

Bienvenido a casa: el retorno y la teología de la migración en El Salvador

Joseph Russ

COLECCIÓN REFLEXIONES DESDE
LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA, VOL. 4



REFLEXIONES
DESDE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA,
VOL. 4

**Bienvenido a casa:
el retorno y la teología
de la migración
en El Salvador**

por
Joseph Russ

AGOSTO DE 2025

**Colección Reflexiones desde la Teología
Latinoamericana
Volumen 4
Bienvenido a casa:
el retorno y la teología
de la migración en El Salvador**

Primera edición

Antiguo Cuscatlán, La Libertad,
agosto de 2025

Maestría en Teología Latinoamericana
Universidad Centroamericana
José Simeón Cañas

Comité Editorial de la Colección:

MARTHA ZECHMEISTER, directora
ENA MORALES DE CALDERÓN, lectora y asesora
teológica
PEDRO IRULA, editor de los textos

Imagen de portada: Joseph Russ

Fotografías interiores: Joseph Russ
y participantes de la investigación



Esta obra se distribuye de manera gratuita a través de una Licencia Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0. Usted es libre de copiar y distribuir el libro. Debe dar crédito de manera adecuada al usarlo. No se permiten usos comerciales de esta obra. No se permite la distribución de materiales derivados de esta obra. Para más información, visite [este enlace](#).



Sobre el autor

Joseph Russ

Es originario de Los Ángeles, California, EE.UU., y vive en El Salvador desde 2016. Trabaja para la Iglesia Presbiteriana (EE.UU.) como Enlace Global Ecuménico para los Sínodos del Sudoeste y del Sur de California y Hawaii. En este rol, desarrolla materiales de educación intercultural y apoya a la [Red de Migración y Misión de Mesoamérica](#) (RMMM). Tiene una licenciatura en Estudios de la Religión de la Universidad

del Sur de California (USC) y una Maestría en Teología Latinoamericana de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, donde su tesis investigó la teología de la migración desde la perspectiva de las personas retornadas a El Salvador.

Ha trabajado en comunicaciones como Global Mission Fellow de la Iglesia Metodista Unida, ha facilitado programas de educación en derechos humanos con la ONG salvadoreña [Cristosal](#), y co-fundó el [Centro de Atención Santa Marta](#), un centro de apoyo integral y albergue específicamente para personas LGBTIQ+ en Centroamérica.

Contenido

Sobre el autor	3
Nota introductoria	10
1 Una breve historia de las expulsiones en los Estados Unidos y el retorno en El Salvador	13
Deportación, raza y derechos (1920-1999)	14
Deportaciones masivas y recepción en El Salvador (1999-2009)	19
El aumento de detenciones y la expansión de la frontera estadounidense (2010-2019)	24
La pandemia por COVID-19 y Título 42 (2020-2024)	28



2. Miradas sobre el retorno	33
Aportes de los estudios jurídico-políticos	34
Aportes de la sociología	36
Aportes de la antropología social	41
La teología de la migración	45
El rol de las Iglesias	47
La teología de la liberación	53
<i>La opción preferencial por los pobres</i>	53
<i>El pueblo crucificado</i>	56
<i>La cotidianidad</i>	59
La teología de la migración	61
<i>Hacia una teología de las migraciones:</i>	
<i>Gioacchino Campese</i>	62
<i>Propuestas metodológicas para una teología de la migración:</i>	
<i>Jorge E. Castillo Guerra</i>	69
La teología intercultural latino-estadounidense	70
<i>La cotidianidad de la persona retornada como vía teológica</i>	71
Conclusiones	77



3. Quiénes y cómo migraron	78
Situación económica	86
Violencia	87
Relaciones interpersonales	88
ORIGEN	90
La situación económica: origen	92
La violencia: origen	97
Las relaciones interpersonales: origen	99
TRÁNSITO: El camino en Guatemala y México	104
La situación económica: tránsito	108
La violencia: tránsito	112
Relaciones interpersonales: tránsito	114
DESTINO:	
La estadía en los EE. UU.	118
Cotidianidad: destino	120
La situación económica: destino	122
La violencia: destino	124
Las relaciones interpersonales: destino	125



**DETENCIÓN: Los centros de
detención y cárceles
en los EE. UU. y México** 129

La situación económica:
detención 134

La violencia: detención 135

Las relaciones interpersonales:
detención 136

**RETORNO: El regreso
y reintegración en El Salvador** 138

La situación económica: retorno 141

La violencia: retorno 144

Las relaciones interpersonales:
retorno 145

Aspiraciones de regresar 149

4. Hacia una teología de la migración desde el retorno 152

**El pueblo crucificado
y la sombra de la muerte** 154

El pecado que crucifica y el valle
de la sombra de la muerte 155

La falsa liberación
del “sueño americano” 160

Los valores cristianos
y el camino hacia la liberación 168



La hermenéutica de la movilidad como signo de los tiempos	178
La presencia de Dios	180
La ausencia de Dios	183
Una vía teológica que incluye el retorno	187
La liminalidad y el retorno	190
La cotidianidad del retorno como lugar de lucha y gracia	192
Conclusiones	194
5. El retorno y la praxis	197
Conclusiones generales	209
Bibliografía mínima	215

