

para nosotros *hoy*, llena el presente, aunque apunte hacia un futuro prometido.

La llamativa novedad del consenso de percepción eclesial consiste en que en él –y sólo en él en cuanto tal– desaparece la distorsión, porque lo que se entiende en la fe compartida eclesial es la comunión con Dios en la comunión entre nosotros, que acontece en su anuncio narrado.<sup>24</sup>

Este proceso de creación de comunión eclesial puede quizá captarse en la imagen tan bíblica del "camino":<sup>25</sup> todas y todos somos nómadas en un camino compartido, animándonos, sosteniéndonos y levantándonos mutuamente y en este camino no sólo aprendemos quiénes somos y hacia dónde vamos, sino que se nos permite admitir que somos vulnerables y que no necesitamos avergonzarnos de vivir del perdón.

## Plantar huertas, escuchar a los árboles Hacia una construcción de la subjetividad teológica feminista en migración

por Nancy Elizabeth Bedford

Garrett Evangelical Theological Seminary. Chicago  
Instituto Universitario ISEDET. Buenos Aires

Hace ya un lustro que con mi familia vivo en las cercanías de Chicago. Vuelvo a la Argentina una o dos veces al año, a veces sola, otras veces con mis tres hijas, a las que se suma de vez en cuando también mi esposo, cuando logramos armar el rompecabezas del tiempo y de los recursos para tantos pasajes. Cruzamos al Sur para tomar oxígeno, para estar con la familia y con nuestra gente de siempre, pero también porque seguimos teniendo proyectos vitales en el país que nos vio nacer. Como tantas otras personas que van y vienen a través de las fronteras, hemos ido armando una manera transnacional de vida, de familia, de amistad y de trabajo, que con los años se ha ido extendiendo también hacia otros países latinoamericanos que ahora nos quedan más cerca, tales como México, Costa Rica y Nicaragua.

Cuando cruzamos las fronteras políticas en nuestro caso particular no corremos el riesgo de que nos atrape la *migra*, como sí lo corren los más de doce millones de indocumentados que viven y trabajan en Estados Unidos. Son ellos los que cargan con el estilo de vida norteamericano sobre sus hombros: preparando comida, cortando el césped, limpiando casas y oficinas, cosechando la lechuga y los tomates de las ensaladas, cuidando bebés, procesando la carne en los mataderos, y proveyendo una infinidad de servicios vitales sin los cuales la sociedad se paralizaría.<sup>1</sup> En nuestra pequeña familia no hay inmigrantes indocumentados; por lo contrario, se podría decir que somos migrantes hiper-documentados, pues tenemos dos o tres pasaportes cada uno gracias al *jus solis* de la Argentina, donde nacimos, y el *jus sanguinis* de los países de algunos de nuestros antepasados, también migrantes transnacionales. Las asimetrías sociales y la distribución de los privilegios en la globalización también se miden en pasaportes, visas y permisos oficiales de trabajo, en la posibili-

<sup>1</sup> La película *Un día sin mexicanos (A Day without a Mexican)* de Sergio Arau (2004) lo ilustra de manera jocosa pero punzante: un buen día misteriosamente desaparecen todos los latinos de California, lo que lleva a que la vida de todos los demás integrantes de la sociedad se venga abajo.

<sup>24</sup> Cf. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991, 85-91, 113-129.

<sup>25</sup> Desarrollada en B. Andrade, *Pecado original ...*, 99-101, 116-118, 207-220.

dad de ir sin peligro a pasar las fiestas con la familia o de llegar para el velorio de un familiar sin que se desmorone la frágil ecología transnacional. Para muchos migrantes, cruzar la frontera constituye una estrategia de supervivencia dentro de la globalización capitalista, que permite mantener a flote a la familia en el país de origen a través del envío de remesas.<sup>2</sup> Sin embargo, para los migrantes indocumentados, el costo físico, económico y emocional de cruzar las fronteras cada vez más militarizadas se va agudizando hasta lo intolerable. Como expresa la Declaración de Rivas (2006):

Hay miles de personas que a diario mueren, son torturadas, mutiladas y desaparecen en la migración con absoluta impunidad. Denunciamos la fortificación de fronteras, los muros, las patrulleras, las mafias y el tráfico de personas para la explotación sexual que originan estos crímenes. Igualmente denunciamos la trata de personas y el trabajo esclavo.<sup>3</sup>

Expresado en rima por Manu Chao: "Solo voy con mi pena/Sola va mi condena/Correr es mi destino/Para burlar la ley/Perdido en el corazón/De la grande Babilón/Me dicen el clandestino/Por no llevar papel".<sup>4</sup>

La dinámica de cruzar fronteras, de ir y venir, de tejer redes nuevas de relación, sirve para mantener vivas algunas de las *memorias peligrosas* que las fuerzas hegemónicas –los principados y las potestades, en lenguaje bíblico– quisieran que olvidáramos. Los y las migrantes transitan nuevas vías en la circulación de conocimiento; llevan y traen un bagaje simbólico, religioso y cultural, en las valijas y en el corazón.<sup>5</sup> En medio de tensiones y contradicciones, la migrante (o el migrante) se va forjando una nueva subjetividad, y esto abre posibilidades de cambio,

<sup>2</sup> Existen varios estudios sobre las remesas, auspiciados por la fundación Pew Hispanic Center, que estudia a los migrantes latinos y latinoamericanos en Estados Unidos; cf. R. Suro, "Remittance senders and receivers. Tracking the Transnational Channels" (2003) en: <http://pewhispanic.org/files/reports/23.pdf>. En el 2003 Suro calculaba que había unos seis millones de inmigrantes latinoamericanos y caribeños en Estados Unidos que enviaban anualmente unos 30 mil millones de dólares anualmente a sus familias en la tierra de origen.

