



Theologica Xaveriana

ISSN: 0120-3649

ISSN: 2011-219X

revistascientificasjaveriana@gmail.com

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

García Arenas, Paula Andrea  
Migración y desplazamiento desde el corazón de las sagradas escrituras\*  
Theologica Xaveriana, vol. 72, 2022, Enero-Diciembre, pp. 1-22  
Pontificia Universidad Javeriana  
Bogotá, Colombia

DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.mdcse>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191072399005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto



# Migración y desplazamiento desde el corazón de las sagradas escrituras\*

Paula Andrea García Arenas<sup>a</sup>

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

<http://orcid.org/0000-0003-3574-5902>

RECIBIDO: 19-05-19. APROBADO: 02-02-20

**RESUMEN:** Hablar de movilidad humana es hablar de un hecho que puede ser abordado desde dos ámbitos: las causas o las situaciones que motivan la salida del propio territorio; y las consecuencias, esto es, las situaciones que los migrantes encuentran en los lugares de destino. Mientras que unos comprenden dicha movilidad como un recurso para solucionar problemas en los lugares de origen, para otros es percibida como una amenaza y una carga social que estremece las relaciones culturales y sociales.

Dichas situaciones aparecen descritas en los libros de la Biblia entrelazadas con la historia de salvación donde Dios se hace presente, unas veces para narrar cuáles fueron las circunstancias que motivaron a poblaciones enteras a salir en busca de mejores tierras, y otras veces para describir cómo fue la recepción en los lugares a los que iban llegando y cuáles los desafíos que enfrentaron al construir una nueva historia en esos lugares.

La Biblia da un lugar importante al migrante, ya sea para orientar la forma como acoger al que llega, ya sea para indicarle qué hacer al arribar a un lugar extranjero, porque el pueblo de Israel se entiende a sí mismo como extranjero hasta que pueda ocupar la tierra prometida por Dios. Así comienza el llamado credo histórico que recoge el libro del Deuteronomio: “Mi padre era un arameo errante” (Dt 26,5). El Antiguo Testamento está lleno de historias de personajes que han dejado su patria por buscar un mejor destino, y Dios les garantiza protección como migrantes. Ya, en el Nuevo Testamento, Jesús mismo se presenta como migrante, entra en contacto con extranjeros en suelo foráneo y propone un movimiento itinerante de desarraigo para quienes quieran seguirle. Este es el panorama que abordaremos para entender la migración desde el corazón mismo de las escrituras.

**PALABRAS CLAVE:** Migración en la Biblia; exilio; extranjero; itinerancia; panes; judíos; paganos.

---

## CÓMO CITAR:

García Arenas, Paula. “Migración y desplazamiento desde el corazón de las sagradas escrituras”. *Theologica Xaveriana* vol. 72 (2022): 1-22. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.mdcse>

---

\* Artículo de reflexión.

<sup>a</sup> Autora de correspondencia. Correo electrónico: [garcia.paula@javeriana.edu.co](mailto:garcia.paula@javeriana.edu.co)

**ABSTRACT:** To speak of human mobility is to speak of a fact that can be addressed from two points of view: the causes—or situations that motivate the departure from one's own territory; and the consequences—the situations that migrants encounter in the places of destination. While some individuals understand such mobility as a resource for solving problems in the places of origin, others perceive it as a threat and a social burden that shakes cultural and social relationships.

The books of the Bible describe such situations intertwined with salvation history, in which God makes himself present. In some parts, these books describe the circumstances that motivated entire populations to go out in search of better lands; and in others, they describe how were these people received, and the challenges they faced in building a new story in the places where they arrived.

The Bible assigns an important position to the migrant, either to guide the way in which she or he should be received, or to tell migrants what to do when arriving in a foreign place; this, because the people of Israel will consider themselves as foreigners as long as they can return to God's promised land. Thus, begins the so-called historical creed in the book of Deuteronomy: "My father was a wandering Aramean" (Dt 26:5). The Old Testament offers many stories of characters who have left their homeland, seeking for a better destiny, while God guarantees them protection as migrants. In the New Testament, Jesus presents himself as a migrant, relates to strangers in a foreign land, and proposes—to those who want to follow him—an itinerant uprooting movement. These are the topics that we will address in the following pages, in an attempt to understand migration from the very heart of the Scriptures.

**KEY WORDS:** Migration in the Bible; Exile; Foreigner; Itinerancy; Bread; Jews; Pagans.

## Introducción

Este artículo se propone presentar algunos ejemplos —tanto al interior del Antiguo como del Nuevo Testamento— que den cuenta de extranjeros o migrantes que han hecho parte del plan de salvación o que bajo esta figura integran la historia de Israel como parte de la alianza establecida por Dios con su pueblo. En parte se trata de responder al planteamiento de si es posible hablar, por lo menos desde el aporte bíblico, de una "raza pura" o, mejor, de una historia humana que no comience con una migración.

Al comenzar con Abraham, el padre del judaísmo, constatamos que es un migrante, y al llegar hasta Jesús advertimos igualmente que invita a los suyos a volverse itinerantes y renunciar a su patria. Reflexionaremos entonces sobre este concepto en dos momentos: uno dedicado al Antiguo Testamento y otro al Nuevo Testamento. Al final, las conclusiones darán razón del planteamiento inicial.

## En el Antiguo Testamento

La palabra frontera, lindero o límite aparece muchas veces en la Biblia. (véase “límite”, “frontera” o “territorio”, a manera de ejemplo en Nm 20,23; 22,36; Dt 19,8; Jos 13,3; y 2Cr 11,13). El término hace referencia a características del terreno o mecanismos que sirven para delimitar una propiedad o porción de territorio. Antiguamente, los límites en los linderos se marcaban con un doble surco entre los campos colindantes de dueños distintos o con pequeños pilares de piedra. Los derechos hereditarios de propiedad eran muy respetados en Israel (Dt 19,14; Pr 22,28), y quitar el lindero de un vecino era prohibido: “No moverás los linderos de tu prójimo, fijados por los antepasados, en la herencia que recibirás en la tierra que el Señor tu Dios te da en posesión” (Dt 19,14; 27,17; Os 5,10)<sup>1</sup>.

Tales “fronteras” van más allá de los límites geográficos, que son confrontados con nuevas marcas que dividen y delimitan territorios culturales, sociales, étnicos, religiosos, económicos e ideológicos que les separan del resto de la nueva sociedad; es decir, se constituyen como nuevas experiencias de exclusión social; y estas limitaciones en la interacción con otras personas inducen a los migrantes a descubrir dichas fronteras<sup>2</sup>.

Si damos una mirada general a la gran narrativa bíblica encontraremos que la migración ha caracterizado la raza y su historia, y que esta presupone movimiento. La primera migración es presentada en el libro de Génesis como fruto del juicio divino: Adán y Eva son enviados fuera del Jardín, al este de Edén, por su rebelión (Gn 3,23-24); Caín debe vagar por asesinar a su hermano Abel (Gn 4, 12-16); y Yahveh dispersa a la humanidad en Babel, por su intento erróneo de grandeza (Gn 11, 8-9). Desde esa torre, cuyos constructores aspiraban hacer llegar al cielo, los descendientes de los hijos de Noé se extendieron por distantes territorios con sus idiomas (Gn 10,5.20.31-32).