Nota introdutoria

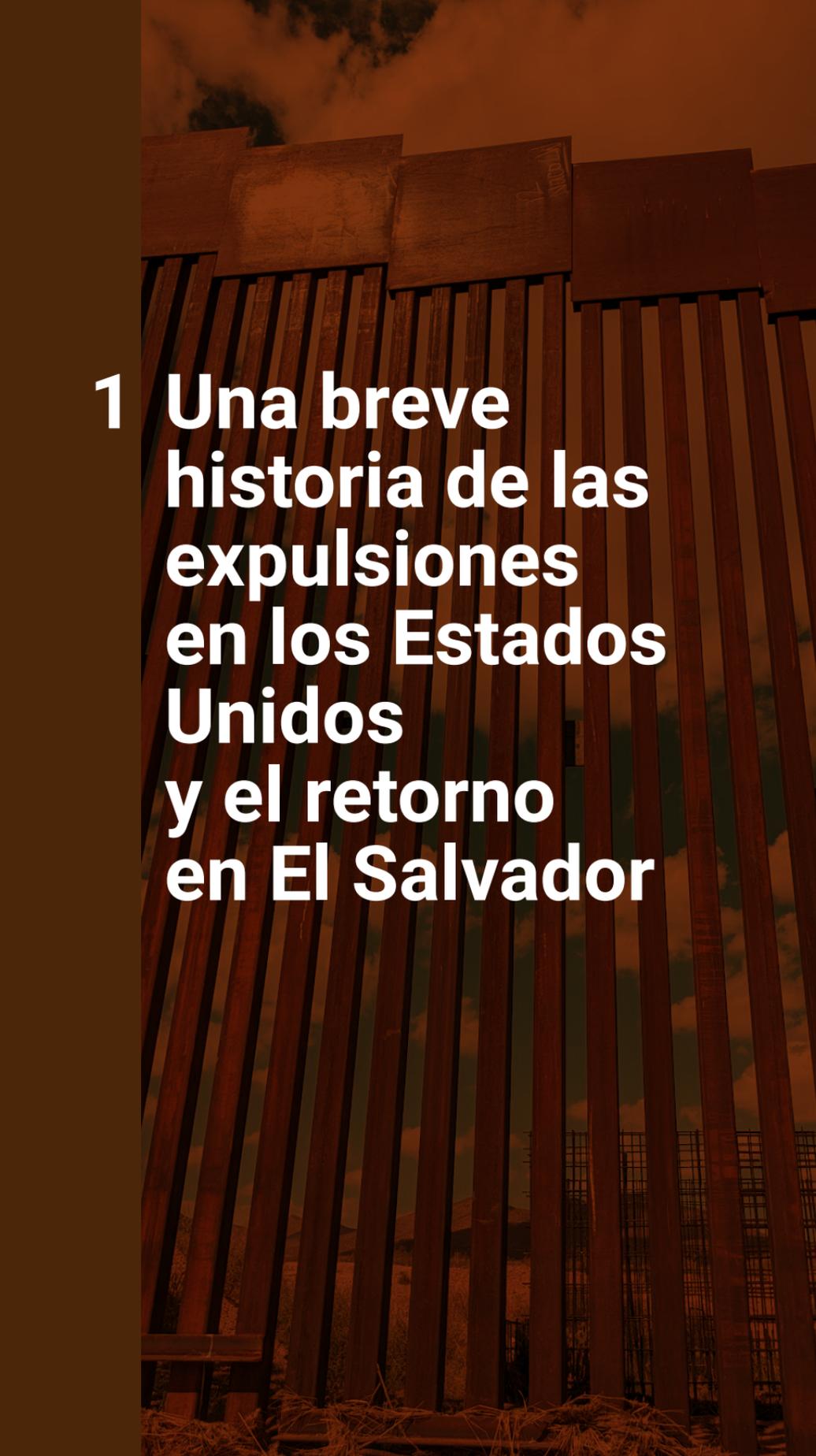
El presente documento es una adaptación de la tesis de maestría que defendí a finales de 2024. Mi punto de partida era que el retorno es una etapa de la migración diferenciada que merece su propio tratamiento teológico. Aunque ya existe una teología de la migración, este campo históricamente ha partido desde el contexto del origen o del destino, y, en algunos casos, desde el tránsito. A pesar de que las experiencias del retorno y del origen se desarrollan en el mismo espacio geográfico, estoy convencido de que el retorno constituye otro espacio conceptual y otro lugar teológico (otra estación de la *vía teológica* de la migración, como lo describen

Nancy Bedford y Gioacchino Campese). Mis reflexiones socio-teológicas están orientadas a la construcción de una verdadera “bienvenida a casa” de las personas retornadas.

Aspiro a una hermandad intercultural que inspire, facilite y oriente esta bienvenida, a través de las Iglesias y las políticas públicas, para las personas migrantes, ya sea que estén en tránsito, en el destino o en el retorno. Esta hermandad desmantela la supremacía estadounidense y la teología triunfalista que ubica la liberación en el llamado “sueño americano”, y avanza una liberación más integral de base. En las siguientes páginas, espero haber defendido y argumentado bien esta concepción.

Por otra parte, debo aclarar que, después de finalizar mi investigación, el panorama de la migración en Centroamérica,

México y los Estados Unidos ha sufrido transformaciones significativas. Como rebasan los límites temporales de mi proyecto, no serán abordadas, pero espero que estas reflexiones siempre tengan vigencia para el panorama actual. Ojalá el camino metodológico que he marcado sirva para la reflexión teológica sobre estas coyunturas en tiempos de cambio e incertidumbre.



1 Una breve historia de las expulsiones en los Estados Unidos y el retorno en El Salvador

La deportación no es un fenómeno nuevo: ha generado desigualdades bajo distintas modalidades a lo largo de la historia. Estas desigualdades han garantizado una clase trabajadora subalterna y explotable, y han reforzado jerarquías racializadas. En este apartado resumo el desarrollo de la política migratoria de los Estados Unidos, el rol de las Iglesias en este proceso y la recepción de personas retornadas en El Salvador.