<sup>3</sup> Declaración de Rivas (2006), Segundo Foro Social Mundial de las Migraciones en: <http://www.fsmm2008.org/es/index.php>.

<sup>4</sup> Manu Chao, *Clandestino* (1998). Puede verse un documental corto sobre "Mujeres migrantes en Argentina" que usa la canción de Chao como hilo conductor en <http://memoriademujeres.wordpress.com/2007/11/18/45/>.

<sup>5</sup> D. Ramírez, "Call mi 'Bitter': Life and Death in the Diasporic Borderlands and the Challenges/ Opportunities for *Norteamericano Churches*": *Perspectivas. Occasional Papers* (Otoño 2007) 39-68, habla de "remesas religiosas", es decir, de "bienes simbólicos enviados o llevados a casa por los migrantes" para apoyar o fomentar nuevas identidades religiosas (53).

pues aunque *esté* sujeto a las dinámicas de la globalización capitalista, también *es* sujeto de transformación.<sup>6</sup> ¿De qué manera podría ser la migración un instrumento heurístico para enfocar una antropología teológica que tome en cuenta el eje de género? ¿Cómo hablar fructíferamente de la migración desde la teología? Éstas son algunas de las preguntas que surgen ante este fenómeno que afecta tanto a quienes se van como a quienes se quedan.

### 1. Ecología teológica de la migración: plantar huertas, escuchar árboles

Migrando al Norte y volviendo al Sur, me he ido dando cuenta, pues, que no puedo dedicarme de pleno a plantar dos huertas en dos hemisferios distintos simultáneamente –al menos no lo puedo hacer si tomo en cuenta las necesidades reales de mi familia, de mi comunidad de fe y de quienes estudian y trabajan conmigo. Pero como escribe M. Jacqui Alexander en su libro sobre la pedagogía del cruce de fronteras: "Los árboles tienen memoria, y te pueden susurrar sus recuerdos al oído, si te detienes a escucharlos."<sup>7</sup> Cuando vuelvo al Sur sí puedo ver y escuchar a los árboles – que después de todo tienen las raíces y la memoria más profunda. Si vuelvo a la Argentina en primavera puedo ver y sentir el aroma de los jacarandaes y de las tipas en flor, y escuchar cómo se sacuden en el viento. Si voy en otoño, puedo ver a los plátanos y los álamos y tocar su corteza. Nadie me quita el placer, mientras estoy en el Sur, de disfrutar del fruto de unas huertas que yo no planté, o inclusive de plantar unas semillitas y de regar unos plantines; lo único que se requiere es que admita que quienes se hagan cargo regularmente de ese cultivo lo harán de maneras que yo ni controlo ni me imagino.

Todo el proceso de ir y volver buscando un equilibrio ecológico migratorio me insta a reconocer que no soy yo, sino la *Ruaj*/Espíritu de la Vida la que da el crecimiento cuándo y cómo quiere (1 Cor 3,6). Así, la dinámica de mi propia vida en migración me lleva a celebrar la abundancia de la gracia y las dádivas inesperadas de la economía divina –tan distinta a la capitalista imperante– por las que no solamente mi presencia, sino también mi ausencia pueden ser motivo de crecimiento y de florecimiento:

El reino de Dios es como alguien que echa semilla en la tierra: sea que duerma o se levante, de noche y de día, la semilla germina y va

<sup>6</sup> Cf. C. Belsey, *Poststructuralism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press 2002, 37s y 114 y su interpretación de Althusser.

<sup>7</sup> M. Jacqui Alexander, *Pedagogies of Crossing. Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory and the Sacred*, Durham and London, Duke University Press 2005, 263.

creciendo, sin que sepa cómo. La tierra produce fruto por sí misma: primero un tallo, luego una espiga, y al fin el grano maduro en la espiga (Mc 4:26-28).

## 2. Por la senda del nomadismo, el exilio y la migración

En el prólogo a la edición de su obra *Sujetos nómades* en traducción al castellano, Rosi Braidotti<sup>8</sup> (italiana, criada en Australia, que estudió filosofía en Francia, vive en Holanda y escribe sus libros en inglés) cuenta de su abuelo que emigró a la Argentina en 1912 y se quedó allí trabajando como agrimensor en la provincia de Buenos Aires, y luego en Tierra del Fuego, antes de volverse a Italia unos años más tarde. Esta historia del *nonno* —que por otra parte es casi un lugar común en la Argentina— y el relato de cómo Braidotti misma viaja a la localidad bonaerense de Lobos para rastrearlo en la historia lejana de ese pueblo, es uno de los textos más cálidos que haya escrito la filósofa. Cuando leí ese prólogo, me atrapó. Sentí ecos de mi propia historia y la de mi familia en la suya. Por otra parte, su énfasis en las raíces corpóreas de la subjetividad y en el cuerpo como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico me parece muy saludable y compatible con la antropología teológica feminista que comienzo a imaginar. Esa perspectiva le permite subrayar la centralidad de lo corporal y material, sin caer en esencialismos acerca "del cuerpo de la mujer", pues toma en cuenta que la subjetividad de cada mujer es "el sitio de un conjunto de experiencias múltiples, complejas y potencialmente contradictorias" tales como la clase, la raza, la edad, el estilo de vida o la preferencia sexual.<sup>9</sup>

Cuando me interno en su descripción del "sujeto nómada", veo que poco tiene que ver con la materialidad y la realidad de los y las migrantes (a menudo indocumentados) cuyas vidas se cruzan con la mía y la transforman a diario. El sujeto nómada, tal como lo imagina Braidotti, es "un mito, es decir, una ficción política" que permite analizar la realidad y "desdibujar las fronteras sin quemar los puentes". En cuanto figuración, el sujeto nómada no es idéntico a las personas y las culturas literalmente nómades (como los beduinos, por ejemplo), sino que se refiere "al tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta". El "nomadismo" braidottiano es, antes que nada, un talante crítico: "Lo que define el estado nómada es la subversión de las convenciones establecidas, no el

<sup>8</sup> Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós 2000 (trad. Alcira Bixio).