Para entender los orígenes de esta primera humanidad, basta con apreciar su corazón migratorio profundamente enraizado<sup>3</sup>. Markl dirá que esta historia de los orígenes parece investigar las profundidades psíquicas de la naturaleza inquieta y cómoda de la humanidad, y que al parecer tiene algo que ver con la desconfianza, con un miedo incomprensible que no permite al hombre estar en la presencia de Dios en libertad y verdad<sup>4</sup>.

De esta manera, la movilidad humana es un hecho que entrelaza diferentes realidades, tanto las que la motivan como las que los migrantes encuentran en las

<sup>1</sup> González Echegaray, *El creciente fértil y la Biblia*, 81.

<sup>2</sup> Castillo Guerra, “Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas”, 375.

<sup>3</sup> Carroll, “Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament”, 11.

<sup>4</sup> Markl, “La Biblia: una biblioteca scritta da migranti”, 326.

sociedades de destino. Su significado es polivalente: unos comprenden la movilidad como un recurso para solucionar problemas en los países de origen (como parece ser el caso de Adán y como veremos en el de Abraham y su clan), mientras que en los países receptores es percibida como el ingreso de masas, una nueva amenaza y una carga social que estremece las relaciones culturales y trastorna el panorama religioso (como parece ser el caso del Egipto bíblico)<sup>5</sup>.

El prototipo bíblico de migrante lo podemos encontrar en Abraham. Todo comenzó como narra Gn 12: Abraham, cuyos antepasados, según el texto bíblico, proceden de Ur de Caldea, en Mesopotamia, y habita en Harán, pasa a Palestina con su clan, donde va ocupando distintas localidades, para llegar incluso a penetrar en Egipto. Su hijo Isaac contrae matrimonio con una mujer de su tribu, originaria de Harán. Estas son las líneas generales del relato, en lo que se refiere a las migraciones del clan<sup>6</sup>.

De los relatos del Génesis se puede deducir que Abraham y su clan eran pastores seminómadas que criaban fundamentalmente ganado menor (cabras y ovejas) y que su lugar de procedencia, como ya se advirtió, es Ur de Caldea, en Mesopotamia<sup>7</sup>. Podemos suponer que se asentaban temporalmente en regiones donde permanecían un tiempo prolongado, pero que no tenían vida urbana, ni se integraban en la sociedad de los países donde vivían.

De ahí que pueda entenderse la tradición recogida en Ex 34,12: “No harás ningún pacto con los que viven en el país que entren”. El clan habitaba en tiendas de campaña y utilizaba asnos como animales de carga. Se dice muchas veces que Abraham era rico; pero su riqueza no consistía en posesiones territoriales, sino en rebaños y enseres con los que trashumaba por un país que no era el suyo. Incluso Gn 21 y 26 describen las tradicionales disputas en torno de los pozos, así como los primeros pasos para la adquisición de un terreno propio en un país, concretamente, la adquisición de una cueva que iba a servir como tumba para Sara, su esposa, y después, para todo el clan<sup>8</sup>.

Igualmente, es fácil suponer la presencia constante de semitas en la frontera oriental de Egipto, la mayor parte de ellos pastores nómadas. Datos como los siguientes hacen verosímil ubicar la narración bíblica en un trasfondo contextual de una historia de migración: la estrategia de almacenes para el grano; la frecuencia con que en el Egipto de entonces algunos semitas ocupaban puestos importantes; el régimen de

<sup>5</sup> Castillo Guerra, “Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas”, 369.

<sup>6</sup> González Echegaray, *El creciente fértil y la Biblia*, 81.

<sup>7</sup> Tassin, *El judaísmo desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*, 10.

<sup>8</sup> González Echegaray, *El creciente fértil y la Biblia*, 84.

cárceles públicas; la situación jurídica de los esclavos y su emancipación; y el hecho de que la tierra dejara de pertenecer a los señores feudales para convertirse en propiedad última del Estado (salvo la que pertenecía a los templos)<sup>9</sup>.

Otros datos hablan de hambrunas, muy probablemente debido a falta de lluvia (Gn 12,10). Esta condición es común en esa parte del mundo (véase Gn 26,1; 42,5; 47,4; Rt 1,1; 2S 21,1; 2R 4,38). Por el contrario, el Nilo ofreció a Egipto un suministro continuo de agua y por lo general garantizaba la provisión constante de alimentos. Esto hizo que los egipcios trataran constantemente con extraños que buscaban comida en tiempos de escasez. Además, la arqueología ha revelado que, si bien Egipto absorbió a los extranjeros hasta cierto punto, también edificó fuertes a lo largo de su frontera oriental para monitorear el movimiento de quienes pretendieran entrar a su territorio. En este contexto podemos ubicar la narración del grupo dirigido por Abraham<sup>10</sup>.

Sin embargo, ¿quería Dios que su pueblo fuera migrante? La mayoría echa de menos que Abraham, el padre de la fe, nunca se hubiera establecido. Era un pastor errante, y su caminar con Dios estuvo siempre en movimiento (Gn 23,4; Dt 26,5). Sus mayores pruebas surgieron de esa vida desarraigada<sup>11</sup>. Ser migrante, por tanto, es una primera transformación identitaria cargada de ambivalencias y de sentimientos entrecruzados, pues el proyecto de migración, por muy bienvenido que sea, supone el desarraigo familiar en la cotidianidad de esa persona, de su ser y su estar en el mundo<sup>12</sup>.

Ex 19,5 dice: “Ustedes serán mi pueblo escogido, entre todos los pueblos, pues mía es toda la tierra”; pero habla un Dios cuyo primer mandato es “salir de la propia tierra”. Si miramos detenidamente el relato de la vocación de Abraham (Gn 11, 22-12,9) encontraremos un programa teológico. Por tanto, vale la pena detenernos en Gn 12,1-4, que nos dará la clave de todo el conjunto:

- a. (Y dijo) el Señor
- b. a Abrán:
  - c. “Sal
  - d. hacia el país que te haré ver”.
- C'. Y salió
- b' Abrán
- a' (como le había dicho) a él el Señor<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Ibíd., 87.

<sup>10</sup> Carroll, “Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament”, 13.

<sup>11</sup> Ibíd., 14.

<sup>12</sup> Castillo Guerra, “Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas.”, 373.

<sup>13</sup> Collin, *Abrahán*, 47-48.

El texto dice:

<sup>1</sup>Y dijo el Señor a Abrán: “Sal de tu país, de tu familia y de la casa de tu padre, hacia el país que te haré ver. <sup>2</sup>Haré de ti una gran nación y te *bendeciré*. Haré grande tu nombre, sé en *bendición* <sup>3</sup>y *bendeciré* a los que te *bendigan*; a quien te maltrate, lo maldeciré. *Serán bendecidos* en ti todos los clanes de la tierra” <sup>4</sup>y salió Abrán, como le había dicho el Señor.