Deportación, raza y derechos (1920-1999)

En un principio, las fronteras de Estados Unidos eran más porosas y flexibles. Cruzarlas de manera irregular no suponía mayor castigo.

El sistema actual de deportación y control migratorio actual estadounidense nació entre finales del siglo XIX e inicios del XX. Como lo describe Daniel Kanstroom, lo que empezó como un sistema

de expulsión informal, en el que vigilantes expulsaban a migrantes en los pueblos y ciudades, se transformó en un sistema integral y federal que controla las fronteras y el tránsito de migrantes que ya han ingresado al territorio¹. El criterio fundamental del sistema fue, abiertamente, la raza de las personas migrantes. Así lo estableció la Ley de Exclusión China de 1882 y más tarde, en 1924, la Ley de Inmigración, que decretó cuotas nacionales para el ingreso de migrantes dependiendo de su procedencia. En la elaboración de ambas políticas pesaban cuestiones laborales y económicas, pero sobre todo predominaban sentimientos racistas y xenofóbicos. Como lo señala Mae Ngai, la definición de las cuotas nacionales avivó un debate sobre cuáles razas (entendidas como categorías estrictas)

1 Kanstroom, D. (2007). *Deportation Nation*. Harvard University Press.

eran más o menos deseadas (o representativas de la población existente) en los Estados Unidos².

En 1952 se aprobó la Ley de Inmigración y Nacionalidad, que ajustó el programa de cuotas nacionales, y estableció el Título 8, que es el cuerpo principal de políticas que gestiona la deportación hasta el presente. En 1965, ante fuertes críticas, esa Ley de Inmigración y Naturalización acabó con las cuotas nacionales y creó siete categorías de estatus migratorio, incluyendo el asilo y el estatus de refugiado. Además, estableció el Servicio de Inmigración y Naturalización (INS, por sus siglas en inglés), que mantuvo un sistema que excluía a ciertos grupos e integraba a otros, a pesar de que ya no actuaba con el criterio explícito de la raza.

2 Mae M. Ngai, *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), 29–55.

A lo largo del siglo XX, las sentencias de cortes civiles reflejan cómo se niegan algunos aspectos del debido proceso en los casos de deportación. La propia deportación es una amalgama extraña del derecho civil y el penal. Aunque la inmigración irregular es una violación civil, su castigo incluye la detención y se ha integrado al sistema de justicia criminal. Por esto, ciertos derechos no se aplican a los casos de deportación: el derecho a un tribunal de pares, a la asistencia de un abogado, y a estándares más exigentes de evidencias en un proceso jurídico criminal. Este es el resultado de casi un siglo de desarrollo que ha producido el conjunto actual de sistemas migratorios en Estados Unidos.

En la segunda mitad del siglo XX, los movimientos sociales y algunas Iglesias cristianas lucharon por una mejor recepción de las

personas migrantes que huían de la violencia. Entre 1960 y 2000, la migración centroamericana hacia Estados Unidos se incrementó por las dificultades económicas regionales, la represión política y los conflictos armados, especialmente en Guatemala y El Salvador. En 1979, estos grupos lograron la aprobación de la Ley de Refugiados, en sintonía con los estándares internacionales establecidos en la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951. Sin embargo, el gobierno federal no reconocía como tales a la mayoría de personas que huían de la violencia en El Salvador y Guatemala, y negó en muchos casos el asilo. La presión de movimientos sociales logró que el gobierno aprobara el Estatus Temporal Protegido (TPS, por sus siglas en inglés) para personas centroamericanas en 1990.

Algunas personas migrantes que huían de la violencia, de la pobreza y de las convulsiones sociales de los años 70 y 80 formaron la Mara Salvatrucha 13 en Los Ángeles, California. Otro grupo de personas salvadoreñas, enfrentadas a la violencia y a la exclusión de las pandillas negras y mexicanas, establecieron una pandilla propia en el Barrio 18, igualmente originario de Los Ángeles, que creció desde la década de los 60 como una pandilla multiétnica.

Deportaciones masivas y recepción en El Salvador (1999-2009)

En 1996, ante la creciente visibilidad de las pandillas con membresía centroamericana, se aprobaron dos leyes que restringían la migración y ampliaban los poderes estatales de deportación. La Ley Antiterrorista y Pena de Muerte Efectiva de 1996

(AEDPA, por sus siglas en inglés) limita el *hábeas corpus* y permite el uso de información clasificada en casos de deportación, la negación de asilo a miembros de organizaciones criminales (como las pandillas) y la deportación de personas bajo el criterio de “bajeza moral” (*moral torpitude*). La Ley de Reforma de la Inmigración Ilegal y Responsabilidad de los Inmigrantes (IIRAIRA, por sus siglas en inglés) amplió el sistema de control posterior al ingreso: endureció las penas para migrantes que cometieran crímenes y permitió la deportación de migrantes que cometieran *misdemeanors* y *felonies*³, independientemente de su estatus jurídico. Las nuevas leyes trajeron

3 “Misdemeanor” y “felony” son categorías de delitos criminales. En el sistema de justicia estadounidense, hay tres niveles de delito criminal: “infraction”, que lleva la menor pena, “misdemeanor”, que lleva una pena más fuerte, y “felony” que lleva la pena más fuerte de todas. La primera entrada no-autorizada a los EE. UU. no es un delito criminal, sino un delito civil.

consigo un cambio significativo en la política migratoria estadounidense.