<sup>9</sup> Braidotti, *Sujetos nómades*, 29-30.

acto literal de viajar".<sup>10</sup> Su nomadismo quiere afirmar las "fronteras fluidas" y aprovechar los intervalos, las interfaces y los intersticios, buscando a través de las repeticiones y estrategias miméticas, aquellos "espacios en los cuales es posible engendrar formas alternativas de acción". Desea explorar "nuevas formas de subjetividad política". Ser un sujeto nómada es, pues, una manera de ejercer la imaginación.<sup>11</sup>

Por otra parte, para Braidotti, la condición "nómada" constituye una superación de la condición de migrante". En sus palabras: "[P]uedo decir que la condición de migrante me fue impuesta, pero decidí transformarme en nómada...". A veces pareciera que se refiere a una especie de conciencia superior, obtenible por unos pocos: una gnosis nómada un tanto exclusiva. Por ejemplo, sostiene que ser políglota es ejercer un nomadismo lingüístico, pero que por otro lado, no toda persona multilingüe está dotada de una conciencia nómada. Lo que se requiere es una persona que haya logrado confrontar la multiplicidad sin haber caído en el relativismo.<sup>12</sup> No da muchos ejemplos concretos de este tipo de persona, pero pareciera —leyendo entre líneas— que ella misma sería el mayor modelo de su propuesta.

Braidotti no olvida las "figuraciones" del exilio y de la migración, pero cree que desde una óptica feminista, la figuración del nomadismo es más prometedora. Sostiene que la imagen de la exiliada feminista como "ciudadana del mundo" sin hogar o de país, a la manera de Virginia Woolf, finalmente carece de un necesario punto de anclaje que pueda transformarse en un espacio de resistencia.<sup>13</sup> En cambio, el o la sujeto nómada es "capaz de recrear el propio hogar en cualquier parte." El o la nómada "lleva sus pertenencias esenciales con él/ella adonde sea que vaya, y puede recrear una base hogareña en cualquier lugar".<sup>14</sup> La migrante, impulsada por una necesidad económica, "soporta un estrecho vínculo con la estructura de clase" y en cuanto mujer, "habitualmente" es

<sup>10</sup> *Sujetos nómades*, 30-31. Braidotti, que se apoya en los aportes teóricos de G. Deleuze; F. Guattari, sobre todo en *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós 1998, es consciente de que la temática del nomadismo en esos autores corre el riesgo de la idealización romántica, pero sostiene que su epistemología nómada ayuda a resistir a los microfascismos, es decir al ejercicio del poder localizado pero no menos explotador (Braidotti, *Sujetos nómades*, 31-32).

<sup>11</sup> Braidotti, *Sujetos nómades*, 32-36.

<sup>12</sup> Braidotti, *Sujetos nómades*, 39-46.

<sup>13</sup> Braidotti, *Sujetos nómades*, 57. Lo irónico es que fácilmente podría decirse lo mismo de su propia figuración del nómada.

<sup>14</sup> Braidotti, *Sujetos nómades*, 49.

quien desempeña el rol de guardiana de la cultura de origen.<sup>15</sup> A diferencia del migrante y del exiliado, para Braidotti

El nómada no representa la falta de un hogar ni el desplazamiento compulsivo; es más bien una figuración del tipo de sujeto que ha renunciado a toda idea, deseo o nostalgia de lo establecido. (...) [L]a clave de ser un nómada intelectual tiene que ver con cruzar fronteras, con el acto de ir, independientemente del destino de su viaje. (...) El nómada emprende las transiciones *sin un propósito teleológico*.<sup>16</sup>

El nómada braidottiano no está golpeando a las puertas de la *polis* para acceder a ella, sino que acampa a las puertas de la ciudad "antes de lanzarse a cruzar la siguiente extensión del desierto".<sup>17</sup> Sus raíces son *rizomáticas*: no son lineales y profundas, a la manera de los árboles, sino que se extienden hacia los costados, de manera "secreta, lateral, extendida, opuesta a las ramificaciones visibles, verticales de los árboles occidentales del conocimiento".<sup>18</sup>

Tal vez el mayor problema de la figuración del nómada tal como lo propone Braidotti es que no toma en cuenta la "herida colonial".<sup>19</sup> Se trata de una característica de las teorías críticas europeas: son útiles y valiosas, pero hay preguntas que simplemente no tienen interés en plantear dado su talante eurocéntrico. A pesar de su propia experiencia como minoría en Australia, de su simpatía por la Argentina (y de la historia del *nonno*) y de su amistad con varias teóricas feministas rioplatenses, la propuesta de Braidotti no toma en cuenta de manera suficiente la complicidad de los países centrales –y aun de sus teóricas feministas críticas más lúcidas– en aquellas maneras de pensar el mundo

<sup>15</sup> Braidotti, *Sujetos nómades*, 58.

<sup>16</sup> Braidotti, *Sujetos nómades*, 58-59 (la cursiva es añadida).

<sup>17</sup> Braidotti, *Sujetos nómades*, 73.

<sup>18</sup> Braidotti, *Sujetos nómades*, 59.

