Sin embargo, a pesar de este legado, enfrenta hoy una compleja red de desafíos que limitan su desarrollo pleno, incluyendo el acceso restringido a espacios académicos y profesionales, la discriminación interseccional por razón de género y cultura, y la ausencia de entornos seguros que permitan la expresión completa de su identidad.

En el panorama migratorio actual de los Estados Unidos —país receptor de millones de personas en busca de mejores oportunidades de vida—, las latinas constituyen un grupo demográfico de gran relevancia. Según datos recientes, la población hispana asciende a 65 millones de personas, y las mujeres inmigrantes, con más de 23 millones, representan el 17% de la población femenina nacional.¹ Es importante destacar que más de la mitad de ellas han adquirido ya la ciudadanía estadounidense.² Su contribución es crucial para la fuerza laboral, particularmente en el sector servicios (como el cuidado personal, salones

1 Cf. US Census Bureau, “Nuevas estimaciones resaltan las diferencias de crecimiento entre las poblaciones hispana y no hispana de los Estados Unidos”, Información Estadística, Government, *Census.gov*, el 27 de junio de 2024.

2 Cf. Acceso Latino, “Derechos de las mujeres inmigrantes en Estados Unidos”, *Acceso Latino - Fundación Carlos Slim*, el 24 de octubre de 2023/.

de belleza y servicio doméstico), si bien demuestran una creciente capacidad de liderazgo en el emprendimiento. A pesar de su dinamismo económico, persisten las barreras financieras; por ejemplo, el 17% reporta dificultades para obtener créditos, un porcentaje significativamente superior al de mujeres blancas, hombres latinos y hombres blancos.³

Asimismo, las recientes políticas migratorias han exacerbado un ambiente de vulnerabilidad sistémica e infundido miedo, lo que ha conducido a que muchas mujeres se vean obligadas a replegarse en sus hogares o a suspender sus actividades económicas, buscando proteger a sus familias. Estas condiciones no solo vulneran su estabilidad económica, sino que socavan su seguridad personal y comunitaria.⁴

Mujeres hispanas inmigrantes en perspectiva de género

La experiencia migratoria en Estados Unidos se halla particularmente marcada por el factor de género en el caso de las mujeres latinas, dada su conexión mayoritaria con la inmigración reciente.⁵ Históricamente, se ha documentado la migración de mujeres solas desde países como México con el objetivo de trabajar por un tiempo en los Estados Unidos, para generar remesas, las cuales sirven para apoyar a sus familiares en su país de origen. No obstante, la tendencia actual muestra un cambio hacia la migración familiar, con el objetivo de establecer residencia permanente en el país, un patrón observado en latinas de diversas nacionalidades (mexicanas, puertorriqueñas, guatemaltecas, salvadoreñas, nicaragüenses, etc.).

3 Cf. Jasmine Tucker y Sarah Javaid, “Women Gain 83% of Jobs While 170,000 Women Leave Labor Force in June”, *National Women’s Law Center*, el 8 de julio de 2022.

4 Cf. Gonzalo Zegarra y Krecyté Villarreal, “Ser mujer e inmigrante en la fuerza laboral de EE.UU. se ha convertido en un doble riesgo”, *Noticias de Estados Unidos, CNN*, el 1 de julio de 2025.

5 Cf. Luis Noe-Bustamante, “Latinos Worry More than Other U.S. Adults about Deportations”, *Pew Research Center*, el 30 de abril de 2025.

Para las mujeres latinas, es fundamental preservar sus raíces culturales, a través del idioma, la gastronomía y las tradiciones religiosas. Esta conexión con su herencia cultural es una fuente de orgullo y un anclaje identitario esencial en un contexto extranjero, con un idioma, una gastronomía y tradiciones totalmente diferentes. Sin embargo, esta realidad identitaria de las mujeres inmigrantes se cruza con las presiones culturales y la discriminación de género inherentes tanto a la sociedad de acogida como a su propia cultura de origen.

Es así, como la mayoría de las mujeres latinas experimentan una fragmentación identitaria derivada de la tensión entre sus roles: la participación en la fuerza laboral, las responsabilidades familiares no negociables (cuidado del hogar, hijos, hijas, educación) y la fuerte influencia de la cultura tradicional hispana, que históricamente ha cargado sobre la mujer el peso del rol de cuidadora. El desafío cotidiano radica en la búsqueda de un equilibrio dinámico ante esta triada de exigencias. En este contexto, diversas investigaciones confirman estas presiones normativas de género que recaen sobre las mujeres inmigrantes de América Latina y el Caribe:

Las investigaciones muestran que alrededor del 63% de las latinas enfrentan con frecuencia presiones familiares o laborales, y casi 7 de cada 10 sienten la necesidad de realizar tareas domésticas. Además, el 62% siente presión para mantener su apariencia y el 56% se siente presionada para casarse y tener hijos.⁶

Una investigación de 2024, realizada por el *Pew Research Center* indica que, sobre todo mujeres hispanas nacidas en Estados Unidos y que crecen en la intersección de valores culturales tradicionales latinoamericanos y de la cultura estadounidense, experimentan un dilema cultural. El arraigo a la cultura de los padres a menudo implica la presión, tanto familiar como eclesial, de anteponer las necesidades ajenas a las propias, y de adherirse a las características de un imaginario religioso que se puede denominar como *marianismo* (pasividad, subordinación, castidad y virtud). Esta presión se extiende incluso al ámbito educativo,

⁶ Latino Observatory, “Las mujeres latinas enfrentan presiones culturales y de género en EE.UU., según investigación”, *Latino Observatory*, el 20 de mayo de 2024.

donde muchas jóvenes se ven obligadas a interrumpir estudios superiores para asumir el cuidado de familiares mayores. Simultáneamente, enfrentan la presión social de alcanzar el éxito por mérito propio en sus estudios o en sus carreras profesionales.⁷ Estas dinámicas, que se reproducen en la cultura hispana, son igualmente observables dentro de la comunidad eclesial católica de los Estados Unidos.

El camino de las mujeres latinas inmigrantes en Estados Unidos está, por tanto, marcado por el desarraigo, la discriminación y la constante tensión entre la asimilación cultural y la preservación identitaria. Según el Latino Observatory, casi la mitad de las mujeres inmigrantes hispanas perciben el sexismo como un problema en ámbitos como el trabajo o el entretenimiento, a diferencia de sus pares masculinos.⁸ Sin embargo, pese a las barreras lingüísticas y socioeconómicas, muchas de ellas logran la superación personal a través del emprendimiento y el liderazgo, empoderando de esta forma a las nuevas generaciones. Su espiritualidad, en este contexto, emerge como un espacio de refugio y resistencia activa frente a las estructuras sociales y eclesiásticas que sistemáticamente invisibilizan sus voces.

Tres historias de mujeres migrantes

Aunque la condición de inmigrante sitúa a estas mujeres en una situación de vulnerabilidad social inherente, la experiencia demuestra que la adversidad no implica la anulación de la esperanza. A continuación, se presentan tres historias de vida —los testimonios de Jeny, María y Majo—, los cuales ilustran la solidez de su fe y su compromiso con la solidaridad comunitaria. Sus palabras nos permiten acceder a una comprensión profunda y experiencial de lo divino que las impulsa a la acción social.

7 Cf. Luis Noe-Bustamante et al., “A Majority of Latinas Feel Pressure to Support Their Families or to Succeed at Work. Expectations to Excel at Work and to Do Housework, Be Beautiful and Start a Family Are Top Pressures”, *Pew Research Center*, el 14 de mayo de 2024.

8 Cf. “Las mujeres latinas enfrentan presiones culturales y de género en EE.UU.”

Mi nombre es Jeny

Soy originaria del estado de Puebla, llegué a los Estados Unidos a la edad de 23 años, a un lugar totalmente diferente, diferente idioma, cultura, educación, con muchos sueños y con muchos deseos de salir adelante; pero Dios tenía planes diferentes, en medio de tantos obstáculos de los cuales me enfrento día a día, entré en momentos de tristeza y desconfianza de creer que realmente eso ¡había sido lo correcto!, lo único que me conformaba era que estaba con mi esposo el amor de mi vida y que todo se iba a mejorar y con el pasar de los años vino mi primera hija y eso me dio más fuerza para salir adelante, pero el camino seguía siendo muy complicado, sin embargo me llenaba de fuerza por mi hija, para ser una buena madre y esposa con la esperanza de mejorar.

A los tres años llegó la segunda niña ¡hermosa!, pero la situación en el lugar a donde estábamos no mejoraba y se presentó una oportunidad de movernos para el estado de Washington, y nos fuimos estableciendo poco a poco. También difícil porque al no conocer a nadie era aún más difícil. Crecieron mis hijas, y era complicado por el idioma inglés que no manejaba bien, pero aun así por la gracia de Dios aquí tuvimos más oportunidades de salir adelante. El acuerdo entre mi esposo y yo fue, que íbamos a pasar carencias, pero yo iba a cuidar de mis hijas y que él iba a trabajar duro.