En el primer punto se invita a dejar el país, la familia, la ascendencia, con la perspectiva de un país prometido por Dios; en el segundo, bajo el signo de la bendición divina, se anuncia una descendencia considerable por su número, pero también por su fama; en la tercera, Abrán se convierte en esta bendición y se extiende a todos los que le reconocen e incluso a las familias de la tierra habitada que pueden obtener en él la bendición del Señor.

El texto pone de relieve, paso a paso, a los diversos actores de la bendición: primero, Dios (v. 1b. 2a. 3a), fuente de toda bendición, luego Abrán (1b. 2b), que se convierte en el mediador de esta bendición, e incluso de las naciones y los clanes del mundo que deben exponerse a esa bendición en que se ha convertido Abrán (2b. 3b); pero el precio de esta bendición es salir como hace Abrán en el punto cuatro<sup>14</sup>...

Para el autor bíblico, los orígenes del futuro pueblo de Israel se encuentran en este breve discurso de Dios, que contiene una orden (12,1) y varias promesas (12,2-3). La orden sirve para presentar el tema de la tierra: abandonar la propia, para caminar hacia la que Dios mostrará; salir de lo que uno tiene y quiere, abandonar el presente, para ponerse en marcha hacia lo desconocido, el futuro.

Un lector moderno podría pensar que esto no supone demasiado sacrificio para un seminómada como Abraham. Sin embargo, no es lo mismo cambiar de sitio por propio deseo que cambiar de patria por deseo ajeno. Ahí radica la fuerza y la exigencia del imperativo inicial “vete”. Dios lo envía a migrar<sup>15</sup>...

Es necesario tener en cuenta que la experiencia de migración por lo general suscita nuevas imágenes de Dios. En este caso, Abraham, y posteriormente el pueblo de Israel, le sienten cerca de sí, como un Dios migrante también, un compañero de viaje, un Dios que se queda cerca y acampa entre ellos, un Dios sin fronteras, con quien se puede seguir hablando en el propio idioma<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 48.

<sup>15</sup> González Echegaray, *El creciente fértil y la Biblia*, 87.

<sup>16</sup> Castillo Guerra, “Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas”, 377.

Dios no solo exige. También promete. Anuncia a Abraham que “hará de él un gran pueblo” teniendo en cuenta que su esposa, Sara, es una mujer estéril. Luego le habla de una bendición personal, subrayando este tema: “bendecir” y “bendición” aparecen cuatro veces en dos versos. Así queda implicado todo lo demás: prestigio, riqueza, protección divina, defensa de los enemigos. La fama de Abraham será tan grande que, cuando los otros pueblos quieran bendecir a alguien, usarán la siguiente fórmula: “Que Dios te bendiga como bendijo a Abraham”.

El autor de la Carta a los Hebreos expresa mejor que nadie esta actitud del protagonista: “Por la fe, Abraham, al ser llamado, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber a dónde iba” (Hb 11,8). Y añade unas palabras de enorme valor, que muchas veces no se tienen en cuenta: “Por la fe, peregrinó por la Tierra Prometida como en tierra extraña, habitando en tiendas”. Basta esta frase para enunciar un tema capital en las tradiciones patriarcales: por fe ellos serán extranjeros en tierras extrañas hasta llegar a su tierra.

Si continuamos con esta historia patriarcal, encontramos una perspectiva de diáspora migratoria que también ilumina otro punto de la reflexión: el intercambio entre José y sus hermanos, en Gn 41–50. Para ese momento, José tenía una función importante en Egipto y estaba a cargo de la distribución del grano (Gn 42,6); se había integrado en la cultura egipcia; le dieron el nombre egipcio *Zaphenath-Paneah*; se casó con una egipcia (Gn 41,45) y tuvo hijos con ella (Gn 41,50). Más tarde haría embalsamar a su padre Jacob y dispondría lo propio para sí mismo después de su muerte (Gn 50,3,26), tradición ajena al pueblo de Israel. En términos de vestimenta y presentación, el hombre de Estado habría afeitado su cabeza y pintado su cara, por lo que resulta comprensible la incapacidad de sus hermanos para reconocerlo. José se presentó ante ellos como un funcionario egipcio<sup>17</sup>.

Según Castillo, el migrante tiene una nueva transformación identitaria mediante esta nueva conciencia y lucha. Migrante es una identidad que se construye a partir de la nueva cotidianidad de quien vive como migrante. Se pone en marcha un proceso de refamiliarización con un nuevo “mundo” y aprenden a distinguir los códigos y hábitos empleados en la nueva sociedad. De acuerdo con las circunstancias, los migrantes ensayan nuevas posibilidades para incorporar dichos elementos, establecer nuevas relaciones sociales, e incluso adoptan el nuevo territorio como propio<sup>18</sup>.

No obstante, este extranjero asimilado nunca abandonó sus raíces culturales. Aunque casado con una egipcia, les dio a sus hijos los nombres israelitas Manasés y

<sup>17</sup> Carroll, “Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament”, 14.

<sup>18</sup> Castillo Guerra, “Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas”, 376.



Efraín (Gn 41,51-52). José tampoco perdió su lengua materna. En la primera reunión con sus hermanos, utilizó un intérprete para ocultar su identidad, pero entendió su conversación (Gn 42,23). También mantuvo la lealtad a su familia, a pesar del pasado problemático, y aseguró un refugio para las familias de sus hermanos donde podría tenerlos cerca y proveerlos personalmente (Gn 45,10-11; 46,31-47, y 12; véase 45, 16-26); incluso presentó su padre al Faraón (Gn 46,7) aunque sabía que este detestaba la profesión familiar, el pastoreo (Gn 46,34; véase 43,31-32). El “arraigo” superó cualquier vergüenza social.

Estas experiencias se repiten en las poblaciones de la diáspora: desesperación, vulnerabilidad e impotencia, conexiones de regreso a su patria y profunda lealtad a los referentes culturales<sup>19</sup>.

Ahora bien, al pasar la etapa patriarcal y centrarnos en la experiencia migratoria de Israel como pueblo, en Nm 34,1-12 encontramos en detalle las fronteras de la tierra. Y es que esto fue necesario porque el pueblo se negó a entrar allí en el momento en que Dios se lo ordenó, quizás por miedo: “¿Por qué nos lleva el Señor a esta tierra para morir a espada?” (Nm 14,3); o por desprecio al don del Señor: “La tierra que hemos explorado devora a sus habitantes... ¿No sería mejor regresar a Egipto?” (Nm 13,32; 14,3).

Es apenas natural, entonces, que esta migración sin sentido experimente la tentación de instalarse. Este parece ser el caso de Cadés, en Nm 20. En vez del habitual “pusieron el campamento”, tenemos “el pueblo se asentó en Cadés” (Nm 20,1). Y esto se lo reprocha a Moisés: “¿Por qué nos sacaste de Egipto para traernos a este lugar maldito, donde no hay semillas, ni higueras ni viñas, ni ganados, ni siquiera agua para beber?” (Nm 20,5). Todo esto apunta a que la estancia en Cadés fue muy larga<sup>20</sup>.