<sup>19</sup> La idea de la "herida colonial" es desarrollada por Walter D. Mignolo a partir de una frase de Gloria Anzaldúa acerca de la frontera entre México y Estados Unidos como herida abierta. Se trata de una epistemología que sea capaz de tomar su orientación de las heridas infligidas a indígenas y negros en la colonización de América, y de toda la historia de la colonización que vivió el continente a partir de 1492. Véase W. Mignolo, "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto" (2005) en: *Tristes Tópicos* ([http://www.tristestopicos.org/walter%20mignolo\\_descolonial\\_tristestopicos.pdf](http://www.tristestopicos.org/walter%20mignolo_descolonial_tristestopicos.pdf)). Para Mignolo y A. Quijano, entre otros, si la modernidad es constitutiva de la colonialidad, queda claro que inclusive el pensamiento crítico nacido de la modernidad seguirá teniendo complicidades con el colonialismo, aun en sus "retóricas salvacionistas".

que reinscriben las asimetrías globales. Las migrantes que llegan a Europa desde la periferia del capitalismo aparecen en sus escritos más como una tipología que como mujeres de carne y hueso. Es como si nunca se hubiera sentado a tomar un mate, o un café turco o un té de tilo con alguna de ellas. Escribe: "No creo que existan vínculos efectivos entre las mujeres intelectuales 'blancas' y las muchas 'extranjeras radicadas en el país' que habitan hoy en Europa".<sup>20</sup> Parece proponerlo a modo de crítica, pero extrañamente –al menos por lo que se ve en el texto– no se propone buscar en lo personal alguna manera de franquear esa barrera y desarrollar ese vínculo afectivo y efectivo.<sup>21</sup>

Esos vínculos efectivos son lo que sí pueden desarrollarse –si hay voluntad y deseo de hacerlo– en el contexto de las iglesias, así como de otros ámbitos, tales como las organizaciones no-gubernamentales, las redes de mujeres, los grupos de apoyo a mujeres afectadas por la violencia doméstica, las reuniones de padres en las escuelas o los sindicatos. A diferencia de muchas teóricas feministas, las *teólogas* feministas tenemos un vínculo natural con un espacio concreto de praxis y reflexión más allá del ámbito académico: la comunidad de fe. Esa expresión de comunidad capaz de darle una tracción concreta a la teoría es lo que no encuentro en la figuración del nómada, que finalmente termina pareciendo un personaje sin vinculaciones demasiado inconvenientes que puede pasar a través de las fronteras ideológicas y físicas sin mayores problemas, pero que parece casi desencarnado. Tal vez lo que haya que buscar sea la figuración de un *espacio* o de un *lugar* desde el cual podamos dar cuenta de la particularidad y la materialidad de las vivencias de los y las migrantes. No es casual que en el discurso religioso de los migrantes haya una predominancia de metáforas

<sup>20</sup> Braidotti, *Sujetos Nómades*, 58.

<sup>21</sup> Como señala perspicazmente Spivak, al feminismo "blanco" basado en Estados Unidos le cuesta mucho reconocer cualquier sofisticación teórica que salga del Sur (G. Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, 401). Tal vez podría decirse lo mismo de las intelectuales "blancas" europeas que menciona Braidotti. Si las académicas del Sur no son escuchadas, ni hablemos de las mujeres migrantes que no han tenido oportunidad de profundizar su instrucción formal. Aunque Braidotti la menciona a María Luisa Femenías en su relato del *nonno*, no cita sus trabajos ni el de ninguna otra autora latinoamericana ni española (al menos que yo haya podido descubrir) en su libro. Cuando menciona al feminismo "étnico" y "colonial" tampoco aparece el feminismo latinoamericano (*Sujetos Nómades*, 181-182).

que se refieren a y tienen que ver con el lugar y el espacio.<sup>22</sup>

### 3. De Nepantla y sus alrededores

El deseo de encontrar una mediación teórica que tomara en cuenta la herida colonial y que no borrara la realidad concreta de los y las migrantes, me llevó a descubrir los escritos de Gloria Anzaldúa y su visión de *Nepantla*, el lugar fronterizo "desgarrado entre caminos" que se inspira en la frontera física entre México y Estados Unidos, pero no se limita a ella.<sup>23</sup> La metáfora de Nepantla puede relacionarse fácilmente con algunos de los conceptos barajados por los teóricos postcoloniales. El teórico literario Homi K. Bhabha, por ejemplo, habla de los intersticios y de los terceros espacios y los "lugares" o de las "ubicaciones" de las culturas. En sus palabras, este "más allá" no es un horizonte nuevo ni tampoco una superación del pasado que la olvida, sino un momento de "tránsito" que nos permite pensar más allá del relato de nuestras subjetividades originarias. Cuando estamos "en tránsito" emergen intersticios y se forman subjetividades "entremedio" o más allá de la suma de "partes" que solemos disgregar al pensar reductivamente los ejes de género, de raza o de clase. En otras palabras, en los intersticios podemos pensar de una manera nueva, o por citar el estilo siempre un poco barroco y difícil de Bhabha: "el espacio de la intervención que emerge en los intersticios culturales es lo que introduce la invención creativa a la existencia".<sup>24</sup> Bhabha intenta anclar su teoría literaria en las experiencias de los

<sup>22</sup> O. Ogdens Ortiz, "La práctica religiosa entre los mexicanos residentes en el condado de San Diego": M. E. Anguiano Téllez; M. J. Hernández Madrid (eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*, México, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de la Frontera Norte 2002, 204-228, 208.

<sup>23</sup> "Nepantla es el sitio de la transformación, el lugar donde distintas perspectivas entran en conflicto y donde se cuestionan las ideas, los principios y las identidades básicas heredadas de la familia, de la educación y de las diversas culturas de origen." Now let us shift... the path of conocimiento... inner work, public acts": G. Anzaldúa; A. Keating (eds.), *This Bridge we call Home. Radical Visions for Transformation*, New York, Routledge 2002, 548. Desarrollo en más detalle las implicancias teológicas de Nepantla en mi artículo "Escuchar las voces de las nepantleras. Consideraciones teológicas desde las vivencias de latinoamericanas y "latinas" en Estados Unidos", *Proyecto* 15 (2004) 204-224.