Fueron momentos muy hermosos y al mismo tiempo dolorosos porque no alcanzaba para los gastos, cuando mi hija la mayor cumplió 7 años ella quiso hacer su primera comunión y ese fue el comienzo del cual El Señor nos empezó a llamar al servicio era confuso pero Él nos fue mostrando el camino que Él ya tenía marcado para nosotros, pero en esos momentos no lo podía ver porque me ocupaba de lo mal que lo pasábamos que no me daba cuenta que El Señor siempre estuvo cuidándonos, protegiéndonos y que en ningún momento estuvimos solos, nos

fuimos acercando más y más a la iglesia y así fue como empezamos a ser voluntarios en nuestra parroquia hasta el día de hoy, es un poco complicado para mi reconocer mis virtudes porque no soy muy de reconocermé a mí misma, pero creo que una es la paciencia, perseverancia, aprender a escuchar, dar consejo, ayudar al que necesita, y creo que al correr de los años he aprendido a confiar mucho más en Dios.

Soy María

Nací en un pequeño pueblo de Jalisco, en lo alto de una colina rodeada de ríos, árboles frutales y una naturaleza que parecía hablar. Éramos 13 hermanos y crecimos en medio de tradiciones antiguas: el nixtamal, los caballos al amanecer, el campo, el gallinero... una vida sencilla, pero llena de amor, trabajo y fe. Recuerdo correr por las mañanas a la cocina, donde mi madre ya tenía listo el desayuno. Yo agarraba mi vaso con chocolate y café y corría al corral, donde mi padre ordeñaba la vaca. Me llenaba el vaso de leche espumosa, me lo bebía de un solo trago y me quedaba con bigote de espuma. Él reía. Era una época tan inocente, donde todos aportan sin quejarse, con unidad y esperanza. Pero un día todo cambió. Mi padre emigró a Estados Unidos y con él se fueron los sueños de mi madre y las ilusiones de mis hermanas. Pasaron dos años sin noticias. Mientras tanto, mi madre trabajaba lavando ropa ajena y mis hermanas limpiaban casas a cambio de comida. Yo apenas tenía cuatro años, no sabía expresar mi tristeza, pero sentía que todo era gris a mi alrededor.

Después, mi madre también decidió irse, confiando solo en Dios. Se llevó a tres de mis hermanas y dejó a las demás al cuidado de una de 14 años. Me quedé sola muchas veces, hasta que doña Irene, una vecina, me abrió sus brazos y me dio cariño como una madre. Pasaron dos largos años y finalmente mi madre mandó traer a dos más de mis hermanas y a mí. Recuerdo

que era diciembre, las luces navideñas brillaban, y una señora nos recogió en la central camionera de Tijuana. Nos pidió que durmieramos, porque si no, no veríamos a nuestra madre. Cerré los ojos con miedo, y cuando los abrí, allí estaba esa voz que tanto había extrañado; era mi madre, nos abrazamos como si quisiéramos fundir los años perdidos. Vivíamos en un apartamento pequeño, todos apretados. Yo dormía en una tina de baño, cabía perfectamente. Mi madre trabajaba en una fábrica planchando ropa, hacía lo mismo que en el pueblo, pero ahora ganaba en dólares. A los pocos meses llegaron mis otras hermanas. Éramos nueve, más un primo con su novia que dormían bajo la mesa. Aun así, nunca faltó comida. Mi madre siempre decía: “tienes que compartir tu plato con quien llega a tu casa”. Y así fue: comida para todos, aunque no sabíamos cómo. Dios multiplica lo poco.

Con el tiempo, mi padre regresó. Pensé que todo sería mejor, pero no fue así. No trabajaba, no ayudaba, y solo impartía violencia. Me dolía verlo golpear a mi madre y decir que yo no servía para nada por querer estudiar. Me gritaba que una mujer solo sirve para cocinar y tener hijos. Pero yo le decía que no, que yo iba a graduarme. Y lo hice, a pesar de que me mandaron a México y perdí medio año. Me esforcé, tomé clases en verano, trabajé, fui voluntaria, y al final me gradué, lo logré. A los 18 años me casé con la ilusión de tener una vida diferente. Pero me equivoqué. Mi esposo también era machista. Solo me daba 40 dólares a la semana para alimentar a nuestros hijos. Iba al supermercado a pedir frutas y verduras que estaban podridas. De ahí hacía milagros, compraba ropa usada en *yard sale* (venta en el patio), la arreglaba y la revendía para poder tener un poco más de dinero. Mis hijos nunca lo supieron, pero muchas veces no había nada. Viví muchas injusticias, mucho dolor; pero también aprendí el valor del amor, del esfuerzo, de la fe. Mi madre me enseñó con su ejemplo que cuando uno da todo por amor, Dios se encarga del resto. Y aquí estoy, contando mi historia, sa-

biendo que no fue fácil... pero con orgullo, porque nunca dejé de luchar y creer.

Me llamo Majo

Soy hija de padres nicaragüenses que emigraron a Costa Rica huyendo de la crisis política en su país. Allí construyeron una nueva vida, llena de sacrificios, pero también de oportunidades. Yo llegué a Costa Rica a los cinco años y crecí rodeada de amor familiar. Mis recuerdos más valiosos son los domingos en familia, las caminatas a la biblioteca y los momentos con mi abuela Manuela, una mujer piadosa y fuerte que me enseñó a amar a Dios y a la Virgen María. Estudié en una escuela salesiana, donde fui muy activa: jugaba baloncesto, era monaguilla y presidenta de mi salón. Aunque mis padres no podían estar presentes en mis actividades escolares por trabajo, su esfuerzo me permitió tener una buena educación. Más tarde, trabajé en un hotel y eso me motivó a aprender inglés.

Con ayuda de mi madrina, viajé a San Francisco y estudié en el “College” de San Mateo. Allí conocí al sobrino de mi madrina, con quien, tras varios viajes y llamadas, iniciamos una relación a distancia. Contra la voluntad de mis padres, me casé con él y me mudé a California. El inicio fue difícil: sola, sin trabajo y con la incertidumbre migratoria. Una entrevista con inmigración puso en riesgo mi residencia, pero después de meses de angustia, recibí la carta de aprobación. Agradecí a Dios profundamente ese momento. Estudié inglés en “Solano College” y con el tiempo llegaron mis tres hijos. La maternidad cambió mi vida: me hizo más fuerte, más activa, más compasiva. Cuando mi hija empezó la escuela, empecé a trabajar en la escuela como asistente de educadora, luego como *community organizer* (organizadora comunitaria), y más tarde en mi parroquia como coordinadora de catequesis. Ese trabajo, aunque desafiante, for-

taleció mi fe, me ayudó a vencer mi timidez y a crecer como persona y líder.

Hoy, miro atrás y veo una historia marcada por el sacrificio, la fe, el amor y la esperanza. Todo lo que he vivido me ha llevado a ser quien soy hoy.

Estos relatos ilustran cómo las mujeres hispanas inmigrantes no solo experimentan a Dios: lo reconfiguran, lo testimonian y lo hacen presente en sus comunidades como Dios sufriente, cercano y sanador. Tomaremos cada una de las historias para desarrollar la segunda parte de nuestro ensayo.

Hermenéutica contextual de mujeres inmigrantes (*juzgar*)

Como segundo momento de la metodología, se realiza una *hermenéutica contextual* de las experiencias de inmigración femenina, a partir de una lectura crítica de los testimonios de Jeny, María y Majo. Este análisis se apoya en las teorías de María Lugones y Silvia Rivera Cusicanqui para iluminar las dimensiones de opresión y las formas de resistencia que se manifiestan en la espiritualidad de estas mujeres.

Resistencias cotidianas

La historia de Jeny, inmigrante de Puebla, México, que migra a Estados Unidos, se aborda como un estudio de caso sobre las resistencias cotidianas que surgen de la experiencia vivida en la intersección marcada por el exilio, la maternidad, la carencia, el amor y la espiritualidad. En su relato se revelan los efectos de la colonialidad del género, así como las formas de resistencia que se articulan al cuidado, la fe y la comunidad. La propuesta hermenéutica es leer el testimonio de Jeny como una forma de agencia situada, que desafía las estructuras coloniales y patriarcales desde una espiritualidad vivida y desde una lógica relacional y comunitaria.

La colonialidad del género y mujeres inmigrantes

El relato de Jeny encarna la condición de aquellas personas que habitan la *frontera existencial*, al vivir entre culturas sin pertenecer plenamente a ninguna de ellas. Esta condición de frontera se experimenta no solo geográficamente, sino también a nivel cultural, lingüístico, religioso y de género.

María Lugones profundiza esta condición al teorizar la colonialidad del poder como colonialidad del género, un sistema impuesto por la modernidad/colonial que deshumanizó⁹ a las mujeres colonizadas e impuso una estructura dicotómica y jerárquica de género (hombre/mujer). Este sistema eurocéntrico, patriarcal y heterosexual se instaló al dismantelar sistemas relacionales comunitarios. Lugones subraya que la colonialidad del género es el eje que yace en el sistema de poder capitalista y es el responsable de mantener la lógica de dismantelar otros sistemas relacionales más comunitarios y no-binarios, cuyo objetivo es imponer y reproducir un modelo europeo patriarcal y heterosexual como norma para todas las culturas: “A diferencia de la colonización, la colonialidad del género sigue estando entre nosotros; es lo que yace en la intersección de género/clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista.”¹⁰ De esta forma, las mujeres inmigrantes hispanas enfrentan no solo las barreras del desplazamiento, sino también la invisibilización y opresión estructural que las coloca en un doble borde de marginalidad, al cual podemos denominar *cruce fronterizo*.