Los índices de deportación aumentaron drásticamente después de 1996, sobre todo en países como México, Guatemala, Honduras, República Dominicana y El Salvador. Este último atravesaba un período de dificultades sociales y económicas que sucedieron a los Acuerdos de Paz de 1992. En este contexto, las pandillas deportadas se establecieron en El Salvador y aumentaron su violencia con rapidez. Si bien la mayoría de personas deportadas no tenían vínculos con pandillas, el estigma que las identifica como pandilleras ha persistido. Al aceptar esta narrativa, donde todo deportado es criminal, cambia el tratamiento de las personas retornadas, su reintegración social y las oportunidades laborales que encuentran.

Ante esta ola de deportaciones, El Salvador lanzó en 1999 un esfuerzo pionero en la región: el Programa Bienvenido a Casa, que proveyó servicios básicos a las personas retornadas, como el traslado dentro del país, atención médica y psicológica, refrigerio, llamadas telefónicas y redes inalámbricas. En 2005 se inauguró un Centro de Atención al Migrante en la frontera de La Hachadura y en 2008 se abrió otro más en San Salvador. Son esfuerzos clave para la atención a la población retornada, aunque su alcance y su eficacia han sido debatidos.

Las personas retornadas aún enfrentaban grandes escollos: falta de apoyo social, deudas, violencia y serias dificultades en la reintegración. A finales de la década de los 90 e inicios de los 2000, se formaron organizaciones civiles para atender estas necesidades,

como RENACERES, ALSARE, Agenda Migrante, entre otras. A este trabajo se han sumado varias Iglesias, como el Sínodo Luterano, que tiene una pastoral del migrante, y la Iglesia Reformada Calvinista de El Salvador (IRCES), que mantiene un programa de albergues. Son esfuerzos complementarios a los programas estatales.

El ataque del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas en Estados Unidos propició que la administración Bush formara el Departamento de Seguridad Nacional. En este nuevo organismo se reestructuraron y se fortalecieron, con recursos y financiamiento, las agencias de inmigración y control fronterizo. Hasta 2021, más de \$333 mil millones de dólares han permitido escalar las remociones de migrantes.

El aumento de detenciones y la expansión de la frontera estadounidense (2010-2019)

La década de 2010 y los primeros años de la siguiente trajeron cambios dramáticos en las políticas migratorias. Las personas que participaron en este estudio fueron deportadas en este período, entre 2016 y 2022.

Para iniciar, desde 2010, aumentaron las detenciones en la frontera y en el interior de Estados Unidos. El aparato de control migratorio se había integrado más fuertemente con el sistema de justicia criminal: los departamentos de policía locales vigilan y detienen a personas no-ciudadanas y comparten su información con la agencia de Inmigración y Control de Aduanas (ICE, por sus siglas en inglés). Cada vez más familias centroamericanas

eran detenidas en la frontera y en redadas de negocios y comunidades. Ante la política federal de mano dura, muchas ciudades se declararon “santuarios” para migrantes y se negaron a colaborar con ICE. A pesar de ello, las deportaciones llegaron a su punto más alto en 2013, durante la administración Obama, bautizado como el *Deporter-in-Chief* (Jefe Supremo de Deportaciones).

El Salvador tuvo que ampliar el sistema de atención a las personas retornadas. En 2015, se lanzó el Programa Integral de Inserción a la Población Salvadoreña Retornada, que establecía ventanillas de apoyo para estas personas en distintos puntos del país. El programa El Salvador Es Tu Casa (2017) fortaleció la colaboración entre el estado, la cooperación internacional y la sociedad civil para ampliar los servicios de las ventanillas de apoyo: formación académica, capacitación vocacional, certificados de capacidades, etc.

A pesar de todo, según reportes y según los testimonios que conocí, los programas no cumplen sus objetivos. Las personas que hablaron conmigo solo recibieron los servicios básicos de traslado y comida. Varias organizaciones sociales, Iglesias y ONG han buscado suplir estas carencias.

La década de 2010 también se caracterizó por la expansión de la frontera estadounidense hacia el sur. A través de acuerdos con México, Guatemala y El Salvador, los Estados Unidos establecieron controles para evitar que las personas migrantes alcanzaran su territorio. Programas como el *metering* hicieron que las personas que solicitaban asilo se quedaran en México mientras su solicitud era procesada. Era México también el responsable de las deportaciones. Además, en este país se criminalizó la migración a través de redadas y expulsiones, a la vez que se dejaron impunes los crímenes

contra las personas migrantes, como la trata de personas y los secuestros. Según Human Rights Watch, hacia 2020 residían en Estados Unidos más de 900,000 personas salvadoreñas sin papeles o amparadas bajo el TPS. Hacia 2012, 5,600 personas salvadoreñas solicitaban asilo anualmente en los Estados Unidos: para 2017, la cifra había aumentado a 60,000⁴. Sólo entre 2019 y 2020, México y Estados Unidos detuvieron alrededor de 48,000 personas de El Salvador que cruzaban sus territorios⁵. Luego vino la pandemia.

-
- 4 “Misdemeanor” y “felony” son categorías de delitos criminales. En el sistema de justicia estadounidense, hay tres niveles de delito criminal: “infraction”, que lleva la menor pena, “misdemeanor”, que lleva una pena más fuerte, y “felony” que lleva la pena más fuerte de todas. La primera entrada no-autorizada a los EE. UU. no es un delito criminal, sino un delito civil.
- 5 Human Rights Watch, “Q&A: US Title 42 Policy to Expel Migrants at the Border,” *Human Rights Watch*, abril 8, 2021, <https://www.hrw.org/news/2021/04/08/qa-us-title-42-policy-expel-migrants-border>.