Es así como esta marcha parece no tener ya una meta explícita y el migrar se convierte en castigo que no devolverá a nadie a Egipto ni conducirá a Canaán hasta que entiendan y asuman el querer de Dios de establecer con ellos una alianza. Y esto, aunque le costó, lo asumió el pueblo de Israel en los dos famosos credos históricos: “Mi padre era un arameo errante...” (Dt 26,5). Así comienza la profesión de fe israelita, recogida en el Deuteronomio, con motivo del rito de la Pascua. Expresa perfectamente el origen del pueblo israelita, descendiente de nómadas semitas que vagaban entre los confines de Palestina y Egipto:

<sup>19</sup> Carroll, “Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament”, 14-15.

<sup>20</sup> Pierre, *El libro de los Números*, 18.

Mi padre era un arameo errante [...] que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, poderosa y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces al Señor Dios de nuestros padres, y el Señor escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y el Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales prodigios... Nos trajo aquí... y nos dio esta tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las Primicias de los productos que tú, Señor, me has dado. (Dt 26,5-10)

Y el otro dice:

Éramos esclavos de Faraón en Egipto, y el Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte. El Señor realizó ante nuestros propios ojos señales y prodigios grandes y terribles en Egipto, contra Faraón y contra toda su casa. Y a nosotros nos sacó de allí para conducirnos y entregarnos la tierra que había prometido bajo juramento a nuestros padres. Y el Señor nos ordenó que pusiéramos en práctica todos estos preceptos, temiendo al Señor nuestro Dios para que fuéramos felices siempre y nos permitiera vivir como al presente. Tal será nuestra justicia: guardar y poner cabalmente en práctica todos estos mandamientos ante el Señor nuestro Dios, como él nos ha prescrito. (Dt 6,21-25)

Si ubicamos esto en el contexto del antiguo Egipto, que era una sociedad imperial, jerárquica y con un sistema religioso que santificó la construcción social de la realidad, entenderemos que los israelitas habían sufrido durante mucho tiempo como mano de obra extranjera. No obstante, el crecimiento de su población desató un fuerte miedo a su presencia (Ex 1,8-12). Este tipo de reacción contra el otro ha sido repetido a lo largo de la historia humana entre todos los grupos de personas.

La repugnancia y el pánico por lo general se desarrollan como actitudes negativas hacia el extranjero, y tales sentimientos encuentran la expresión estructural en medidas diseñadas para mantener la amenaza “en su lugar”, controlar un mayor crecimiento de la población, y explotar esta casta inferior en beneficio de la cultura gobernante. Estas situaciones son comunes en la narración del Éxodo: ¡Los egipcios están furiosos de que el líder de los israelitas (Moisés) se enfrentara al Faraón, un beduino (incluso si había sido criado en la corte real) desafiando a un dios!<sup>21</sup>

De lo anterior se deduce que el Pentateuco ha centrado nuestra atención en la tierra, sea porque se la anhela (Adán y Abraham), o sea porque se pierde (el pueblo rebelde de Israel). Alrededor del 720 a. C., los israelitas del Reino del Norte fueron deportados por los asirios a Mesopotamia, y hacia 587 a. C., Jerusalén y Judá bajo los babilonios. Quienes no están obligados a ir a Babilonia huyen a Egipto, acontecimiento

<sup>21</sup> Carroll, “Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament”, 19.

que Markl llama el “anti-éxodo” prohibido por Dios. Según los deuteronomistas, la razón de este castigo es la ira de Dios; después todo es culpa de los reyes y del pueblo. Moisés ya había predicho los horrores del asedio de los extranjeros y la posibilidad de una migración forzada (Lv 26; Dt 4; 28; 29)<sup>22</sup>.

Al avanzar un poco más, pasando el Pentateuco, encontramos que otro texto bíblico ejemplar sobre la participación de un migrante en la historia de salvación es el libro de Rut. Este comienza con un recuerdo: años antes, un hombre llamado Elimélej, su esposa Noemí y sus dos hijos partieron de Belén huyendo de la hambruna, para llegar a Moab que, según han oído, es un lugar próspero. El traslado es controvertido. Elimélej abandona a su comunidad en un momento de penuria y, peor aún, se instala en Moab, enemigo histórico de Israel. Este paso tan prohibido y la hambruna que lo ocasiona sugieren que los israelitas se han desviado de sus principios morales fundamentales.

Noemí —una mujer judía— y Rut —su nuera viuda y extranjera moabita— desean protección y se las ingenian para lograrla por medio de Booz, prospecto de esposo para Rut procedente del judaísmo, quien podría salvaguardarla mediante el matrimonio y redimir una porción de tierra que Elimélej le había legado a Noemí<sup>23</sup>.

Finalmente, Booz y Rut se casan y tienen un hijo, quien será criado por Noemí. La comunidad de mujeres celebra, declara al niño hijo y protector de Noemí en su ancianidad, le dedica a Rut el mayor elogio y llama al niño Obed. De Rut no volvemos a oír, y desde luego, no aparece en la genealogía patrilineal que cierra el libro de Rut, que termina con David, futuro rey de Israel.

La débil posición de Rut en el orden israelita se estabiliza mediante un matrimonio y un nacimiento que proporcionan el poder fundador de un nuevo régimen monárquico. Al tiempo, la migración de Rut parece ser el vehículo de este oportuno cambio de régimen<sup>24</sup>.

Sin embargo, este acontecimiento que funda un régimen no nos aclara en qué lugar queda Rut como migrante. ¿Cómo entender su silencio final? ¿Se ha integrado a su nueva sociedad, o ha quedado marginada y atascada? Y a un nivel más general, ¿qué conexiones entre migración y fundación presupone y consolida este gran cuento corto? ¿Qué pinta una mujer moabita —una extranjera prohibida— en el inicio de la stirpe de David?<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Markl, “La Bibbia: una biblioteca scritta da migranti”, 329.

<sup>23</sup> Honig, “Rut, migrante ejemplar. El duelo y las políticas simbólicas de la inmigración”, 66-68.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 69.

<sup>25</sup> *Ibíd.*

Al parecer, Rut es solo una extranjera anónima relacionada a Noemí, quien es el punto judío de referencia en la historia (Rt 2,5-7). En Belén, Rut no es presentada por Noemí ni es reconocida por las mujeres (Rt 1,19-22) y es presentada en público como “la moabita” (Rt 4,5.10). Rut no puede quitarse su etiqueta étnica ni tomar la de su futuro esposo; esto es lo que la define en esta pequeña ciudad de Judá.