En este contexto, nuestra protagonista, mujer que emigró desde Puebla, México, hacia los Estados Unidos a los 23 años, representa este cruce fronterizo. Su cuerpo e identidad son un espacio de negociación constante entre el país de origen y el receptor, entre el idioma inglés y

9 Cf. Esta idea la toma prestada Lugones de: Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton University Press, 2000), ix.

10 María Lugones, “Hacia un feminismo descolonial”, *La Manzana de la Discordia*, Artículo original en *Hypatia* vol 25, Núm 4, 2010, vol. 6, núm. 2 (2011): 109.

el español, así como entre las expectativas culturales tradicionales y las estructuras de vida emergentes. Su decisión de migrar y asumir el rol de cuidadora primaria (“yo iba a cuidar de mis hijas y que él iba a trabajar duro”) refleja la persistencia de la división sexual del trabajo bajo un modelo patriarcal. Sin embargo, desde su propia experiencia como “teórica de la resistencia”, Lugones permite ver esta asunción de rol no como mera sumisión, sino como una posibilidad de resistencia, afirmación y agencia situada: “Cuando pienso en mí misma como teórica de la resistencia, no es porque crea que la resistencia es el fin o meta de la lucha política, sino más bien su comienzo, su posibilidad”.¹¹ Es así como las prácticas de cuidado y las relaciones de amor comunitario se convierten en un mecanismo de cohesión que propicia la resistencia ante la dominación, racialización y exclusión:

La colonialidad del género me permite comprender la imposición opresiva como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes, en los cuales cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito. (...) Así, la colonialidad del género sólo es un ingrediente activo en la historia de quien se resiste.¹²

El cuidado, una tarea frecuentemente devaluada en la modernidad, adquiere una relevancia central en una sociedad como la estadounidense, que privilegia el poder del saber y del tener. La mujer de nuestra historia sustenta a su familia, construye comunidad desde la iglesia y redefine su identidad como madre y creyente en un entorno hostil. La fe, que podría aparentar ser un refugio apolítico, se transforma para ella y para su familia en una fuente de fortaleza y sentido.

Frente a las adversidades económicas, la emigración y la soledad, la relación con Dios y la comunidad creyente se constituye en un espacio de consuelo y refugio. Aunque esta espiritualidad ha sido históricamente deslegitimada por el pensamiento colonial, es precisamente en ella donde las mujeres inmigrantes latinas, como la de nuestro relato, hallan resistencia y saberes. Lejos de ser una vivencia meramente pri-

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 110.

vada, la fe se convierte en un ámbito colectivo donde se reconstruye el sentido, como se evidencia cuando la familia comienza a integrarse en la vida parroquial. Esta espiritualidad práctica no solo las sostiene, sino que las transforma, permitiéndoles convertirse en agentes activas dentro de una nueva comunidad.

El pensamiento ch'ixi y vivir las contradicciones sin invalidarlas

La migración suele poner en crisis las formas tradicionales de religiosidad heredadas en los países latinoamericanos. Las mujeres inmigrantes se ven obligadas a resignificar su fe en un entorno donde las estructuras eclesiales, el idioma litúrgico y la experiencia comunitaria son diferentes. En este nuevo contexto, surgen dilemas fundamentales: ¿Cómo conservar la fe heredada y al mismo tiempo adaptarse a nuevas formas de practicarla? ¿Cómo conciliar el rol tradicional de madre y esposa con el servicio comunitario dentro de la iglesia? ¿Cómo responder a los desafíos de género que persisten tanto en la sociedad receptora como en la estructura eclesial?

La experiencia espiritual de las personas migrantes es profundamente ambivalente: ofrece refugio, pero también genera tensiones. Silvia Rivera Cusicanqui señala cómo la espiritualidad indígena y popular ha sido marginalizada por la lógica colonial del saber; sin embargo, ha logrado sobrevivir como una fuerza vital que conecta el cuerpo, la tierra y la comunidad. Así, la fe que vive la mujer inmigrante se constituye en una práctica decolonial que entrelaza pasado y presente, tradición y transformación. Como afirma Rivera Cusicanqui, no se trata solo de resistir la opresión, sino de cultivar otras formas de existencia donde la espiritualidad ancestral se convierte en prácticas vivas que nos sostienen.¹³

13 Cf. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Tinta Limón, 2010).

Muchas mujeres se ven impulsadas a liderar y visibilizarse dentro de sus comunidades, lo que puede desafiar el modelo tradicional de sumisión femenina inculcado por la religiosidad popular. La protagonista destaca que ha aprendido a escuchar, aconsejar y perseverar, reconociéndose como una mujer con virtudes espirituales, aunque le cueste admitirlo. Esta autoafirmación representa una forma de empoderamiento silencioso, mediado por la fe.

Rivera Cusicanqui propone lo *ch'ixi* como una metáfora de coexistencia armónica, libre y productiva entre herencias culturales. No se trata de eliminar las contradicciones, sino de habitarlas críticamente. Esto ofrece una vía descolonizadora desde el pensamiento andino, desde lo vivido. La autora advierte contra el peligro de que la descolonización se convierta en una moda académica despolitizada. Su propuesta exige una vinculación radical entre pensamiento y práctica, y llama a construir saberes desde los pueblos, no sobre ellos. Solo quienes han experimentado directamente ciertas vivencias culturales –y no quienes las abordan solo desde la perspectiva teórica– pueden comprender su historia y, por tanto, tendrán mayor honestidad al escribirla.

El concepto de pensamiento *ch'ixi* tiene diversas connotaciones y se refiere a algo que es y no es al mismo tiempo, incluyendo siempre un tercer elemento. La autora lo utiliza para hablar de identidades no binarias, contradictorias, diferentes e irresueltas. Lo *ch'ixi* no es mezcla ni sincretismo; es la convivencia de mundos que coexisten sin fundirse o sin mezclarse uno en el otro:

Un color *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. (...) Pero su heterónimo, *chhixi*, alude a la idea de mezclanza, de pérdida de sustancia y energía. (...) Corresponde a esa noción de moda de la hibridación cultural “light” conformista con la dominación cultural contemporánea.¹⁴

Rivera Cusicanqui también critica las formas en que el feminismo occidental frecuentemente ignora las experiencias de mujeres indíge-

14 Ibid., 69s.

nas y mestizas. La mujer protagonista de esta historia encarna lo ch'ixi en su práctica cotidiana: es madre, esposa, creyente, cuidadora, inmigrante y voluntaria en la iglesia. Vive tensiones constantes entre lo que el sistema espera de ella y lo que ella elige ser. Su fe y conexión con lo divino no constituyen una alienación, sino una forma de resistencia ante el abandono estructural del Estado y los sistemas que la oprimen. No se trata de renunciar a lo espiritual, sino de descolonizarlo. Esta espiritualidad cristiana no es necesariamente la impuesta por el colonialismo, sino una reinterpretación vivida desde el dolor, el servicio y la vida en la comunidad. Lejos de generar sumisión, su fe le otorga fuerza para resistir y sostener a su familia.

Desde esta perspectiva, nuestra protagonista habita múltiples contradicciones y vive una fe cristiana profundamente personal, pero lo hace mediante una reinterpretación situada y comunitaria. Asume el cuidado no solo como una carga, sino también como una vocación, lo que nos permite confirmar que lo ch'ixi es una lógica que no elimina la contradicción, sino que la acepta como parte constitutiva de la vida.¹⁵

Espiritualidad, cuidado y comunidad como formas de agencia

La historia de Jeny también rompe con el cliché de la mujer inmigrante como víctima pasiva. En ella observamos una agencia relacional donde su poder surge de cuidar, sostener, educar y guiar. Ella no se autodenomina protagonista, pero lo es. Su inserción en una comunidad que brinda afecto contrasta con el modelo individualista y neoliberal de la sociedad que la rodea. Esta experiencia representa una reapropiación de lo espiritual desde la vida comunitaria. El relato también revela una transformación subjetiva: desde la desesperanza inicial (“momentos de tristeza y desconfianza”) hasta llegar a la afirmación de virtudes como la paciencia, la escucha y la perseverancia.

15 Cf. Rivera Cuasicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*.

A pesar de enfrentar condiciones estructurales adversas —limitaciones económicas, la barrera del idioma y el aislamiento familiar—, esta mujer construye una identidad basada en el servicio, la fe y la esperanza. El acuerdo con su esposo de vivir con carencias para cuidar a sus hijas no puede desvincularse del contexto de migración racializada y de género. Sin embargo, ella transforma esa elección en una forma de poder que trasciende el hogar para extenderse a su comunidad eclesial.

En esta historia, lo espiritual, lo afectivo y lo comunitario se entrelazan como espacios de “resistencia cotidiana”. No se trata de un feminismo eurocéntrico ni de un discurso académico explícito, sino de una práctica encarnada de lucha y dignidad:

La resistencia es la tensión entre la subjetificación (la formación/información del sujeto) y la subjetividad activa, ese sentido mínimo de agencia requerido para que la relación oprimir→←resistir sea de tipo activo, sin apelación al máximo sentido de agencia del sujeto moderno.¹⁶

La historia de esta mujer poblana migrante en Estados Unidos testimonia cómo el género, la raza, la espiritualidad y la migración se entrecruzan en la vida de las mujeres latinoamericanas. A través de los marcos teóricos de Lugones y Rivera Cusicanqui, se revela que no estamos ante una víctima pasiva, sino ante una mujer que construye sentido, sostiene a su familia y comunidad, y reinterpreta su fe como una forma de vida *ch'ixi*. Su historia encarna una resistencia cotidiana que desafía las lógicas coloniales desde el amor, el cuidado y la fe.