La pandemia por COVID-19 y Título 42 (2020-2024)

Las políticas de salud pública que surgieron en la pandemia le concedieron a los Estados Unidos más poderes de remoción y restricción migratoria. Por el COVID-19 se activó la sección 265 del Título 42, que permitía a la máxima autoridad de salud pública estadounidense expulsar a personas migrantes en la frontera como una medida de protección ante una enfermedad contagiosa. Cada vez más expulsiones se realizaban bajo este título desde su implementación en marzo de 2021: de hecho, dos de las personas que participaron en este estudio fueron expulsadas así.

Subrayo tres aspectos de importancia. Primero: el Título 42 es una política de salud pública, y no migratoria, aunque éste último ha sido su uso principal. Luego:

por tratarse nominalmente de una política sanitaria, las expulsiones no se registran como “deportaciones”, sino bajo otro rubro. Y por último: el Título se activó durante la administración Trump, pero siguió en pie durante la administración Biden. Podemos ver que, a lo largo de la historia, la deportación se ha intentado justificar de distintas maneras: desde el derecho laboral, la seguridad nacional y, más recientemente, la salud pública.

Las expulsiones anómalas bajo el Título 42 privaron a las personas retornadas de algunos derechos a la vez que les eximían de algunos castigos. Así como no eran entrevistadas para considerar la posibilidad del asilo, tampoco tenían prohibido el ingreso a Estados Unidos en los años siguientes, como en las deportaciones formalmente reconocidas.

La activación del Título 42 fue suspendida el 11 de mayo de 2023 después de una lucha legal prolongada. No profundizaré en las actualizaciones porque todas las personas entrevistadas retornaron antes de este momento.

El informe *Out of Sight and Out of Mind* sugiere que estas nuevas políticas mantienen el criterio racial para marginar personas migrantes, tal como lo había identificado Mae Ngai⁶. Las describe como una “estrategia para excluir a ciertos nacionales de Mesoamérica de solicitar asilo de manera legal”. El gobierno estadounidense usó políticas migratorias, laborales y sanitarias a

6 Blake Gentry, Raymond Daukei, Lupe Sotelo, y Samuel Chambers, *Out of Sight and Out of Mind: An Interpretative Human Rights Report on US-Mexico Border Violence under MPP and Title 42* (Tucson: Indigenous Alliance Without Borders; Center for Mexican Studies, Latin American Institute, UCLA, 2023), <https://indigenousalliance.org/out-of-sight-out-of-mind>

fin de limitar el ingreso de personas de ciertas etnias a su territorio. Como señala Patrisia Macías-Rojas, a través de un discurso construido después de las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, un discurso que por ello evita un lenguaje racial, se excluye y se margina a las personas migrantes latinoamericanas⁷.

Esta marginación impacta a las personas migrantes en Estados Unidos, pero también expone a las personas retornadas a violencia y pobreza. Según Human Rights Watch, estas últimas tienen un riesgo más alto de sufrir actos de violencia—muchas veces, la misma violencia que les obligó a abandonar su país de origen⁸. Enfrentan una doble vulnerabilidad: se enfrentan

7 Patrisia Macías-Rojas, *From Deportation to Prison: The Politics of Immigration Enforcement in Post-Civil Rights America* (New York: New York University Press, 2016), 10–14, 210–225.

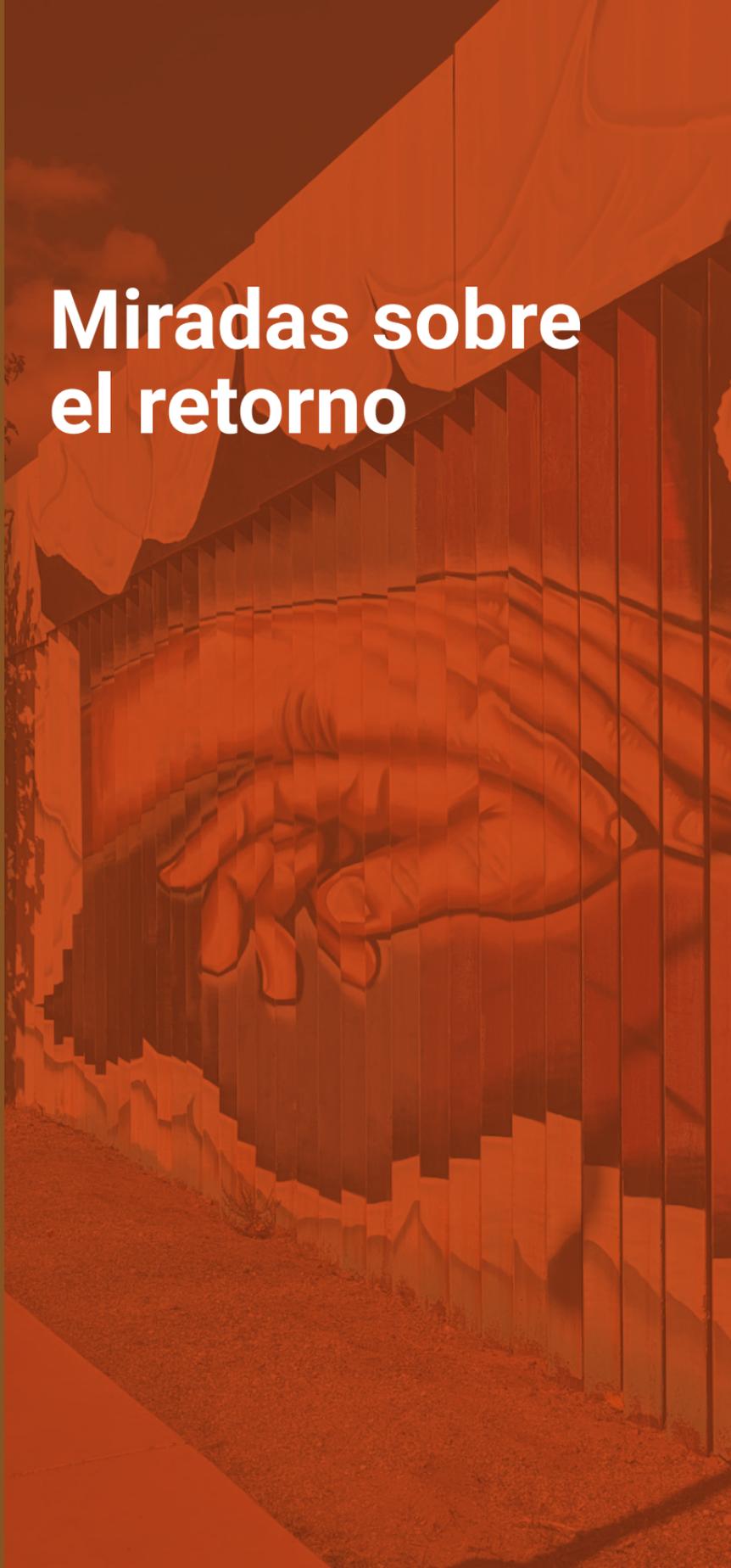
8 HRW, *Deportados al peligro*, 21–44.