Al final de la narración, sin embargo, gana el respeto de los mayores (Rt 4, 11-12) y el elogio de las mujeres, quienes la habían ignorado antes. Una vez más, Noemí está en silencio, pero ella toma el niño (Rt 4,14-16) y con este gesto se evidencia que Obed nunca tendrá que soportar las dificultades que tuvo su madre Rut. La genealogía informa al lector que de Obed vendría el rey David. Es parte esencial en la historia de Israel el que este inmigrante trabajador, hijo de una mujer campesina extranjera, sea el antepasado del líder más grande de Israel y de su Mesías<sup>26</sup>.

Así, la Biblia contiene relatos de vidas ejemplares, según el plan de salvación de Dios, aun de aquellos fuera de su tierra natal considerados migrantes o extranjeros. Las experiencias confirmadas en esos personajes bíblicos ponen de relieve el cuidado y compromiso de Dios para con el extranjero, mientras que las historias de migración podrían ser novedosas para el ciudadano nativo y servir de consuelo a los pueblos de la diáspora<sup>27</sup>.

Podemos ver que hay un amplio panorama sobre la participación de dinámicas migratorias en la historia de Israel. La palabra hebrea para migrante, *ger*, de hecho aparece 92 veces en el Biblia hebrea. En Lv 19,34, Dios dice: “Cualquier migrante que vive con ustedes debe ser tratado como si fuera uno de los ciudadanos. Deben amarlos como a ustedes mismos”. Dios también, repetidamente, hace referencia a migrantes junto con viudas y huérfanos como grupos de personas particularmente vulnerables que merecen especial atención (esto sucede en el Sal 146,9, Ml 3,5, y Jr 7,6, entre otros)<sup>28</sup>.

## En el Nuevo Testamento

En el mundo greco-romano del siglo I de la era cristiana las fronteras eran distintas a las del periodo previo, y las migraciones adquirieron una connotación más negativa. Si en el Antiguo Testamento Dios buscaba proteger a su pueblo y conducirlo a una tierra propia, en el Nuevo Testamento, las migraciones fueron forzadas por violencia,

<sup>26</sup> Carroll, “Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament”, 22.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 12.

<sup>28</sup> Bauman y Yang, “An Evangelical Perspective on Immigration”, 49.

persecuciones, y usura en los impuestos; pero —como era de esperarse— Jesús superó estas fronteras y para él no hubo distinción entre extranjeros y propios.

Los habitantes del mundo mediterráneo en el siglo I veían al otro “socialmente”, es decir, según los roles de género y en función del grupo al cual pertenecía la persona<sup>29</sup>. El migrante, en este sentido, era un desarraigado y, por ende, se lo rechazaba como extraño. Además de este desarraigo, se suma que cada grupo étnico tenía su propio lugar, lo cual se manifestaba en estereotipos étnicos de raíz geográfica en virtud de los cuales podían ser valorados por otros grupos. Con esa perspectiva, los pueblos del mundo quedaban divididos en dos clases: los que pertenecían al propio grupo étnico de referencia y los demás<sup>30</sup>; así, entre los propios lugareños podía haber discriminación como “extraños” o “extranjeros”.

Propongo recorrer el itinerario geográfico de la misión de Jesús en Galilea, con base en el Evangelio de Marcos, en el que se marcan con más fuerza las fronteras entre judíos (quienes serán el grupo de referencia) y paganos (los demás, el resto). Así, el costado occidental del lago o Mar de Galilea lo denominaremos “territorio judío”, y el costado oriental, “territorio pagano”. Y la barca será el medio por el cual Jesús cruce esta “frontera”<sup>31</sup>.

La travesía de Jesús por el lago de Galilea comienza en Mc 1,16, donde aparece el verbo “bordeando” en referencia al lago. Llama la atención que Marcos no da la ubicación específica de una orilla, probablemente de manera intencional, pues Jesús está allí para llamar a sus cuatro primeros discípulos, lo cual indica la pluralidad de sus seguidores y la no restricción de fronteras territoriales.

En Mc 1,21, Jesús está en Cafarnaúm y entra en la sinagoga; en Mc 1,39 sale “por toda Galilea”. Una vez más lo hace de manera genérica, sin indicar en qué costado específico.

En Mc 2,1 vuelve a entrar en Cafarnaúm, con la indicación “estaba en casa”. En Mc 2,13 sale de nuevo “hacia el mar”, pero cambia de lugar, no de orilla.

<sup>29</sup> Si bien hablar de “mundo mediterráneo” es un concepto plural en sí mismo, para efectos de esta reflexión nos referiremos a él con características más o menos homogéneas que pueden ser aplicadas de manera general al contexto del Nuevo Testamento, sobre todo a lo narrado en los evangelios. Ver a Malina, *Los evangelios sinópticos y la cultura Mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, 20-21; Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios. La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*, 60.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 63.

<sup>31</sup> Para profundizar en las fronteras entre judíos y gentiles en Galilea, ver a Wefald, “The Separate Gentile Mission in Mark: A Narrative Explanation of Markan Geography, the Two Feeding Accounts and Exorcisms”, 3-26.

En Mc 3,1 “entra de nuevo en la sinagoga”; en Mc 3,7 se retira “hacia el mar”, otra vez como cambio de lugar, pues en Mc 3,13 sube al monte para configurar el grupo de los Doce. En Mc 3,20 llega a casa (de regreso del monte), para comer.

En Mc 4,1 comenzó a enseñar, de nuevo, “junto al mar”. Aquí la barca no aparece como medio para que Jesús pase a la otra orilla sino para que Jesús pueda enseñar. En Mc 4,35, el mismo día, llegado el atardecer, Jesús les dice a sus discípulos “pasemos a la otra orilla”. Aquí comienza una travesía hacia territorio pagano acompañado de sus discípulos<sup>32</sup>.

En Mc 5,1 llegan a la región de los “gerasenos” (algunos textos dicen Gadara o Gergesa); en Mc 5,21 regresa a la “otra orilla”, y en Mc 6,1 Marcos reitera que Jesús llega a “su tierra” (patria) para hacer conexión con lo que dirá, en Mc 6,4: “No existe profeta desprestigiado sino es en su tierra (patria) y entre sus parientes y su casa”, aunque es en Mc 5,17, en la región de los gerasenos, donde le han pedido explícitamente que se retire de allí.

Esto ocurre en una sociedad de orientación colectivista, donde a todas las personas de una misma familia o población situada en una región definida se les suponen las mismas experiencias<sup>33</sup>. Con ello, la pira de cerdos hace relación a todos los habitantes de aquella región y Jesús representa a los de la otra orilla, los judíos.

En la perícopa de Mc 6,31-8,26 encontramos –en Mc 6,45– que luego de la primera multiplicación, Jesús “obligó en seguida a sus discípulos a subir a la barca y adelantarse rumbo hacia la otra orilla, hacia Bethsaida, mientras él despedía a la gente”. Llama la atención el verbo “obligar” por la urgencia que presenta. Bethsaida está ubicada en el costado oriental del lago de Galilea, es decir, en territorio considerado pagano. De ahí que muchos autores vean en este versículo el comienzo de la actividad o de la misión de Jesús entre los paganos<sup>34</sup>.