Lejos de alienarla, su relación con Dios le permite narrar su vida con sentido, propósito y esperanza. En la religiosidad popular, nuestra protagonista encuentra formas de resistencia y experiencias que le permiten sobrevivir y fortalecerse cotidianamente. Así, su participación como voluntaria en la iglesia no puede leerse como sumisión, sino como construcción de comunidad y agencia colectiva.

16 Lugones, “Hacia un feminismo descolonial”, 109.

Entre la fe y la exclusión

La segunda historia, narrada por María, ilustra cómo la violencia social y la exclusión estructural, sustentadas por imaginarios religiosos de género, pueden generar una espiritualidad tóxica que obstaculiza el desarrollo integral, especialmente de las mujeres. Las creencias religiosas interpretadas desde una óptica patriarcal no solo suelen acompañar procesos de sufrimiento, sino que frecuentemente los justifican, reproduciendo ciclos de opresión y marginación.

Trauma migratorio, duelo por desarraigo, violencia simbólica y espiritualidad

El trauma migratorio trasciende el mero traslado físico entre países; constituye una ruptura emocional, cultural e identitaria. Este trauma incluye duelos múltiples: la pérdida de la tierra natal, la familia, la lengua materna, las amistades, las costumbres y los referentes simbólicos que otorgaban sentido y esperanza a la existencia.

En el relato de esta mujer hispana, estos duelos se inician en la infancia, cuando su padre emigra a Estados Unidos, dejando un profundo vacío afectivo y económico. Posteriormente, su madre, al seguirlo, fractura aún más la unidad familiar al dejar a varias hijas al cuidado de una hermana adolescente. El exilio no es solamente físico, sino también emocional y simbólico: se quiebra la estructura familiar tradicional, el entorno natural y cultural de Jalisco (México) queda atrás, y con él, las raíces que proporcionaban seguridad.

En este contexto, la violencia simbólica, entendida como la imposición de estructuras de poder naturalizadas, también está presente. Por ejemplo, el mandato implícito de “sacrificarse por la familia” lleva a la niña a aceptar como normales condiciones de abandono y precariedad.¹⁷ Más adelante, al llegar a Estados Unidos, la niña duerme en una

17 Cf. Mireya Baltodano, “Creencias cómplices”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009).

bañera y habita espacios saturados, lo que refleja la deshumanización normalizada de las personas inmigrantes empobrecidas.

La espiritualidad como refugio... ¿o prisión? La protagonista recuerda con nostalgia la unidad familiar de su infancia, el trabajo compartido y la fe heredada de su madre. Sin embargo, tras la emigración paterna, la familia se fragmenta e inicia una cadena de sufrimientos donde la espiritualidad adopta un carácter ambivalente: por un lado, funciona como sustento emocional; por otro, se convierte en un mecanismo que legitima lo injusto. La frase “cuando uno da todo por amor, Dios se encarga del resto” refleja una forma de religiosidad que, como señala Nelson Mafla Terán, puede obstaculizar el desarrollo psicoemocional cuando se interpreta de manera pasiva. Una espiritualidad centrada exclusivamente en la aceptación del sufrimiento como voluntad divina puede conducir a la normalización de situaciones que afectan profundamente el desarrollo psicosocial de la persona creyente.¹⁸ En este sentido, una espiritualidad que no promueve la acción y la justicia, sino la resignación ante el dolor, se vuelve tóxica, incluso cuando nace del amor y la esperanza.

Invisibilización del sufrimiento emocional de la mujer inmigrante

La experiencia migratoria de las mujeres latinas suele ser interpretada desde estereotipos externos que las presentan como “valientes” o “aguantadoras”, lo que invisibiliza su sufrimiento emocional. Su dolor, ansiedad o tristeza no son reconocidos como legítimos, sino atribuidos a una naturaleza sacrificada, en lugar de comprenderse como respuestas humanas ante situaciones de injusticia, violencia o pérdida.¹⁹ La protagonista del segundo relato experimenta múltiples formas de dolor: abandono en la niñez, violencia de género, pobreza extrema, explotación laboral y desvalorización personal. Sin embargo, su his-

18 Cf. Nelson Mafla Terán, “Función de la religión en la vida de las personas según la psicología de la religión”, *Theologica Xaveriana* 63, núm. 176 (2014).

19 Baltodano, “Creencias cómplices”, 159.

toría nunca se narra desde la victimización, sino desde la resistencia. Esto refleja cómo muchas mujeres inmigrantes internalizan la noción de que su sufrimiento debe silenciarse, incluso ante instituciones educativas o de salud, donde podrían ser etiquetadas como deprimidas o inestables sin que se aborden las causas estructurales de su malestar.

Imaginarios religiosos de género

Cuando el padre de nuestra protagonista regresa al hogar, lejos de restaurar la unidad familiar, se convierte en agente de violencia. Rechaza el deseo de su hija de estudiar, afirmando que “una mujer solo sirve para cocinar y tener hijos”. Esta expresión no constituye únicamente un acto de machismo individual, sino que refleja un imaginario religioso sobre el género profundamente arraigado. Según Sharo Rosales, la religión, desde una lectura hegemónica, ha promovido una imagen de la mujer como subordinada, silenciosa y servicial, reforzando estereotipos que legitiman la violencia y la exclusión: “Se promueve que una buena mujer es ‘sacrificada’ y así evita molestar u ofender a los demás en autoridad (generalmente hombres); que las virtudes más grandes de una mujer son el servicio y la abnegación”.²⁰ Este imaginario moldea conductas, legitima jerarquías y naturaliza el sufrimiento femenino como virtud. La madre, al aceptar maltratos y privaciones en nombre del amor y la fe, sin cuestionar la injusticia estructural, también reproduce este patrón.

La patologización de este imaginario se manifiesta cuando su aspiración de estudiar es rechazada con violencia verbal y física por su padre. Es decir, sus aspiraciones personales son percibidas como una amenaza al orden patriarcal y, en consecuencia, censuradas y castigadas. “En el caso de las mujeres la dispersión proviene del cumplimiento del ‘deber ser’ socialmente asignado, multiplicándose en tareas de servidumbre que están devaluadas socialmente y que le deparan poca

20 “Imaginarios religiosos y género”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009), 270.

gratificación o reconocimiento).²¹ Estos comportamientos han sido aprendidos en el ámbito familiar, cultural y religioso, configurando una identidad femenina construida desde la subordinación al ser masculino. De esta manera, la sociedad espera que las mujeres perpetúen esta disposición permanente al servicio hacia los demás, negando su realización personal.

Imaginarios religiosos de género y exclusión

El padre de la narradora de esta historia encarna una forma recurrente de violencia estructural sustentada en imaginarios religiosos patriarcales: “Me gritaba que una mujer solo sirve para cocinar y tener hijos. Pero yo le decía que no, que yo iba a graduarme”. Este tipo de creencias reflejan lo que Sharo Rosales Arce denomina “imaginarios religiosos de género”: construcciones culturales y religiosas que determinan los roles que deben ocupar hombres y mujeres. Desde una lectura hegemónica, Rosales Arce afirma que la religión ha promovido una imagen de la mujer como subordinada, silenciosa y servicial, reforzando estereotipos que legitiman la violencia y la exclusión:

Estos comportamientos, socialmente esperados en las mujeres y que representan obstáculos muy poderosos para su sano desarrollo, se replican y refuerzan en las iglesias, anclados en ‘imaginarios religiosos de género’.

Pero ¿qué son estos imaginarios religiosos de género? Son representaciones sociales que están profundamente arraigadas en el inconsciente colectivo, hablándonos de aquellas características que se ha asignado a mujeres y hombres, no solo ya en función de pene-vagina, sino en nombre de la voluntad de Dios. Estos imaginarios religiosos dictan cuál es la supuesta voluntad de Dios para la actuación y el lugar de las mujeres en el mundo: un lugar de sometimiento, obediencia, sacrificio y renuncia.²²

21 Baltodano, “Creencias cómplices”, 167.

22 “La teología de la prosperidad y su impacto en la vida y espiritualidad de las personas”, *Vida y Pensamiento* 39, núm. 2 (2019): 97s.

Esto afecta no solo a las mujeres que lo experimentan directamente, sino a generaciones enteras socializadas en estos valores. Las historias que analizamos, sobre mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos, reproducen precisamente estos imaginarios religiosos de género.

El género como referencia de los mitos religiosos: Los imaginarios religiosos no solo reflejan creencias, sino que moldean subjetividades. En contextos donde se presentan como verdades absolutas, validan mitos patriarcales que justifican el machismo, el control sobre el cuerpo femenino y la censura de identidades no normativas. Así, la espiritualidad deja de ser un espacio de sentido compartido para convertirse en una estructura excluyente que reproduce desigualdades de género.