a las mismas dificultades que les empujaron a migrar, pero ahora con un riesgo mayor por la discriminación de la deportación. Pero es una realidad compleja. Algunas personas también regresan con más recursos económicos, con nuevas capacidades, con vínculos transnacionales que pueden darles oportunidades desde el extranjero. No es un regreso al mismo estatus de antes, sino a una nueva condición de vida transformada por su experiencia migratoria.



Figura 1. Línea del tiempo del retorno y las expulsiones. Elaboración propia.

2 Miradas sobre el retorno



Para reflexionar teológicamente sobre la experiencia del retorno, necesitamos herramientas interdisciplinarias que abordan este fenómeno. Las personas retornadas que conocí enfrentaron diversos obstáculos: desde políticas migratorias, explotación y el encuentro con organizaciones criminales hasta la renegociación de sus identidades y sus relaciones. Por ello son necesarios varias metodologías y marcos. En la línea de Ellacuría, comprendemos que sin una comprensión básica del contexto sociopolítico, la teología queda en el aire.

Aportes de los estudios jurídico-políticos

En nuestro repaso histórico vimos que la política migratoria de Estados Unidos abarca un amplio espectro de directrices, desde el ámbito penal hasta la salud pública, que restringen los derechos de las personas

migrantes y las marginan. Muchas personas quedan desprotegidas, expuestas a riesgos que incluyen la muerte.

Por otro lado, expertos como Kanstroom, Ngai y Macías-Rojas coinciden en que hay factores racistas, xenofóbicos e incluso eugenésicos que perpetúan disparidades raciales e influyen en la política migratoria. Aunque las directrices utilizan un lenguaje exento de matices raciales, coherente con el discurso posterior a las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, reproducen impactos discriminatorios contra las personas latinoamericanas, así como otras poblaciones no-blancas.

Además de las expulsiones, las políticas impiden el goce de los derechos humanos de las personas migrantes irregulares. La criminalización de la migración irregular dificulta el acceso a

derechos laborales, sanitarios e incluso a la justicia para víctimas de crímenes. Esta marginalidad configura la vida de las personas migrantes irregulares.

Aportes de la sociología

Las políticas migratorias también impactan las relaciones económicas y sociales de los migrantes irregulares porque facilitan tanto la explotación laboral como el crecimiento de economías ilícitas.

Gracias a la constante amenaza de la deportación, las personas empleadoras pueden abusar de su personal con estatus migratorio irregular. El riesgo de una posible expulsión impide que las personas migrantes exijan sus derechos, por no hablar de una lucha organizada en pos de mejoras salariales y laborales. Así, la capacidad de acumular riqueza se limita en las comunidades latinas, que se ven cada vez más segregadas.

En esta dinámica, Douglas Massey observa una clase trabajadora explotable, principalmente compuesta de personas latinoamericanas, cuya existencia descansa en la amenaza de la deportación y beneficia a las grandes empresas y a la población blanca⁹. Las políticas migratorias que propician esta marginación tienen además el respaldo de discursos anti-inmigrantes y de una xenofobia y un racismo que se manifiestan de una manera más encubierta.

El alcance de estas políticas vulnera a las personas migrantes cuando aún están en camino. En un contexto neoliberal, como señala Blake Gentry, las políticas migratorias y económicas de Estados Unidos y México favorecen el desarrollo de mercados lícitos e ilícitos¹⁰. Estos mercados conducen

9 Douglas S. Massey, *The New Latino Underclass* (Stanford, CA: The Stanford Center on Poverty and Inequality, abril de 2012).

10 Gentry et al., *Out of Sight and Out of Mind*, 5–16.

la migración a través de ciertos corredores. Por ejemplo, desde la firma del TLC entre Centroamérica y Estados Unidos, la droga y las personas migrantes transitan por el mismo corredor centroamericano y mexicano. En consecuencia, estas economías ilícitas, como el coyotaje, el tráfico de drogas y los sobornos, aprovechan a los migrantes como fuente de ingresos. Ni el crimen organizado ni el narcotráfico son actores contraculturales en este escenario. Reproducen las dinámicas y los valores neoliberales con empresas ilícitas: a fin de cuentas, se han originado y estructurado en base a este sistema.