<sup>24</sup> H. Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge 1994, 21-39. También habla del "tercer espacio" (que pareciera ser lo mismo que un intersticio), que permite un "espacio de traducción" que trasciende el pensamiento binario del "uno o del otro". Al explorar este "tercer espacio" podemos eludir las políticas de la polaridad y emerger como los otros de nosotros mismos (*the others of our selves*).

migrantes. Por eso sugiere que tal vez la perspectiva más acabada de la realidad sea la del migrante, con su doble visión.<sup>25</sup>

Cuando Bhabha agrega a lo anterior los temas del espacio liminal, de la "emergencia de los intersticios" y de la formación de los sujetos "entremedio", pareciera excesivamente abstracto. De hecho, cuando se toman en cuenta la historias reales y concretas de los migrantes, la celebración de los espacios híbridos y los intersticios los cuales a menudo celebran los teóricos postcoloniales pueden tomarse estrechos e incómodos.<sup>26</sup> Sin embargo, en las propuestas *teológicas* latinas, esas ideas toman cuerpo, pues están ancladas en las vivencias concretas de los inmigrantes. Roberto Goizueta, por ejemplo, sostiene que los latinos y las latinas echan abajo las dicotomías raciales por las que se organiza ideológicamente la cultura estadounidense, al vivir "entremedio" (es decir, en la frontera) y en el "tanto/como" (tanto inglés como castellano, tanto una cosa como la otra). Desde la perspectiva hegemónica, quien vive "entremedio" por definición no existe, pero paradójicamente, quienes están ubicados en la periferia que es la frontera son quienes mejor pueden ver tanto lo bueno como lo malo de la sociedad dominante (la doble visión de Bhabha).<sup>27</sup>

El pensamiento postcolonial también ha sido apropiado fértilmente por teólogas feministas tales como Kwok Pui-lan. Kwok prefiere hablar del "pasaje" o "desplazamiento" de frontera (*border passage*) antes que del "cruce de frontera" (*border crossing*) porque quiere explicitar que se trata de un viaje continuo, no de un cruce que se pueda realizar y dejar atrás. Para Kwok, la frontera puede ser cultural, lingüística y política, como en el caso de los escritos de Anzaldúa; o bien religiosa y referida a la civilización, como cuando se habla del "mundo islámico", de la "civilización hindú" o de la "cultura asiática" en contraposición a la occidental. También puede referirse al cuerpo, o puede ser imaginaria, como en los conceptos post-coloniales del "espacio intermedio", el "tercer espacio" y la "patria del imaginario".<sup>28</sup>

A pesar de su atractivo teórico, todas estas figuraciones que tienen que ver con un *lugar* en general, y la metáfora de *Nepantla* en particular, fácilmente pueden ser abusadas y transformadas en abstracciones que nada tienen que ver con la dura materialidad de quienes cruzan las fronteras en migración. Cuando esto ocurre, la figuración de *Nepantla*

<sup>25</sup> "The truest eye may now belong to the migrant's double vision", *The Location of Culture*, 5.

<sup>26</sup> J. Pribilsky, *La Chulla Vida. Gender, Migration and the Family in Andean Ecuador and New York City*, New York, Syracuse University Press 2007, 31.

<sup>27</sup> Véase su obra *Caminemos con Jesús. Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, Maryknoll, Orbis 1995, 16-17.

<sup>28</sup> K. Pui-lan, "A Theology of Border Passage": D. N. Premnath (ed.), *Border Crossings. Cross-Cultural Hermeneutics*, Maryknoll, Orbis 2007, 103-117, 104.

pierde su potencial subversivo y es domesticado por la teoría – inclusive por la teoría feminista. Paula Moya lo demuestra en su astuto análisis del uso que hacen Judith Butler y Donna Haraway, dos teóricas feministas noratlánticas "blancas", del concepto de la *diferencia* tal como ha sido desarrollada por algunas feministas chicanas. Moya rechaza la idea de que algunas identidades sean más avanzadas o liberadoras en lo político solamente por ser "transgresoras" o "indeterminadas". Si las perspectivas *nepantleras* "nos proveen de una perspectiva crítica desde la cual podemos descubrir las complicadas maquinaciones de la ideología y de la opresión" es porque están situadas concreta y materialmente en un lugar específico, no por el mero hecho de cruzar ciertas fronteras. Moya rearticula el concepto de la "teoría encarnada" (*theory in the flesh*) de la pensadora chicana Cherie Moraga, lo que le permite tomar en cuenta el peso epistemológico de las vidas concretas en *Nepantla* sin caer en generalizaciones sin nombres ni rostros. Subraya que "las identidades no son auto-evidentes, inmutables ni incontestables; tampoco son absolutamente fragmentadas, contradictorias e inestables".<sup>29</sup> Creo que aquí hay dos ejes importantes que rescatar: en primer lugar, sería un error cooptar la figuración de *Nepantla*, poniendo en el mismo nivel el cruce de cualquier frontera mental o psicológica con la dura realidad de los y las migrantes, sobre todo de los indocumentados; sería análogo a decir que los "pobres en espíritu" son todos los cristianos, olvidando el componente material y económico de la pobreza en las bienaventuranzas. En segundo lugar, la propuesta de Moraga y de Moya, hacer una *teoría encarnada*, es un aguijonazo para la teología feminista: ¿acaso nuestras teologías, imbuidas de la Encarnación, son realmente *teorías encarnadas*? ¿Qué implicancia tiene todo esto para la antropología teológica feminista en migración?