La violencia social y la exclusión de género no son fenómenos aislados, sino que se sostienen en estructuras simbólicas complejas como los imaginarios religiosos. Cuando estos se convierten en instrumentos de espiritualidad tóxica, alimentan una cultura que justifica la desigualdad como voluntad divina. Por ello, resulta fundamental generar una lectura crítica de lo sagrado donde la espiritualidad recupere su potencial como espacio de liberación y justicia, y no de reproducción del poder patriarcal.

La religión frente a la culpa, el silencio o la resignación

La religión puede desempeñar un papel ambivalente en contextos de sufrimiento migratorio: por un lado, ofrece consuelo, sentido y comunidad; por otro, puede convertirse en un instrumento de resignación que normaliza el dolor, especialmente en mujeres socializadas en modelos religiosos conservadores.

En la historia de esta mujer inmigrante, la figura materna transmite una espiritualidad basada en el sacrificio, el amor incondicional y la confianza en que “Dios multiplica lo poco”. Esta frase, aunque poderosa, puede interpretarse como una resignación ante la injusticia estructural: no se cuestiona por qué se vive en la precariedad, sino que se glorifica la capacidad de sobrevivir dentro de ella.

En la historia de la mujer inmigrante, la figura materna transmite una espiritualidad basada en el sacrificio, el amor incondicional y la confianza en que “*Dios multiplica lo poco*”. Esta frase, aunque poderosa, también puede ser interpretada como una resignación ante la injusticia estructural: no se cuestiona por qué se vive en la precariedad, sino que se glorifica la capacidad de sobrevivir dentro de ella. Asimismo, la religión opera como canal de silencio frente a la violencia, particularmente cuando el padre regresa y ejerce maltrato contra la madre. La narrativa no incluye ninguna reacción institucional, solo la fortaleza silenciosa de la madre, lo que podría estar alimentado por creencias religiosas que exaltan la paciencia, el perdón y el sacrificio femenino.

Sin embargo, también se produce una resignificación del papel de la fe. Lejos de reducirse a la resignación, la religión se manifiesta igualmente como resistencia. A pesar de todo, la protagonista logra graduarse, trabajar, educar a sus hijos y narrar su historia con orgullo. Su fe, modelada por su madre, se transforma en motor de supervivencia, en una ética del amor solidario y en fuente de dignidad personal.

Creencias cómplices y el rol de las mujeres

En la narrativa, la madre simboliza fortaleza y resiliencia, pero también encarna, a veces de forma no intencionada, las “creencias cómplices”, las cuales describe Baltodano como aquellas ideas frecuentemente enmascaradas como virtudes morales o religiosas, pero que tienen un efecto dañino: anulan la capacidad de cuestionamiento, adormecen la conciencia individual y, en última instancia, contribuyen a mantener intactas las estructuras de poder que oprimen a las mujeres.²³ La enseñanza de “soportar todo por amor” se convierte en una forma sutil de perpetuar el sometimiento. Aunque bienintencionadas, estas creencias pueden inhibir la posibilidad de romper el ciclo de violencia, especialmente en contextos donde la espiritualidad no se acompaña de una conciencia crítica.

23 Cf. “Creencias cómplices”.

Espiritualidad, salud y resiliencia

No obstante, sería reduccionista afirmar que la espiritualidad solo genera efectos negativos en estos contextos. En el caso de la protagonista de esta historia, la fe también le proporcionó la fuerza para persistir, graduarse y reinventarse frente al abandono y la precariedad. Lo espiritual, cuando se vincula con la dignidad y la justicia, puede convertirse en un motor de transformación. La clave, por tanto, no reside en abandonar la espiritualidad, sino en resignificarla desde una lectura crítica y liberadora.

Para muchas mujeres inmigrantes, el dolor psicológico no se expresa mediante categorías clínicas, sino a través del cuerpo, los silencios o las prácticas simbólicas. En este ámbito, la religión y la espiritualidad ocupan un lugar central, funcionando como espacios seguros para gestionar las emociones y para transformar la interpretación del trauma, permitiendo su aceptación y facilitando el crecimiento emocional y espiritual. Así, la oración, los ritos, las celebraciones comunitarias, los cantos y la creencia en un Dios protector constituyen un sustento que ayuda a sobrellevar las adversidades. Sobre esa esperanza en el Dios que protege en las adversidades, Mafla Terán hace la siguiente afirmación: “Pese a toda la agresión, la humillación y el sufrimiento padecido durante el proceso de desplazamiento, exclaman que la religión es ‘todo’ para ellos. Sin vacilar revelan: ‘Me quitaron todo; lo que no me pudieron quitar fue a Dios’”.²⁴

Sin embargo, no toda espiritualidad resulta sanadora. En muchos casos, las mujeres asumen discursos religiosos que perpetúan el sufrimiento, como las figuras de un Dios castigador, la exaltación del sacrificio o la idea de que el dolor purifica, lo que refuerza la culpa, el silencio y la negación de la enfermedad o del sufrimiento.²⁵ Por ello, es

24 “Función de la religión en la vida de las personas según la psicología de la religión”, 441.

25 Cf. Gabriela Miranda García, “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009).

fundamental distinguir entre espiritualidades que acompañan y espiritualidades que reprimen.

Algunas mujeres, al distanciarse de contextos opresivos, resignifican lo divino desde un lugar compasivo, encarnado y maternal. No buscan un Dios que juzga, sino una presencia que cuida, escucha y permanece. Desde esta perspectiva, lo divino encarnado se convierte en un recurso sanador frente a una cultura tóxica que patologiza el sufrimiento sin escucharlo, medicaliza sin compasión e invisibiliza los dolores del racismo, el exilio y el género. Distinguir entre un acto de sacrificio que refuerza relaciones de dominación y uno que no lo hace implica, en esencia, una afirmación de la vida. Un sacrificio no debe nunca exaltar la muerte ni, mucho menos, el asesinato. La verdadera forma de afirmar y proteger la vida consiste en oponerse a los sacrificios.²⁶

La historia de vida que estamos analizando en este apartado, nos interpela profundamente: evidencia la complejidad de una espiritualidad vivida en medio de la exclusión, el machismo y la violencia estructural. Simultáneamente, revela cómo la fe puede ser tanto refugio como trampa. Cuando la espiritualidad se sustenta en imaginarios patriarcales, puede volverse tóxica, justificando el dolor en lugar de combatirlo. Frente a esto, resulta urgente promover una espiritualidad crítica y liberadora que acompañe las luchas por la equidad y los derechos, especialmente de las mujeres.

La historia de esta mujer inmigrante encarna profundamente los tres ejes analizados: el trauma migratorio y el desarraigo, la invisibilización del dolor femenino y el rol ambivalente de la religión. Su testimonio demuestra cómo las creencias religiosas y culturales, si bien pueden perpetuar estructuras opresivas, también pueden convertirse en herramientas poderosas de resiliencia, reconfiguración del sentido y transformación personal frente al sufrimiento.

26 Ibid., 57.

Lo divino en el camino migratorio

Para Majo, la mujer inmigrante hispana de nuestra tercera historia, el proceso migratorio ha constituido un terreno fértil para resignificar su fe, redescubrir lo divino y fortalecer su identidad. Mediante una lectura hermenéutica que integra perspectivas simbólicas, analógicas y de liberación feminista, es posible comprender cómo lo sagrado se encarna en su vida cotidiana, marcada por el amor, la lucha, el desarraigo y la esperanza.

Una lectura hermenéutica de la experiencia femenina hispana

Existen diversos enfoques hermenéuticos que pueden servir de apoyo para analizar críticamente la experiencia migratoria de las mujeres hispanas en Estados Unidos. Entre ellos destacan: la hermenéutica simbólica (como lenguaje sagrado de la vida cotidiana), la hermenéutica analógica (como fortalecimiento de virtudes ante la fragmentación) y la hermenéutica de liberación feminista (como modo de percibir a Dios entre las mujeres y en las fronteras). A continuación, se describen brevemente estos enfoques.

- *Hermenéutica simbólica.* Desde la perspectiva de Blanca Solares Altamirano, los símbolos religiosos no son meras expresiones culturales, sino herramientas vivas que otorgan sentido y dirección a la existencia.²⁷ La historia relatada comienza con una familia nicaragüense que, al emigrar a Costa Rica, reconstruye su mundo con nuevos significados. La figura de la abuela Manuela, piadosa y fuerte, se convierte en símbolo de fe y resistencia. A través de ella, la autora aprendió a amar a Dios y a la Virgen María, arraigando su espiritualidad en gestos concretos y cotidianos: oraciones, caminatas y momentos familiares.

27 Cf. "Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, núm. 211 (2011): 13-26.

Estos símbolos van adquiriendo nuevos significados en cada etapa migratoria. El colegio salesiano, por ejemplo, representó no solo formación académica para nuestra protagonista, sino también fue un espacio donde la fe se vivía en comunidad y en acción. Posteriormente, en Estados Unidos, momentos de crisis como la incertidumbre migratoria fueron enfrentados desde una espiritualidad encarnada: la espera de la residencia se transformó en súplica, y cuando la obtiene, se convierte en sacramento de esperanza. Según Mario Tomé Díez, esta vivencia muestra cómo lo divino se revela en lo ordinario, donde imaginación y experiencia se entrelazan para construir una fe que no es dogma abstracto, sino relación viva con Dios.²⁸

- *Hermenéutica analógica*. La migración rompe, fragmenta y descentra. Sin embargo, como propone García Piedras, la hermenéutica analógica permite tender puentes entre las heridas personales y las experiencias universales del ser humano.²⁹ En el testimonio compartido, la protagonista narra cómo la separación de sus padres al mudarse a California, la soledad inicial y la maternidad le exigieron una nueva forma de ser y de vivir.