En palabras de Gioacchino Campese, “la globalización económica requiere por fuerza un flujo de personas, de migrantes”¹¹. Parece

11 Gioacchino Campese, *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones: Método y desafíos* (Sistema Universitario Jesuita: Fideicomiso Fernando Bustos Barrera SJ, 2017), 58.

una contradicción: el capital se mueve por el mundo en flujo libre, mientras las personas enfrentan duras restricciones migratorias. Pero es justamente esta lógica la que favorece el éxito de las corporaciones privadas. Así se mantiene un flujo desigual de dinero entre países, y en los países de destino se crea un suministro permanente de trabajadores migrantes sin derechos. A inicios de la década de los 40 comenzó el programa Bracero: compañías estadounidenses contrataban mano de obra migrante y el gobierno federal gestionaba su migración circular¹². Ahora, en México y el norte de Centroamérica, las personas se van por su propia cuenta, empujadas por problemas sociales y en busca de trabajo, seguridad y reunificación

12 Este programa consiste en formar y contratar a trabajadores para cubrir puestos de trabajo estacionales, de temporada o campaña para después regresar a su país.

familiar. Esta mano de obra, que llega sin necesidad de reclutamiento, es vital para la industria hotelera, agrícola y de construcción, pero no por eso las empresas respetan sus derechos ni apoyan su migración. En última instancia, estas políticas mantienen una desigualdad económica internacional que hace migrar a personas procedentes de países con grandes tasas de pobreza hacia países del norte global.

Vemos entonces que las políticas ya descritas configuran la migración desde los países de origen hasta el momento de la remoción. Permiten y promueven un tratamiento de las personas migrantes en Estados Unidos que responde a las exigencias del modelo económico neoliberal. Este modelo, estructurado “desde arriba”, convierte a las empresas en sujetos y beneficiarios de la política migratoria actual.

Aportes de la antropología social

Los estudios antropológicos de la migración se han enfocado en la construcción de identidades y comunidades transnacionales.

Delgado Wise y Márquez

Covarrubias distinguen entre el

“transnacionalismo desde arriba”, que se refiere a los agentes corporativos, financieros y gubernamentales, y el “transnacionalismo desde abajo”, el espacio de las personas migrantes¹³.

Generalmente las dinámicas del primero configuran la experiencia del segundo, como señala Rina Isotalo¹⁴.

13 Raúl Delgado Wise y Humberto Márquez Covarrubias, “Understanding the Relationship between Migration and Development: Toward a New Theoretical Approach,” en *Migration, Development, and Transnationalization: A Critical Stance*, ed. Nina Glick Schiller y Thomas Faist (New York: Berghahn Books, 2010), 152.

14 Rina Isotalo, “Politicizing the Transnational,” en *Migration, Development and Transnationalization*, 103, 121–122.

Este estudio asume la perspectiva “desde abajo”, donde el sujeto (y el lugar privilegiado de la reflexión teológica, en nuestro caso) es la persona migrante.

Mientras los estudios migratorios suelen enfocarse en las personas migrantes desde su lugar de destino, antropólogas como Nina Glick Schiller observan que estas personas mantienen contacto con su país de origen a través de amistades, familias, Iglesias, etc. Es decir, mantienen relaciones transnacionales y adoptan una identidad transnacional¹⁵. En El Salvador, a lo largo de los últimos años, estas conexiones se han fortalecido por el aumento de población salvadoreña en el extranjero y el auge de las aplicaciones de comunicación en línea, como WhatsApp, Facebook

15 Nina Glick Schiller, “A Global Perspective on Migration and Development”, en *Migration, Development and Transnationalization*, 22-62.

e Instagram. En verdad, este transnacionalismo perdura en el retorno: aunque haya regresado a su país de origen, la persona ha construido una identidad y una comunidad transnacional por su experiencia migrante. Muchas veces esto sucede como resultado directo del retorno, y continúa después de la expulsión del país de destino. El aumento de personas deportadas de los Estados Unidos nos permite ubicar el “transnacionalismo desde abajo” en el retorno, y no solo en la inmigración.

El teólogo Jorge Castillo Guerra observa que, en esta dinámica, las personas migrantes primero se *de-familiarizan* de su contexto al salir hacia el extranjero, para luego *re-familiarizarse* con su nuevo contexto. Deben conocer las nuevas zonas que habitan, construir nuevos vínculos sociales, lanzarse a buscar oportunidades laborales

e involucrarse en una nueva vida comunitaria¹⁶. Otros estudios, como el de Jacqueline Hagan, muestran que las Iglesias suelen ser parte integral de este proceso. Tal es el caso de los migrantes salvadoreños, quienes suelen participar mayoritariamente en Iglesias católicas y pentecostales. La *re-familiarización* es el proceso en que se desarrolla una nueva cotidianidad en un nuevo país después de la migración—una cotidianidad configurada por las fuerzas transnacionales “de arriba”, en medio del paradigma neoliberal.