Luego, en Mc 6,53 llegan a Genesaret. Geográficamente no hay mucha coherencia en el trayecto, pues en el mapa Genesaret no está camino a Bethsaida, así que es posible que Marcos le haya dado un significado teológico a este trayecto.

En Mc 7,24 se explicita el traspaso de la frontera palestinese. Curiosamente, es la frontera más despreciada por los judíos, pues linda con los fenicios, sus enemigos ancestrales. Se narra el episodio de la sirofenicia, en el que se dice que Jesús, “levantándose, se fue de allí hacia el territorio de Tiro”, y no desea que nadie lo sepa. En

<sup>32</sup> A partir de aquí seguiremos el itinerario propuesto por Malbon, “The Jesus of Mark and the Sea of Galilee”, 363-377. Este se presenta en García, “El pan en el Evangelio de Marcos: la disputa entre los hijos y los perros”, 30-31.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 364.

<sup>34</sup> Alonso, *The Woman Who Changed Jesus: Crossing Boundaries in Mark 7:24-30*, 313.

Mc 7,31 encontramos otra travesía, esta vez desde el territorio de Tiro, “marchando por Sidón hacia el mar de Galilea a través del territorio de la Decápolis”.

Lo anterior nos muestra que en esta sección se mencionan más lugares en territorios considerados “paganos” que propiamente judíos: Bethsaida, Genesaret, Tiro, Sidón, Decápolis (Mt 15,21)<sup>35</sup>.

Como ya dijimos, estos itinerarios, más que geográficos, son presentados por Marcos como itinerarios de fe, pues en cada uno de los episodios aparece una referencia explícita o implícita al tema de la fe. Para Marcos, en su Evangelio, los que muestran más actitudes de fe son los que están en territorio pagano, y por eso es Jesús quien cruza las fronteras o recibe a quienes las cruzan para verle:

Mc 4,35 – 5,20	Mc 7, 1-30
Al anochecer de aquel mismo día, Jesús dijo a sus discípulos: “Vamos al otro lado del lago”.	(6,53) Cruzaron el lago y llegaron a Genesaret.
Estando en la barca se desata una tormenta que llenó de agua la barca.	Los fariseos y maestros de la Ley preguntan a Jesús sobre normas de pureza.
Sus discípulos le preguntan: ¿Maestro, no te importa que nos estemos hundiendo? Jesús dice a sus discípulos: ¿Por qué están asustados? ¿Todavía no tienen fe?	Cuando Jesús entró en la casa sus discípulos le preguntaron sobre esta enseñanza. Él les dijo:¿Así que ustedes tampoco entienden?
Llenos de miedo se preguntaban unos a otros: ¿Quién es este que hasta el viento y el mar le obedecen?	Llenos de admiración decían: todo lo hace bien. Hasta puede hacer que los sordos oigan y los mudos hablen.
Llegaron al otro lado a la tierra de Gerasa. En cuanto Jesús bajó de la barca se le acercó un hombre que tenía un espíritu impuro. Cuando vio de lejos a Jesús echó a correr y postrándose ante Jesús le rogaba.	Llegó a la región de Tiro. Entró en una casa. Pronto supo de él la madre de una hija que tenía un espíritu impuro, la cual fue y se postró a los pies de Jesús.

<sup>35</sup> García, “El pan en el Evangelio de Marcos: la disputa entre los hijos y los perros”, 31.

Los espíritus le rogaban: mándanos a los cerdos.	La mujer dice a Jesús que aun los perros pueden comer de las migajas que caen de la mesa de los hijos.
Jesús le dice: vete a tu casa, con tus parientes y cuéntales todo lo que el Señor te ha hecho y cómo ha tenido compasión de ti.	Jesús le dijo: por haber hablado así vete tranquila. El demonio ya ha salido de tu hija. Cuando la mujer llegó a su casa encontró a la niña en cama y el demonio ya había salido de ella.

Estos relatos representan dos estamentos de la sociedad: el de los desposeídos de todo derecho, de territorio, de casa, la clase excluida (el endemoniado de Gerasa vaga por los sepulcros); y el otro es el de los privilegiados cultural y económicamente (la mujer siro-fenicia).

Ambos estamentos de la sociedad pagana muestran una desigualdad social extrema que Jesús conoce y a la que se enfrenta: en el primer caso, la gente le ruega que se marche, pero él no tiene reparo en ejercer su acción salvífica en territorio extranjero; y en el segundo caso responde a la petición de la mujer extranjera quien, al saberse tal, se atreve a pedir lo que es propio de los lugareños: la salvación. Sorprende el “no está bien” pronunciado por Jesús, según sus propios parámetros culturales, pero entiende que esta extranjera también tiene derecho a la salvación<sup>36</sup>.

En el campo de lo social, lo que Jesús les ofrece es la restitución de la dignidad, pues en ambos casos les pide que “vuelvan a su casa”. Es la misma actitud de Dios para con su pueblo: que vuelva a sus raíces, a su patria, a su hogar, a donde pertenece y donde retomará el rol con el que aportan a la misma sociedad, el uno entre sus parientes y la otra como madre de una hija. En este caso, contrario a lo presentado desde el Antiguo Testamento, el pueblo debe dejar de migrar.

Jesús es también migrante, porque ha sentido el rechazo de los de su propia patria (Lc 4,24); pero al traspasar las fronteras culturales y religiosas resuena lo dicho en Ex 19, 5: “Del Señor es toda la tierra”.

## La figura de los itinerantes en el movimiento de Jesús

Otro ejemplo de migración –en este caso, voluntaria– que encontramos como novedad en el Nuevo Testamento es la figura de la itinerancia.

<sup>36</sup> Alonso, *The Woman Who Changed Jesus: Crossing Boundaries in Mark 7:24-30*, 301.



Entre los carismáticos ambulantes y las comunidades locales regía, al parecer, una estructura interna del movimiento de Jesús que estuvo determinada por la interacción de los primeros con sus simpatizantes en una relación complementaria: los carismáticos ambulantes eran las autoridades espirituales decisivas en las comunidades locales; a su vez, las comunidades locales eran la base social y material imprescindible de los carismáticos ambulantes<sup>37</sup>.

Se entiende entonces que Jesús no fundó primariamente comunidades locales, sino propuso un movimiento de carismáticos vagabundos<sup>38</sup>. Eran discípulos ambulantes que se movían de sitio en sitio, donde encontrarán apoyo en pequeños grupos de simpatizantes, aunque es de tener en cuenta que estos grupos de simpatizantes siguieron como organización en el seno del judaísmo. Por eso, los responsables de lo que más tarde había de ser el cristianismo autónomo eran, más bien, carismáticos ambulantes apátridas<sup>39</sup>.