A través de la analogía, estas vivencias pueden interpretarse no solo como desafíos individuales, sino como parte de una narrativa más amplia de transformación. La maternidad, por ejemplo, es descrita como una experiencia que fortaleció su compasión y liderazgo. En esta línea, la virtud no se impone externamente, sino que emerge desde la lucha misma, como fruto de una anagogía espiritual: una elevación del alma que encuentra sentido incluso en la incertidumbre. Así, la mujer inmigrante no es víctima pasiva del contexto, sino co-creadora de su destino, testigo de un Dios que acompaña, sostiene y transforma.

28 Cf. “Introducción a la hermenéutica simbólica”, Estudios Humanísticos. Filología, *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 171–86.

29 Cf. Myriam García Piedras, “El símbolo como camino de transformación en la hermenéutica analógica”, En-Claves Del Pensamiento, *En-claves del pensamiento* 9, núm. 17 (2015): 135–55.

- *Hermenéutica de la liberación y feminista*. Carlos Mendoza-Álvarez³⁰ y Jorge Costadoat³¹ proponen una teología construida desde los márgenes, desde los cuerpos y contextos de las personas oprimidas. La historia aquí relatada ejemplifica esta teología encarnada. En su camino, la protagonista no solo ha sido objeto de políticas migratorias injustas o del desarraigo cultural, sino también sujeto activo en la construcción de comunidades de fe y justicia. Su trabajo como coordinadora de catequesis y *community organizer* (organizadora comunitaria) la convierte en agente pastoral, en puente entre lo divino y lo humano, entre la Iglesia y los migrantes.

La hermenéutica feminista latinoamericana, particularmente la de Estela Serret³² y Elsa Tamez³³, permite interpretar este liderazgo no como excepción, sino como revelación. Ser mujer, migrante, madre y creyente son dimensiones entrelazadas que desafían las teologías patriarcales y eurocéntricas. Las autoras no solo viven a Dios, sino que lo resignifican: un Dios que acompaña en la entrevista migratoria, que consuela en la distancia, que sonríe en los juegos de sus hijos, que fortalece en el servicio comunitario. Su cuerpo, su voz y su experiencia se convierten en lugar teológico, en espacio donde lo divino se manifiesta.

Estas perspectivas hermenéuticas permiten comprender cómo las mujeres hispanas inmigrantes reconfiguran y testimonian su experiencia de Dios en contextos marcados por la migración, el sacrificio y la transformación. La historia personal aquí narrada no solo ilustra una

30 Cf. “Los entretejidos del conocimiento complejo. El lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y de coloniales”, *Ephata* 1 (septiembre de 2019): 53–68.

31 Cf. “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 56–74.

32 Cf. “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”, *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 17–26.

33 Cf. “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3 (Trotta, 2008).

vida de fe, sino que constituye en sí misma una teología vivida. Al interpretar sus símbolos, ejercitar sus virtudes y resistir desde su identidad femenina, esta mujer, como tantas otras, nos revela un rostro de Dios cercano, sufriente y sanador. Una hermenéutica liberadora nos invita, finalmente, a escuchar estas voces y a reconocer en ellas no solo relatos humanos, sino revelaciones divinas.

Es claro que están emergiendo nuevas metodologías hermenéuticas desde los márgenes, desde las voces silenciadas, especialmente las de mujeres hispanas inmigrantes que, desde sus experiencias de frontera, maternidad, espiritualidad cotidiana y resiliencia, reinterpretan con creatividad y rebeldía lo divino. En este apartado se analiza cómo estas mujeres construyen una teología viva, situada y transformadora, a partir del testimonio de una mujer nicaragüense que emigró a Costa Rica y posteriormente a Estados Unidos.

Comprensión encarnada de lo divino desde los márgenes

Esta tercera historia visibiliza las voces de mujeres históricamente silenciadas en el discurso teológico. Las mujeres hispanas inmigrantes interpretan lo divino desde sus cuerpos, memorias, afectos y luchas cotidianas. Su espiritualidad no es abstracta ni doctrinal, sino vivida, entrelazada con la vulnerabilidad y la esperanza. Esta comprensión encarnada de Dios se convierte en fuente de sanación y reconstrucción identitaria. Metodológicamente, se enfatiza la necesidad de una teología inductiva, narrativa y experiencial. Escuchar “en sus propias palabras” obliga a descentrar el saber teológico de los cánones académicos tradicionales, abriendo paso a un conocimiento que surge de la realidad vivida, los contextos y las relaciones cotidianas de las mujeres hispanas inmigrantes.

La espiritualidad vivida por Majo revela cómo, desde su infancia en Costa Rica marcada por la migración de sus padres nicaragüenses, su fe se construyó en espacios cotidianos: los rezos de su abuela Manuela, las caminatas a la biblioteca, la escuela salesiana y, posteriormente,

en la soledad de su migración a California. Cada etapa vital constituyó también una etapa teológica donde su comprensión de Dios se encarnó en afectos, silencios, gestos y desafíos. Estas experiencias no son meros relatos emocionales, sino saberes teológicos. La migración, el trabajo, la maternidad y el liderazgo pastoral representan para esta mujer auténticos “lugares teológicos”. Dios se le revela en momentos concretos: al obtener su residencia, en la mirada de sus hijos, en el servicio comunitario.

La Experiencia como lugar teológico implica escuchar con respeto y reconocer autoría: Una teología verdaderamente transformadora debe comenzar por la escucha. Este es el pilar metodológico fundamental del enfoque inductivo y narrativo. La vida de esta mujer inmigrante desafía a abandonar la comodidad de los discursos teológicos institucionales para sumergirse en una escucha profunda de las historias vividas. Su experiencia no solo ilustra conceptos teológicos: ella misma es sujeto teológico. Como señala la tercera historia presentada, asumir la experiencia como fuente de saber teológico constituye un acto de justicia epistemológica. El testimonio de esta mujer, desde su infancia hasta su rol pastoral, no puede interpretarse como excepción admirable, sino como representación concreta de miles de mujeres que reconfiguran su relación con Dios desde la lucha, el silencio, el servicio y el amor.

Teología del diálogo desde los tres polos hermenéuticos

La propuesta metodológica de Geraldo De Mori, con sus tres polos (mensaje revelado, emisor situado y destinatario concreto), ilumina el valor teológico de este testimonio.³⁴ En esta historia, la mujer migrante es simultáneamente destinataria y emisora de la experiencia de fe. Recibe el mensaje de una tradición religiosa, pero lo interpreta desde su contexto de desarraigo, maternidad, trabajo y liderazgo, transmitiéndolo luego desde su vivencia pastoral. Ella no solo se adapta a la teología recibida: la transforma. Así, la teología deviene circular, dia-

34 Cf. “Los tres ‘polos’ del método teológico”, *Cuestiones Teológicas* 49, núm. 111 (2022): 1–16.

lógica y profundamente humana. El lugar teológico ya no reside en el libro dogmático, sino en la cocina de su casa, el aula donde enseña, la parroquia donde coordina la catequesis. Su interpretación de Dios es inseparable de su historia concreta.

Pensar desde la frontera como acto de desobediencia epistémica

Mignolo aporta un marco teórico hermenéutico indispensable al introducir la categoría de “desobediencia epistémica”, la cual significa el rechazo a las jerarquías del saber que excluyen voces no occidentales, no masculinas, no académicas.³⁵ Esta mujer inmigrante encarna esa desobediencia. Aunque carece de título teológico, ha vivido y comunicado una fe más encarnada, sanadora y transformadora que muchos tratados sistemáticos. Su experiencia muestra cómo el pensamiento fronterizo no es un margen sin valor, sino un centro generador de nuevos sentidos. Su fe constituye también un acto político, una resistencia contra sistemas que buscan invisibilizarla. Su teología, nacida en la incertidumbre migratoria, los silencios de la maternidad y el servicio pastoral, ejemplifica lo que Mignolo denomina “conocimiento subalterno” que desafía los cánones eurocéntricos de lo teológico.³⁶

La fe como acción transformadora en la teología práctica

La teología práctica, como señalan Román-López-Dollinger, no es disciplina secundaria sino espacio donde la fe se pone en diálogo con la acción.³⁷ Esta mujer ha vivido su espiritualidad no como refugio pasivo, sino como motor de transformación. Su tránsito de madre joven y sola a líder comunitaria y agente pastoral constituye un recorrido

35 Cf. *Desobediencia epistémica*, Colección Razón Política (Ediciones del Signo, 2010).

36 *Ibid.*, 112–14.

37 Cf. “La educación teológica como instrumento de transformación social: Apuntes sobre el modelo educativo de la Universidad Bíblica Latinoamericana”, *Teología Práctica Latinoamericana* 4, núm. 1 (2025): 101–40.

profundamente teológico. La circularidad hermenéutica latinoamericana permite leer esta historia en tres momentos: confrontación con la realidad (migración, soledad), reflexión desde la fe (encuentro con Dios en la vulnerabilidad) y transformación (liderazgo pastoral y comunitario).³⁸ Aquí, el Evangelio no es un libro en el altar: es fuerza viva que impulsa a organizar, enseñar, consolar y acompañar.