#### 4. La subjetividad teológica en migración

Si bien, como afirma Luisa Posada Kubissa, la teoría feminista es la "invocación a un discurso sobre la subjetividad",<sup>30</sup> la *teología* feminista –invocando a la Santísima Trinidad– nos insta a la transformación pneumática de nuestras subjetividades encarnadas. Esa transformación

<sup>29</sup> P. M. L. Moya, "Postmodern, 'Realism,' and the Politics of Identity: Cherie Moraga and Chicana Feminism": M. J. Alexander; C. Talpade Mohanty (eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, New York, Routledge 1997, 125-150.

<sup>30</sup> L. Posada Kubissa, "Teoría feminista y construcción de la subjetividad": A. Hernando (ed.), *La construcción de la subjetividad femenina*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid, 2000 27-51, 32.

puede y debe ser practicada y pensada desde muchas perspectivas. En su introducción a la antropología teológica feminista, en la que se concentra sobre la *imago Dei*, la teóloga cubano-norteamericana Michelle A. González sostiene que tanto los varones como las mujeres reflejan plenamente la imagen divina, la del Dios relacional y trinitario que nos creó. En la conclusión de su libro, nos insta a que sigamos trabajando sobre algunos temas vinculados con la antropología teológica, que a su entender requieren mayor profundización desde una perspectiva feminista no hegemónica. Los cinco grandes ejes que menciona son: (1) el papel de la antropología teológica en la doctrina de la creación; (2) el problema de la relación entre la redención y el sufrimiento; (3) las implicancias éticas de una teología feminista liberadora; (4) las tensiones que existen entre el horizonte normativo de la teología feminista (con su crítica de la razón patriarcal) y el carácter flexible y contextual de toda forma de conocimiento; y (5) la construcción del género como una categoría teológica.<sup>31</sup> Se me ocurre que una antropología teológica *en migración* responde sobre todo a la última inquietud, es decir, a cómo la transformación de las subjetividades que la migración pone sobre el tapete puede inspirarnos a transformar nuestras prácticas de género como parte de nuestra vivencia de una teología "en la carne".

La feminización de la migración ya es un hecho (hay tantas migrantes mujeres como varones en el mundo) y por otro lado la migración en sí en cuanto fenómeno está atravesada por la temática de la construcción de género.<sup>32</sup> Uno de los frutos importantes del estudio feminista interdisciplinario de la migración es que queda claro que el tema del género y de las nuevas construcciones de subjetividades en la migración no es "cosa de mujeres" solamente. Algunos estudios etnográficos van mostrando cómo van cambiando los roles y las subjetividades de los y las migrantes, de tal modo que tienden a una mayor simetría de género. Por ejemplo, Jason Pribilsky estudia a familias indígenas ecuatorianas divididas por una migración económica que obliga a los padres de familia a trabajar en Nueva York para enviar remesas a la zona andina. En su investigación etnográfica descubre cómo la dinámica migratoria afecta positivamente la construcción de identidades de género tanto de varones como de mujeres. Las mujeres, que han quedado en el lugar de origen y están a cargo de la administración de las remesas, desarrollan nuevos papeles sociales más allá del ámbito doméstico. Por su parte los varones, desde la vida en la migración, aprenden en carne

<sup>31</sup> M. A. González, *Created in God's Image. An Introduction to Feminist Theological Anthropology*, Maryknoll, Orbis 2007, 163-168.

<sup>32</sup> K. M. Donato; D. Gabaccia; J. Holdaway; M. Manalansan IV; P. R. Pessar, "A Glass Half Full? Gender in Migration Studies": *International Migration Review* 40 (2006) 3-36.

propia lo complicado y difícil que es hacerse cargo de la cocina, del lavado de la ropa y de todas las tareas que en su cultura de origen estaban codificadas como femeninas. Muchos de ellos van desarrollando masculinidades alternativas que les permiten nuevas modalidades más íntimas de relación con sus hijos, colaborando estrechamente en los detalles de la crianza, a pesar de la distancia. También entablan nuevos modos de comunicación y negociación de roles con sus esposas. En palabras de algunas de esas parejas, van aprendiendo nuevas formas de convivencia más saludables.<sup>33</sup>

Sin embargo, para las mujeres, las consecuencias de la migración son complejas y no se puede afirmar que todas sean buenas. Por ejemplo, las mujeres mexicanas que migran en familia a Estados Unidos suelen entrar al mercado laboral, lo que abre las puertas a una mayor equidad de género, pero a la vez, al carecer de la familia extendida que tenían en México, se encuentran más dependientes del vínculo con su esposo. Esa misma ambigüedad se detecta también en las experiencias eclesiales: desde las iglesias evangélicas conservadoras africanas en Estados Unidos, por ejemplo, las mujeres se sienten facultadas a interpretar por su cuenta la Biblia y a comunicarse directamente con Dios, lo que les permite a veces tomar la decisión de dejar a un esposo abusivo (lo que se torna económicamente más factible si tienen una inserción laboral significativa). Al mismo tiempo, a menudo las mujeres se sienten especialmente responsables por la unidad de la familia en un contexto de racismo blanco estructural, lo que a veces lleva a que la enseñanza acerca de la "sumisión" de las esposas frente a los maridos se torne especialmente pesada.<sup>34</sup> Evidentemente, la migración en sí misma no lleva directa y necesariamente a una situación de mayor equidad de género; lo que hace es exigir de diversas maneras la construcción de una nueva subjetividad para responder a la migración misma, lo que abre puertas a posibles transformaciones positivas en las relaciones de género.<sup>35</sup>

Por otra parte, puesto que el estudio de la migración se concentra

<sup>33</sup> *La Chulla Vida*, sobre todo el capítulo 7, "Aprendemos a convivir. Conjugal Relations, Coparenting, and Transnational Lives" (245-272).