Estos itinerantes tuvieron que hacer tres concesiones importantes que —como hemos visto— los equiparan a la situación de Abraham y los patriarcas, a la del pueblo de Israel en general o la de un migrante, sea cual sea su situación. Tales concesiones son la renuncia a un lugar estable, la renuncia a la familia y la renuncia a la propiedad.<sup>40</sup>

La renuncia a la *stabilitas loci* formaba parte constitutiva del seguimiento. Los que habían sido llamados abandonaban casa y bienes (Mc 1,6ss.; 10, 28ss.), seguían a Jesús y le acompañaban, asumiendo su carencia de patria y hogar. Además, al parecer eran arrancados de su trabajo, de su profesión (Mc 1, 16ss.; véase a Jn 1,43). Y aunque pudiera pensarse que, tras la muerte de su Maestro, los discípulos hubieran regresado de nuevo a su vida sedentaria, quien había abandonado una vez su lugar de origen difícilmente podía volver a poner pie en él<sup>41</sup>. En esto también se igualan a la figura del migrante.

Estas y otras anomalías con el grupo de referencia local, como son el abandono del padre, madre, hermanos, hermanas, hijos, hijas, de la vida propia (Mt 10,37; Lc 14,26), e incluso adoptar una vida célibe (Mt 19,10ss), hacía que estos misioneros itinerantes, apátridas, no fueran bien vistos en su población de origen, es decir, allí donde habitaban llos familiares que había abandonado (Mc 6,4)<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, 13.

<sup>38</sup> Este término hace referencia a no tener un domicilio fijo.

<sup>39</sup> Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, 14.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 15.

<sup>41</sup> Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, 67.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 70.

En cuanto a la carencia de bienes, quien hacía manifestación de pobreza al recorrer los caminos de Palestina, provisto de un solo vestido, sin dinero, calzado, bastón o alforja (Mt 10,10), bien podía criticar la riqueza y la propiedad sin resultar poco digno de fe. Por otra parte, tras esta demostración de pobreza se ocultaba una confianza incondicional en la bondad de Dios, que nunca dejaría abandonado al misionero:

Por eso os digo: no os preocupéis por vuestra vida, de qué comeréis, ni de vuestro cuerpo, de cómo vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo que la ropa? Fijaos en los pájaros del cielo, que ni siquiera siembran ni cosechan, ni almacenan en los graneros, y vuestro Padre celestial los alimenta; ¿no importáis vosotros más que ellos? (Mt 6,25-26)<sup>43</sup>

En esto también encontramos eco a la fe incondicional que hemos subrayado de Abraham. Con todo lo anterior podía decirse que los itinerantes han aceptado ser migrantes por vocación, por la causa del Evangelio. Y como era de esperarse, en esto encontramos un conflicto: por un lado, el gran prestigio de que tales personas gozaban entre sus adeptos (como la bendición en la que se convierte Abraham para otros); por otro, el desprecio a que se veían expuestos en la sociedad. Vistos desde el exterior eran considerados como vagabundos que se sustraían a sus deberes sociales y que permanecían adheridos a una forma dudosa de vida, lo cual conlleva muchas veces a su rechazo<sup>44</sup> (como el pueblo de Israel visto por Egipto y las potencias del contorno).

### El amor al extranjero, una característica bíblica

Para finalizar, si tenemos en cuenta que en el mundo antiguo no había redes o instituciones de seguridad gubernamentales, públicas o privadas, para los migrantes –como las tenemos hoy– comprenderemos que la ayuda debía venir de la familia extensa, y en ocasiones, de los templos o instituciones religiosas. Sin embargo es claro que la mayoría de migrantes o forasteros no tenían parientes a quienes acudir en tiempos de enfermedad, muerte o necesidad física.

Otro problema, en el antiguo Israel y sobre todo en el siglo I, fue el sistema de tenencia de la tierra, una materia crucial en economías agrarias como esta, donde la mayoría de la población estaba integrada por campesinos que vivían en aldeas rurales. En la Ley, la propiedad de la tierra debía ser aprobada por el heredero varón. Sería difícil, entonces, para los forasteros poseer tierra<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, 17-18.

<sup>44</sup> Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, 76.

<sup>45</sup> Carroll, "Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament", 20.

Por tanto, resulta revelador que el mandato de Lv 19,18, de amar al prójimo, que siglos más tarde sería citado por Jesús, en Mt 19,16-19, esté conectado directamente con el amor al extranjero en el versículo 34. En otras palabras, el amor al migrante, ese vecino de otra parte que puede ser tan diferente, es la mejor prueba de la voluntad de amar al prójimo.

Se dijo que la Ley judía enumera al extranjero con otros grupos en riesgo: los pobres, los huérfanos y las viudas. Las viudas y los huérfanos tendrían dificultades para sobrevivir en aquellas comunidades agrícolas, porque la familia habría perdido el varón responsable de hacer el duro trabajo físico de labrar la tierra. Los pobres y los jornaleros carecían de los recursos necesarios para mantener a sus familias, y el residente tenía los obstáculos adicionales ya citados.

En consecuencia, había leyes que proporcionaban varios medios para adquirir alimentos. Se les debía permitir cosechar los bordes de los campos (Lv 19,9-10; Dt 24,19-22) y se debía recoger un diezmo trienal especial del producto, para darles sustento (Dt. 14,28-29; 26,12-13). Al tiempo, hubo leyes dirigidas específicamente a los migrantes que deseaban formar parte de la sociedad israelita. Sin embargo, para evitar prejuicios en el sistema justicia, se decretó que los visitantes recibieran tratamiento imparcial en procedimientos legales (Dt 1,16-17; 24,17-18; 27,19). No se los debía explotar y se les debía pagar un salario justo en el momento oportuno (Ex 23,12; Dt 24,14-15). También se les debía permitir descansar en el día de reposo (Ex 20,10; Dt 5,14)<sup>46</sup>.

¿Por qué Israel era tan amable con el extranjero? La Ley estipulaba dos motivaciones primarias: primero, la memoria histórica; Israel nunca debe olvidar la marginación y la injusticia que su pueblo había sufrido en Egipto. Esa conciencia social, racial, económica, y la memoria política debía ser un incentivo para que no se replicaran las actitudes negativas y el trato opresivo a los extranjeros en su propia tierra (Ex 22,21; 23: 9; Lv 19,34; Dt 24,17-18). Olvidar lo llevaría a convertirse en el tipo de sociedad (y persona) de quien habían recibido tanta opresión y mal trato.

La segunda motivación se basa en la persona de Yahveh. Dt 10,12-22 declara que Dios ama a Israel pero que también ama a los extranjeros. Este es el amor tangible. El pasaje dice que se les debe proporcionar lo necesario para sobrevivir<sup>47</sup>.

El discurso teológico en torno de la hospitalidad se ha dado debido a la creciente necesidad de fomentar actitudes de acogida en las sociedades de destino, centra su objeto de estudio en las prácticas de acogida en la sociedad de destino y defiende

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 21.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, 22.

la tradición cristiana, que valora al extranjero como un acercamiento especial de Dios a la humanidad, tal como se recoge en muchos pasajes de las sagradas escrituras, entre ellos, Gn 18,1-8; 19,1-3 y Mt 25,35.41.43. Esta teología se distingue porque recupera la imagen bíblica del extranjero<sup>48</sup>.