El cuerpo femenino como lugar sagrado

Ivone Gebara, desde su mirada ecofeminista, ofrece una clave decisiva: lo divino se revela en lo corporal, lo afectivo, la conexión con la vida cotidiana.³⁹ La historia de esta mujer inmigrante es ecofeminista en esencia, aunque no se nombre así. Su comprensión de Dios ha brotado desde su cuerpo migrante, su útero que dio vida, su piel que ha sentido el frío de la distancia y el calor del amor comunitario. Para ella, Dios no es ente lejano, sino susurro que le dio fuerzas en noches difíciles, presencia en las sonrisas de sus hijos, inspiración para servir en su comunidad. La espiritualidad aquí no es decorativa: es profundamente relacional, encarnada y política. Es espiritualidad de tierra, de cuerpos y de resistencia.⁴⁰

La producción simbólica de lo sagrado en la experiencia migrante femenina revela que lo divino no es estático ni exclusivo de instituciones religiosas. Por el contrario, las mujeres inmigrantes resignifican lo sagrado desde su corporalidad, luchas y cotidianidad. La historia personal muestra cómo la fe, heredada de una abuela piadosa y fortalecida en contextos adversos, puede transformarse en lenguaje de resistencia, refugio y empoderamiento. En este sentido, la espiritualidad no solo

38 Cf. Angel Eduardo Román-López Dollinger, “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (SEBILA, 2022), 191–208.

39 Cf. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Trotta, 2000).

40 Cf. *Ibid.*

acompaña el camino migrante, sino que también lo ilumina, resignifica y sostiene. En cada acto de amor, sacrificio y esperanza, se revela una nueva forma de lo divino: viva, femenina, migrante.

En este apartado, hemos intentado visibilizar cómo la experiencia de una mujer hispana inmigrante contiene en sí misma una propuesta teológica alternativa: encarnada, narrativa, decolonial y práctica. Su vida no es solo testimonio, sino también texto sagrado; no es solo historia personal, sino también lugar teológico. Al integrar su historia con las propuestas de De Mori, Mignolo, Gebara y la teología práctica latinoamericana, se confirma que las voces de mujeres como ella no deben escucharse desde la compasión, sino desde el reconocimiento. Estas mujeres están haciendo teología desde los márgenes. Están descolonizando la fe con sus cuerpos, palabras y con su caminar. Están mostrándonos un Dios distinto: cercano, sufriente, materno, comunitario y profundamente humano.

Estrategias pastorales en clave de mujeres inmigrantes (*actuar*)

En el contexto actual de Estados Unidos, las mujeres hispanas inmigrantes constituyen uno de los sectores más vulnerabilizados por políticas migratorias restrictivas, estructuras raciales y de género, así como por representaciones estigmatizantes derivadas de símbolos e imaginarios religiosos. No obstante, lejos de asumir un papel pasivo, muchas de estas mujeres resignifican su fe desde los márgenes, transformando su espiritualidad en un espacio de agencia, sanación y resistencia. Lo divino, alejado de los centros de poder institucional, se manifiesta en sus cuerpos, narrativas y prácticas cotidianas. En esta tercera parte se analiza dicha resignificación a través de cinco dimensiones interrelacionadas, junto con sus correspondientes propuestas pastorales: espiritualidad liberadora, interseccionalidad, sanación comunitaria, educación crítica de lo religioso y diálogo intercultural.

Una espiritualidad liberadora desde los márgenes

Las mujeres hispanas inmigrantes desarrollan una espiritualidad situada en contextos de precariedad y lucha. Esta espiritualidad reconoce que lo divino se revela en situaciones concretas de sufrimiento y esperanza, y que toda experiencia religiosa auténtica implica un compromiso con la justicia. Ada María Isasi-Díaz, pionera de la “teología mujerista”, sostiene que “las mujeres latinas vivimos nuestra fe en la cotidianidad: en el trabajo doméstico, en la crianza, en las luchas migratorias”.⁴¹ La fe, por tanto, no elude el dolor, sino que lo transforma en camino hacia una vida plena. Esta teología mujerista no pretende hablar por las mujeres migrantes, sino crear condiciones para que ellas mismas narren a Dios desde su realidad concreta. La espiritualidad se convierte así en sustento para resistir la precariedad y en un espacio de creatividad teológica: reinterpretan la Biblia, cuestionan roles patriarcales y reconocen a Dios en su cuerpo, lengua y cultura. Esta perspectiva teológica se fundamenta en los siguientes aspectos:

- Crear espacios comunitarios donde las mujeres puedan compartir sus experiencias y releer la fe desde sus propios símbolos, relatos y vivencias migratorias.
- Reconocer sus prácticas devocionales como expresiones legítimas de teología vivida.

Espiritualidades interseccionales: género, etnicidad y migración

La experiencia religiosa de las mujeres migrantes exige ser analizada interseccionalmente, ya que su identidad está atravesada por estructuras de género, etnicidad, clase social, idioma y estatus migratorio. Esta complejidad les confiere una visión profundamente encarnada y plural de lo divino. La teóloga María Pilar Aquino afirma que “la espiritualidad de las mujeres migrantes es una fuente teológica legítima y nece-

41 Cf. *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-first Century* (Orbis Books, 1996).

saría para descolonizar el cristianismo”.⁴² Sus prácticas de fe —desde el rezo del rosario en el autobús hasta las peregrinaciones comunitarias— constituyen espacios de construcción teológica desde el cuerpo, la memoria y la colectividad. La experiencia migrante lleva a muchas mujeres a replantear sus imágenes de Dios: ya no como juez, sino como madre, sanadora y compañera de camino. Asimismo, cuestionan estructuras eclesiales que las subordinan y se abren a nuevas formas de liderazgo femenino y comunitario. Desde esta perspectiva teológica, la propuesta pastoral se fundamenta en los siguientes aspectos:

- Fomentar ministerios pastorales liderados por mujeres inmigrantes, con enfoque de género, lengua y cultura.
- Desarrollar formaciones bíblicas y teológicas en español desde una perspectiva crítica e inclusiva.

Sanación, comunidad y justicia: resignificar lo divino en contextos de violencia

El proceso migratorio genera múltiples formas de trauma: separación familiar, violencia doméstica, explotación laboral y miedo constante a la deportación. En este contexto, la espiritualidad ofrece caminos de sanación colectiva. El concepto de sanación aquí trasciende lo emocional o espiritual para incluir dimensiones éticas y sociales: justicia, acompañamiento y empoderamiento. Elsa Tamez destaca que “la fe cristiana no puede ser auténtica si no se convierte en espacio para la reparación del daño”.⁴³ Las mujeres resignifican a Dios como compañía en el dolor, fuente de sanación y resiliencia. Las comunidades de fe, cuando son inclusivas, se convierten en redes de contención y transformación. En consecuencia, la pastoral debe articular sanación emocional, defensa de derechos y empoderamiento. En esta perspectiva teológica, la propuesta pastoral se fundamenta en los siguientes aspectos:

42 Cf. María Pilar Aquino y Elsa Tamez, eds., *Teología feminista latinoamericana*, Plurimínor (Ediciones Abya-Yala, 1998).

43 Cf. Ibid.

- Crear redes de acompañamiento para mujeres víctimas de violencia o trauma migratorio, integrando espiritualidad, apoyo legal y psicológico.
- Celebrar liturgias sanadoras con testimonios, símbolos y lenguajes que conecten con su experiencia.

Educación crítica de lo religioso: liberación frente al patriarcado espiritual

Numerosos discursos religiosos tradicionales han justificado la subordinación femenina mediante consignas como “la mujer debe callar”, “Dios castiga al desobediente” o “el sufrimiento purifica”. Frente a esto, las mujeres migrantes cuestionan esos imaginarios, reinterpretando las Escrituras y resignificando sus experiencias espirituales. Una pedagogía crítica aplicada al ámbito religioso permite deconstruir estos discursos y reconstruir una fe liberadora. Gebara señala que “una fe que no piensa, que no cuestiona, puede ser una forma de violencia simbólica”.⁴⁴ Promover una formación bíblica y teológica desde una perspectiva feminista y culturalmente contextualizada se convierte en una estrategia pastoral clave. La resignificación de lo divino incluye revisar el papel de María —no solo como figura obediente, sino como mujer fuerte y profética—, redescubrir a las mujeres bíblicas que lideraron y resistieron, y comprender a Dios como quien se revela en lo pequeño y marginado.

Según esta perspectiva teológica, la propuesta pastoral se fundamenta en los siguientes aspectos:

- Desarrollar espacios educativos que cuestionen el uso patriarcal de la Biblia.
- Promover una catequesis contextual que forme conciencia crítica desde la experiencia migrante y femenina.