<sup>34</sup> R. Gemignani, "Gender, Identity and Power in African Immigrant Evangelical Churches": J. Olupona; R. Gemignani (eds), *African Immigrant Religions in America*, New York, NYU Press 2007, 133-157. Sin embargo, la autora cuenta cómo la pastora de una de esas iglesias predicaba que someterse al propio marido significa necesariamente *no* someterse al marido de otra – es decir, por ejemplo, a los pastores varones; esa pastora lograba subvertir el mensaje de sumisión sin negarlo abiertamente, dentro de los confines de una lectura literalista de la Escritura.

<sup>35</sup> Sobre esta ambigüedad intrínseca cf. K. M. Donato et al, "A Glass Half Full?", 33ss.

sobre la *movilidad* de los cuerpos a través del espacio de un lugar al otro, requiere una manera de pensar el espacio, el lugar y la identidad que no los congele ni los suponga fijos. El hecho de que la migración es un proceso *corporal*, atado necesariamente a los cambios materiales y vinculado a los lugares físicos, ayuda a que las aproximaciones teóricas tengan asidero y puedan echar raíces.<sup>36</sup> Al pensar sobre la ecología migratoria en diálogo con los pasajes de Jeremías, las figuraciones del sujeto nómade, y el espacio de *Nepantla*, como acabamos de hacer, se van insinuando algunas maneras de visualizar una antropología teológica en migración que sea liberadora para varones y mujeres, y que le dé gloria a Dios.

### 5. Lo que no hay que celebrar

Hay una tendencia en las ciencias sociales, y tal vez también en la teología, de celebrar el cruce de fronteras y la migración como algo positivo: un ejemplo de resistencia y de coraje. Esto suele ocurrir sobre todo cuando la figura del migrante se vuelve más una metáfora o una figuración, que una persona que siempre tiene cuerpo, nombre, apellido, sexo, historia, particularidad. Aunque siempre trato de tener esas particularidades en mente, como teóloga la tentación de la abstracción y de la generalización está a la vuelta de la esquina, de modo que no puedo decir que siempre logre la fidelidad a las particularidades a la vez que trato de descubrir en qué medida pudieran tener un alcance también universal. El deseo de celebrar y festejar las posibilidades positivas de resistencia, cambio y transformación en las vivencias de migración siempre está presente mientras escribo, pues encuentro tanto que admirar en la tenacidad y en la creatividad de muchas de las mujeres y muchos de los hombres que viven en migración, y porque yo misma con mi familia he aprendido mucho gracias al cruce de fronteras. Sin embargo, no sería justo olvidar los "relatos de desilusión" que también forman parte de la vivencia de la migración; de esto nos recuerda María de la Luz Ibarra, quien ha documentado las historias de una treintena de mujeres mexicanas que han cruzado la frontera solas o con sus hijos. El costo humano, particularmente para las mujeres indocumentadas, del cruce de la frontera del Río Bravo hacia el Norte, puede dejar heridas que no cicatrizan: violaciones por parte de los *coyotes*, muerte solitaria, tráfico sexual, humillaciones, deudas que parecen no tener fin, separación de los

<sup>36</sup> Cf. R. Silvey, "Power, difference and mobility. Feminist advances in migration studies": *Progress in Human Geography* 28 (2004) 490-505, 501.

hijos.<sup>37</sup> Por respeto a todas las mujeres –y también a los varones– que han sufrido en la migración, no es posible pensar solamente en la migración en función de las oportunidades epistemológicas que nos presenta o de la construcción de subjetividades alternativas que a veces posibilita. Si hemos de tener fidelidad a lo real, tenemos que poder darnos cuenta que si bien la migración es un "signo de los tiempos" (*Gaudium et Spes* 4) que exige una lectura teológica, lo que a veces nos hace descubrir no es motivo de celebración.

Hay mucho que denunciar de las injusticias estructurales, sociales y económicas que llevan a que la gente tenga que migrar para que su familia sobreviva. Y también, a veces, hay momentos en que lo mejor es callar y acompañar a quienes han sufrido males inimaginables en el camino de la migración. No todo se puede arreglar con palabras; es bueno que la teología –también la teología feminista– lo recuerde. Lo que sí sabemos, desde la cruz y la resurrección de Jesús, y desde la "esperanza contra toda esperanza" de tantas vidas en migración, es que la muerte y el sufrimiento no tendrán la última palabra.

## 6. Dios no hace acepción de fronteras

Como teóloga en migración, quisiera terminar con la mirada puesta en Jesús. Mis propias experiencias de migración y de cruce de fronteras me recuerdan que el camino de Jesús descrito en los Evangelios cruza muchas más fronteras que las políticas: entre otras, cruza fronteras religiosas, económicas, sexuales, étnicas, culturales, racistas, clasistas, sexistas y heterosexistas. Por eso le pide un vaso de agua a la mujer samaritana, se deja tocar por la mujer con el flujo de sangre, y se junta a comer con mujeres que tienen mala fama en el pueblo. Jesús sabe que muchas de las fronteras existentes sirven para proteger los intereses de los poderosos y para contener y controlar a los débiles. Por ese motivo, el capital transnacional raramente se topa con fronteras, mientras que los migrantes indocumentados cruzan las fronteras políticas con el corazón en la boca. Tal vez Jesús haya experimentado algo parecido en su infancia, si es que hemos de tomar literalmente el relato en Mateo acerca del exilio familiar en Egipto, ante el acecho de Herodes.