Así, hemos encontrado que los desafíos del compromiso racial y étnico y la integración van más allá del Antiguo Testamento; corren por todos los evangelios y las epístolas del Nuevo Testamento. Una de las transiciones más difíciles de la Iglesia primitiva fue cambiar de ser principalmente un movimiento judío a uno con prominencia gentil. Aunque Pablo podría declarar que “no hay judío o griego” en Cristo (Ga 3,28), todavía existía la necesidad humana de ir más allá de las tensiones étnicas (obsérvese el caso de las viudas helenísticas en Hch 6,1-7), para resolver el significado de la conversión de los gentiles en la llamada Asamblea de Jerusalén (Hch 15), y repetidamente contrarrestar a los que intentan regresar a esas raíces judías. Pablo tuvo que denunciar públicamente al apóstol Pedro de la hipocresía en Antioquía (Ga 2,14)<sup>49</sup>.

Podemos preguntarnos, entonces, ¿cómo pueden promover las iglesias el amor por el migrante? Como el antiguo Israel, deben poner en marcha mecanismos y estructuras al interior de sus congregaciones y organizaciones confesionales para hacer de esta demanda teológica, misional y moral una realidad. La fidelidad humana que se mueve entre la discriminación y la intolerancia debe ser superada con las motivaciones generadas por la memoria histórica y el amor de Dios.

La apertura y aceptación hacia el migrante o extranjero se tendrán al recordar las propias historias de migración, las historias de dificultades y el rechazo de los antepasados, que muy seguramente incluyen relatos de pobreza, explotación laboral, lenguaje difícil, aprendizaje e integración cultural incómoda. Los cristianos a menudo imitan las voces críticas de sus compatriotas y han perdido de vista el hecho de que la prueba más clara del amor al prójimo es el amor al extraño<sup>50</sup>.

## Conclusión

Queda claro entonces que la movilidad humana puede llegar a ser un recurso para solucionar problemas en los países de origen (como parece ser el caso de Abraham), mientras que en los países receptores puede ser percibida por otros como el ingreso de masas que constituye una nueva carga social, estremece las relaciones culturales, políticas y sociales, y trastorna, en nuestro caso, el panorama religioso; o ser bienvenidos

<sup>48</sup> Castillo Guerra, “Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas”, 380.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 378.

<sup>50</sup> *Ibíd.*

(como en el caso de Abraham, que es considerado una bendición; como José, modelo de migrante que puede rescatar a su país de acogida; o como Rut, que se incorpora a la línea real).

Esta movilidad la podemos considerar como migración y necesariamente implica una identidad que se construye a partir de la nueva cotidianidad de quien vive como migrante. En esta etapa, los migrantes se ven obligados a entrar en un proceso de “refamiliarización” y aprenden a seguir los códigos empleados en la nueva sociedad. De acuerdo con las circunstancias, los migrantes experimentan nuevas posibilidades para incorporar dichos elementos, establecer otras relaciones sociales, e incluso adoptar el nuevo territorio como propio<sup>51</sup>.

En el recorrido por los textos propuestos en el Antiguo Testamento pudimos identificar que hay un amplio panorama sobre la participación de dinámicas migratorias en la historia de Israel. Son constantes los textos en los que Dios mismo en primera persona se refiere a los migrantes –junto con viudas y huérfanos– como grupos de personas particularmente vulnerables que merecen especial atención.

En el Nuevo Testamento vimos cómo dos estamentos de la sociedad –el de los desposeídos de todo derecho, de territorio, de casa, la clase excluida; y el de los privilegiados cultural y económicamente– muestran una desigualdad social extrema en la Palestina del siglo I, que Jesús conoce y a la que se enfrenta, mostrando así que él no tiene reparo en ejercer su acción salvífica en territorio extranjero, y al tiempo, que los extranjeros también tienen derecho a la salvación.

Los evangelios llegan incluso a presentar a Jesús como migrante y a identificar, en el movimiento itinerante propuesto por él, una nueva imagen de migrante que emerge como una realidad opcional y voluntaria, pero dada a las mismas condiciones del migrante tradicional.

En el campo de lo social, tanto los relatos del Antiguo como del Nuevo Testamento resaltan la restitución de la dignidad de la persona que migra: en los casos vistos en el Nuevo Testamento, Jesús les pide que “vuelvan a su casa”, y esto es el querer de Dios para su pueblo: que al final vuelvan a la tierra que les ha prometido y preparado.

El desafío nuestro como Iglesia es seguir este mismo esquema, de remontarse al pasado, de encontrar en el origen de pueblos, ciudades, países y regímenes una historia migratoria que nos ha hecho mezclarnos y de cuyas mezclas se ha obtenido gran riqueza; ver las fronteras como posibilidades de comunicación, tender puentes y ayudas mutuas. Basta ya de ver al otro como una amenaza, como un enemigo, como uno distinto. En el momento en que todos nos sintamos hermanos, dispersos por

<sup>51</sup> *Ibíd.*, 376.

el mundo, que luchamos o “caminamos” con un mismo ideal, esto es, “vivimos” o “sobrevivimos”, entenderemos que este mundo que nos ha sido dado por Dios debe conducirnos –aunque sea por caminos distintos– hacia ese mismo fin.

## Referencias bibliográficas

- Alonso, P. *The Woman Who Changed Jesus: Crossing Boundaries in Mark 7:24-30*. Leuven: Peeters Publisher & Booksellers, 2011.
- Bauman, Stephan; y Jenny Yang. “An Evangelical Perspective on Immigration”. *Tikkun magazine* 28/3 (2013): 49-50.
- Carroll, Daniel. “Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament.” *Mission Studies* 30 (2013): 9-26.
- Castillo Guerra, Jorge. “Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas”. *Theologica Xaveriana* 63/176 (2013): 367-401.
- Collin, Matthieu. *Abrahán*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1987,
- García, Paula. “El pan en el Evangelio de Marcos: la disputa entre los hijos y los perros”, *Cuestiones Teológicas*, Vol. 41, No. 96 (2014), 307-324.
- González Echegaray, Joaquín. *El creciente fértil y la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2012.
- Honig, Bonnie. “Rut, migrante ejemplar. El duelo y las políticas simbólicas de la inmigración”. *Acta poética* 31/1 (2010): 61-99.
- Malbon, E. “The Jesus of Mark and the Sea of Galilee”. *Journal of Biblical Literature* 103/3 (1984): 363-377.
- Malina, Bruce. *El mundo social de Jesús y los evangelios. La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Los evangelios sinópticos y la cultura Mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- Markl, D. “La Bibbia: una biblioteca scritta da migranti”. *La Civiltà Cattolica* IV (2017): 325-332.
- Pierre, Buis. *El libro de los Números*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993.
- Tassln, Claude. *El judaísmo desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1987.
- Theissen, Gerard. *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*. Santander: Sal Terrae, 1979.

Wefald, E. "The Separate Gentile Mission in Mark: A Narrative Explanation of Markan Geography, the Two Feeding Accounts and Exorcisms". *Journal for the Study of the New Testament* 18 (1995): 3-26.