44 Cf. *Intuiciones ecofeministas*.

Lo divino en el diálogo: interculturalidad e interreligiosidad como horizonte

Las mujeres inmigrantes habitan y laboran en entornos multiculturales, compartiendo espacios con personas afroamericanas, musulmanas, indígenas, entre otras. Esta convivencia, aunque susceptible de tensiones, ofrece una oportunidad para el diálogo y el aprendizaje mutuo. El Papa Francisco, en *Fratelli Tutti*, afirma que la verdadera identidad no teme al encuentro de la otra cultura o religión. El diálogo no debilita la fe, sino la purifica y fortalece (Francis 2020).⁴⁵ Las mujeres inmigrantes, situadas en los márgenes, ocupan una posición privilegiada para tejer redes de cuidado y espiritualidad intercultural. En este encuentro, lo divino se manifiesta no como verdad impuesta, sino como presencia compartida. En una cultura hostil, el diálogo deviene en un acto de resistencia y construcción de la paz. En este contexto, las mujeres inmigrantes hispanas en los Estados Unidos están en una posición privilegiada para tejer redes interculturales e interreligiosas, desde una espiritualidad práctica, abierta y solidaria.

Para esta perspectiva teológica, la propuesta pastoral se fundamenta en los siguientes aspectos:

- Fomentar encuentros ecuménicos e interreligiosos entre mujeres de distintas culturas para compartir espiritualidades, luchas y saberes.
- Visibilizar estas experiencias como formas válidas de fe, no como amenazas a la “ortodoxia”.

En una cultura hostil que pretende silenciarlas, las mujeres hispanas inmigrantes en los Estados Unidos realizan un acto radical: reclaman a Dios como propio. No como propiedad institucional, sino como presencia viva en sus cuerpos, cocinas, caminatas, oraciones y luchas. Desde los márgenes, ellas están creando una teología encarnada, liberadora y profundamente transformadora.

45 Cf. Papa Francisco, *Carta encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social* (Biblioteca Virtual del Vaticano, 2020).

Conclusión

La espiritualidad de las mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos constituye una teología viva, situada y profundamente transformadora. A través de sus historias, este ensayo ha mostrado cómo lo divino se revela no desde los altares institucionales, sino desde la cotidianidad, las jornadas laborales, las lágrimas migratorias y los cantos compartidos. En medio del sufrimiento estructural, estas mujeres no solo sobreviven, sino que reconfiguran el rostro de Dios desde su identidad, sus luchas y sus comunidades. Frente a imaginarios religiosos patriarcales y discursos hegemónicos que han intentado silenciarlas, ellas elevan una espiritualidad que no calla, que cuestiona, que abraza. Esta teología desde los márgenes no solo ilumina la experiencia migrante, sino que interpela profundamente a las iglesias, a la sociedad y a la academia a escuchar con humildad y a transformar sus prácticas desde una fe que libera. Reconocer estas voces como fuente legítima de conocimiento y espiritualidad no es solo un acto de justicia, sino una manera radical de reencontrarnos con lo sagrado en su forma más humana y encarnada.

Las mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos están creando nuevas formas de nombrar, vivir y experimentar lo divino que desafían los paradigmas teológicos tradicionales. Desde los márgenes, resignifican su fe a partir de su cuerpo, su idioma, su historia y sus luchas cotidianas. Estas espiritualidades no solo son válidas, sino profundamente transformadoras para la teología, la Iglesia y la sociedad contemporánea. En un mundo que las despoja de derechos y reconocimiento, ellas recrean a Dios como compañera de camino, madre protectora y hermana de lucha. Su experiencia no debe ser meramente añadida como apéndice al discurso teológico dominante, sino reconocida como centro desde el cual repensar la fe cristiana en el siglo XXI.

La contribución de estas mujeres trasciende lo testimonial para convertirse en fundamento epistemológico de una hermenéutica teológica alternativa. Sus prácticas espirituales —desde el rezo en el espacio doméstico hasta la organización comunitaria— constituyen actos

decoloniales que subvierten las jerarquías del saber religioso. Al hacer teología con sus manos, con sus pies migrantes y con sus cuerpos que resisten, nos revelan que lo sagrado habita especialmente en los espacios de dolor y esperanza donde la vida se defiende con tenacidad.

La espiritualidad que emerge de estas experiencias marginadas nos convoca a un replanteamiento radical de lo que entendemos por hermenéutica, teología, pastoral y praxis eclesial. Lejos de ser receptoras pasivas de doctrinas, estas mujeres son teólogas en acción, constructoras de comunidades resilientes y testigas de un Dios que camina junto a las personas excluidas. Su legado espiritual desafía a las instituciones religiosas a convertirse en espacios de genuina hospitalidad donde todas las voces encuentren eco y donde la fe se ejerza como una práctica constante de liberación integral.

Bibliografía

- Acceso Latino. “Derechos de las mujeres inmigrantes en Estados Unidos”. *Acceso Latino - Fundación Carlos Slim*, el 24 de octubre de 2023. <https://accesolatino.org/derecho/derechos-de-las-mujeres-inmigrantes-en-estados-unidos/>.
- Aquino, María Pilar, y Elsa Tamez, eds. *Teología feminista latinoamericana*. Pluriminor. Ediciones Abya-Yala, 1998.
- Baltodano, Mireya. “Creencias cómplices”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Costadoat, Jorge. “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”. *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 56–74. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492005000100003>.
- De Mori, Geraldo Luiz. “Los tres ‘polos’ del método teológico”. *Cuestiones Teológicas* 49, núm. 111 (2022): 1–16. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/7754/6886>.

- García Piedras, Myriam. “El símbolo como camino de transformación en la hermenéutica analógica”. En *Claves Del Pensamiento. En-claves del pensamiento* 9, núm. 17 (2015): 135–55. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5158319>.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Trotta, 2000.
- Isasi-Díaz, Ada María. *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-first Century*. Orbis Books, 1996.
- Latino Observatory. “Las mujeres latinas enfrentan presiones culturales y de género en EE.UU., según investigación”. *Latino Observatory*, el 20 de mayo de 2024. <https://latinoobservatory.org/noticia.php?lang=es&ID=823>.
- Lugones, María. “Hacia un feminismo descolonial”. *La Manzana de la Discordia*, Artículo original en *Hypatia* vol 25, Núm 4, 2010, vol. 6, núm. 2 (2011): 105–17. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>.
- Maffa Téran, Nelson. “Función de la religión en la vida de las personas según la psicología de la religión”. *Theologica Xaveriana* 63, núm. 176 (2014). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx63-176.frvp>.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. “Los entretejidos del conocimiento complejo. El lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y decoloniales”. *Ephata* 1 (septiembre de 2019): 53–68. <https://doi.org/10.7559/ephata.2019.292>.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica*. Colección Razón Política. Ediciones del Signo, 2010.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press, 2000.
- Miranda García, Gabriela. “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Noe-Bustamante, Luis. “Latinos Worry More than Other U.S. Adults about Deportations”. *Pew Research Center*, el 30 de abril de 2025. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2025/04/30/latinos-worry-more-than-other-us-adults-about-deportations/>.

- Noe-Bustamante, Luis, Sahana Mukherjee, y Mens Manuel Krogstad. "A Majority of Latinas Feel Pressure to Support Their Families or to Succeed at Work. Expectations to Excel at Work and to Do Housework, Be Beautiful and Start a Family Are Top Pressures". *Pew Research Center*, el 14 de mayo de 2024. <https://www.pewresearch.org/race-and-ethnicity/2024/05/14/a-majority-of-latinas-feel-pressure-to-support-their-families-or-to-succeed-at-work/>.
- Papa Francisco. *Carta encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*. Biblioteca Virtual del Vaticano, 2020. [vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/index.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/index.html).
- Rivera Cuasicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. "El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana". En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger. SEBILA, 2022.
- Román-López-Dollinger, Angel-Eduardo. "La educación teológica como instrumento de transformación social: Apuntes sobre el modelo educativo de la Universidad Bíblica Latinoamericana". *Teología Práctica Latinoamericana* 4, núm. 1 (2025): 101–40. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/744>.
- Rosales Arce, Sharo. "La teología de la prosperidad y su impacto en la vida y espiritualidad de las personas". *Vida y Pensamiento* 39, núm. 2 (2019): 79–107. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/72>.
- Rosales, Sharo. "Imaginaris religiosos y género". En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Serret, Estela. "Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género". *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 17–26.

- Solares Altamirano, Blanca. “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, núm. 211 (2011): 13–26. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3688612>.
- Tamez, Elsa. “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”. En *Religión y género*, editado por Sylvia Marcos. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3. Trotta, 2008.
- Tomé Díez, Mario. “Introducción a la hermenéutica simbólica”. *Estudios Humanísticos. Filología. Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 171–86.
- Tucker, Jasmine, y Sarah Javaid. “Women Gain 83% of Jobs While 170,000 Women Leave Labor Force in June”. *National Women’s Law Center*, el 8 de julio de 2022. <https://nwlc.org/resource/women-gain-83-of-jobs-while-170000-women-leave-labor-force-in-june/>.
- US Census Bureau. “Nuevas estimaciones resaltan las diferencias de crecimiento entre las poblaciones hispana y no hispana de los Estados Unidos”. Información Estadística. Government. *Census.gov*, el 27 de junio de 2024. <https://www.census.gov/newsroom/press-releases/2024/population-estimates-characteristics/population-estimates-characteristics-spanish.html>.
- Zegarra, Gonzalo, y Krecyté Villarreal. “Ser mujer e inmigrante en la fuerza laboral de EE.UU. se ha convertido en un doble riesgo”. Noticias de Estados Unidos. *CNN*, el 1 de julio de 2025. <https://cnnespanol.cnn.com/2025/07/01/eeuu/mujer-inmigrante-trabajo-riesgo-orix>.