Por otra parte, no creo que todas las fronteras o barreras sean en sí mismas negativas: pienso en nuestra piel, que es porosa pero que también es una barrera que nos protege; pienso en la privacidad que permiten las paredes cuando entramos al lugar donde vivimos, si disfrutamos del privilegio de tener un techo propio. Sin embargo, toda

<sup>37</sup> M. de la Luz Ibarra, "Buscando la vida. Mexican Immigrant Women's Memories of Home, Yearning and Border Crossings": *Frontiers. A Journal of Women's Studies* 24 (2003) 261-281.

clase de frontera puede tornarse tóxica, y debe ser considerada con cierta sospecha hermenéutica: ¿Quiénes se benefician por la existencia de esta frontera y quiénes se perjudican? Chandra Talpade Mohanty nos alienta a prestar atención a las fronteras y también a trascenderlas cuando sea necesario. Traza una distinción útil entre el "feminismo sin fronteras" (a la manera de *Médecins sans frontières*) y el feminismo que no sabe poner límites cuando hace falta (*borderless feminism*). Escribe que el "feminismo sin fronteras" (*feminism without borders*)

[...] reconoce las fracturas, los conflictos, las diferencias, los miedos y la contención que representan las fronteras. Reconoce que no hay una interpretación unívoca de una frontera dada; que las líneas que atraviesan las naciones, las razas, las clases, las sexualidades, las religiones, las discapacidades, son reales – y que un feminismo sin fronteras debe ser capaz de imaginar la transformación y el trabajo por la justicia social a través de estas líneas demarcatorias de división.

Habla, además, de las tensiones existentes entre la pluralidad y la estrechez de las fronteras por un lado, y el potencial liberador que promete la práctica de cruzar las fronteras con las que nos topamos en nuestras vidas cotidianas.<sup>38</sup>

Como teóloga, diría algo parecido, expresado teocéntricamente: *Dios no hace acepción de fronteras*. Según la epístola a los Efesios, Jesús mismo, en su carne, abolió la enemistad que nos separaba y derribó la pared intermedia de separación (2:14-15). El camino de Jesucristo tiene el potencial de desenmascarar aquellas fronteras que se han vuelto demoníacas, pues refuerzan la economía de la muerte y la idolatría de la seguridad nacional, como ilustran claramente los muros que se están construyendo entre México y Estados Unidos, que ponen en peligro la vida de los migrantes indocumentados.<sup>39</sup> La dinámica de tirar abajo las fronteras de la injusticia, del odio y de la inequidad, por el Espíritu y sin recurrir a la violencia, es lo que –según la lógica de Efesios– permite que ya no seamos "extranjeros ni advenedizos" (2:20). Se me ocurre que es una práctica que todavía no se le ha "hecho carne" a la teología, a menudo más preocupada por erigir barreras que por tirarlas abajo. Tal vez, en vez de construir prolijos muros dogmáticos, la teología debería aprender de la ecología de la vida en migración, y dedicarse a "plantar

<sup>38</sup> C. Talpade Mohanty, *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham/ London, Duke University Press 2003, 2.

<sup>39</sup> Sobre la frontera política entre México y los Estados Unidos, cf. "Life and death on the border" (2006) en [http://www.socialistworker.org/2006-2/604/604\\_0-7\\_Border.shtml](http://www.socialistworker.org/2006-2/604/604_0-7_Border.shtml).

huertas y escuchar a los árboles". Por mi parte, al menos, quisiera intentarlo.

## Teologías, biografías e identidades nomádicas: *Estudio de casos en la Biblia hebrea*

por Marie-Theres Wacker  
Katholisch-Theologische Fakultät der WWU Münster

Me encuentro por primera vez en Buenos Aires. Para mí, el nombre de esta ciudad se une con dos personas, cuyas biografías forman parte del tema de mi *statement*. La primera es Darío, religioso y teólogo de la liberación nacido en Italia, quien creció en Argentina. En tiempos de la Junta Militar, recibió amenazas de muerte mientras predicaba en una iglesia de esta ciudad de Buenos Aires y por ello huyó a Alemania. Mi esposo y yo convivimos junto a él durante dos años en la casa parroquial de una pequeña comunidad rural, de cuya atención pastoral pudo hacerse cargo sin las complicaciones de un asilo político gracias a poseer pasaporte italiano. En esta pequeña comunidad, pude familiarizarme con la teoría y praxis de la teología de la liberación, ya que Darío usaba las vacaciones alemanas para colaborar en comunidades de base en distintos países de América Latina. Cada vez que regresaba, sabía relatarnos los encuentros habidos en cada lugar de tal modo que llegaba a impresionarnos. Con Darío experimenté también de cerca el destino de un exiliado, el cual sin duda logró plasmar su propio destino con coraje y pudo hacerlo —en cierta medida— gracias a su estatus privilegiado, pero al mismo tiempo quedó marcado para siempre por la distancia forzada, debido a tener que escapar de la violencia política.

La otra persona es Lotti Cohen, hija de una familia judía, nacida en Westfallen, quien con dos años de edad huyó junto a sus padres a Buenos Aires, escapando así a la orden de aniquilamiento de todas las personas judías, emitida por el estado de su Alemania de origen. ¡Para mí ambas son facetas de la historia de Buenos Aires, tanto el tiempo de la Junta Militar, como la generosa hospitalidad brindada a las personas amenazadas de muerte! Conocí a Lotti Cohen a comienzos de los años '90, cuando por iniciativa de un grupo de trabajo al que pertenezco y gracias a una invitación de la comunidad alemana, viajó por primera vez en su vida a Alemania con sus 60 años. Ella sabía bien que allí estaban las raíces de su familia, pero le había sido imposible psíquicamente volver antes al país en el que se inició la Shoah. En el cementerio judío de su pueblo natal, le mostramos las tumbas de sus abuelos que, gracias a las lápidas hebreas, nuestro grupo de trabajo había logrado identificar. Así pude vivenciar la importancia fundamental que tuvo para ella el lograr