Las personas retornadas también deben *re-familiarizarse* al regresar a su país de origen. Diversos estudios muestran las dificultades que implican este retorno: una tortuosa reinserción laboral, la lucha por construir nuevas redes sociales y la

16 Jorge Eliécer Castillo Guerra, “Teología de la migración: Movilidad humana y transformaciones teológicas,” *Theologica Xaveriana* 63, no. 176 (julio de 2013): 376.

reconstrucción de una cotidianidad. Muchas veces, al regresar, sus familias ya no funcionan de la misma manera que antes de la migración. En ocasiones, la pobreza que les impulsó a partir se exagera por los gastos y las deudas del viaje. Enfrentan una discriminación que incide en su búsqueda de trabajo y de redes de apoyo. Reconstruir una vida cotidiana influye necesariamente en la fe y la espiritualidad y, en la línea de este estudio, tiene un impacto en una teología que parte de la cotidianidad.

La teología de la migración

En palabras de Gioacchino Campese, la migración es una “perspectiva desde la cual se puede y debe leer la tradición cristiana y [...] fuente de conocimiento teológico”¹⁷. La teología de la migración construye sus propias metodologías, sus propios marcos

17 Campese, *Hacia una teología...*, 47.

teóricos y sus propias herramientas de interpretación. Está abierta a la crítica, a la complementariedad con otras disciplinas y a un constante ajustamiento, pero, sobre todo, a un diálogo constante con las reflexiones, los testimonios y las experiencias de las personas migrantes. Gracias a este punto de partida nos proponemos adelantar elementos para una teología de la migración desde el retorno, como un “momento reflexivo” de las experiencias de las personas retornadas.

Primero examinaremos el rol de las Iglesias ante la migración y el retorno. Luego daremos un recorrido por los fundamentos teóricos de nuestra reflexión teológica: la teología de la liberación, la teología de la migración y la teología intercultural latino-estadounidense.

El rol de las Iglesias

Las Iglesias acompañan directamente a las personas migrantes, promueven discursos e inciden en las políticas públicas en El Salvador y en Estados Unidos. Por eso Castillo Guerra concibe la teología de la migración como “un momento reflexivo que secunda una experiencia teologal (teología implícita) que ya existe, tanto en la propia valoración creyente de la experiencia de migración que hacen los migrantes, como en el trabajo pionero de misioneros y agentes de pastoral migratoria”¹⁸. En este trabajo, mi reflexión teológica se ubica en la línea de las Iglesias que responden desde la fe a las necesidades de las personas migrantes en tanto población marginada. Como en muchas teologías, la praxis de la Iglesia

18 Castillo Guerra, “Teología de la migración,” 386.

precede la sistematización de la teología de la migración. Juntas, la praxis y la teología trabajan para complementarse de manera bidireccional.

Las Iglesias empiezan su acompañamiento desde los países de origen, en la formación teológica-espiritual y en las oraciones previas al viaje. Por una parte, las Iglesias tienen un rol comunitario importante, y por otra, las personas migrantes conciben su viaje en términos espirituales: buscan el acompañamiento de Dios en el camino y viven la migración como un salto de fe. Tras la salida, muchas personas mantienen una conexión transnacional con su Iglesia, ya sea mediante participaciones virtuales, la donación del diezmo o con el contacto a través de redes sociales, una costumbre que se fortaleció especialmente durante la pandemia.

En Estados Unidos, observamos posturas divergentes entre las Iglesias. Un importante sector de la población invoca su fe cristiana para apoyar políticas anti-inmigrantes. Se trata de una teología al servicio de la hegemonía neoliberal globalizada. En este trabajo, me opongo a estas expresiones de dominación y opto por una teología surgida desde las personas despojadas, en este caso, las personas retornadas.

En esta línea, otras Iglesias han protagonizado movimientos de solidaridad con las personas migrantes. Algunas se coaligaron durante la segunda mitad del siglo XX en el Movimiento Santuario, que recibía a migrantes en los templos y buscaba incidir en las políticas migratorias. Su trabajo influyó en la aprobación de la Ley del Refugiado de 1980 y el TPS para Centroamérica de 2001. En 1985, las Iglesias bautistas de EE. UU. ganaron una

demanda contra el gobierno que logró restringir los poderes de detención y abrir más oportunidades de asilo para nacionales de Guatemala y El Salvador. En la década de 2010, más Iglesias se sumaron al movimiento de “ciudades santuario” y al cabildeo por los derechos de los migrantes. Ante la primera administración Trump, la cantidad de Iglesias involucradas se duplicó.

En El Salvador, las Iglesias también han respondido a las necesidades de las personas deportadas. El Sínodo Luterano, en colaboración con Agenda Migrante y ALSARE, recibe a estas personas y les brinda una orientación al país y a los recursos que tienen disponibles, así como ayuda en la búsqueda de empleo y vivienda. En ocasiones han apoyado con micro préstamos para emprendimientos. La IRCES ha apoyado los programas de atención

estatal con donaciones, sobre todo durante la ola de deportaciones masivas de menores de edad sin acompañantes. Además han recibido a personas deportadas en un albergue administrado junto a RENACERES, Agenda Migrante y el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR). En estas Iglesias participan personas deportadas, así como personas salvadoreñas en el exterior. Varias Iglesias salvadoreñas también buscan incidir en las políticas públicas y el intercambio de buenas prácticas a través del Foro Ecuménico de El Salvador.

Además de estos programas específicos, las Iglesias influyen en la comprensión de la migración, ya sea de manera directa o informal. Según un informe del IUDOP, en 2021, el 48.3% de la población salvadoreña tenía “alguna” o “muchoa” confianza en las Iglesias evangélicas. El porcentaje alcanzaba

el 51.5% para la Iglesia católica. Aún cuando no tengan una pastoral específica para migrantes, participan en el discurso local, nacional, regional e internacional sobre la migración y la deportación. Y este discurso participa a su vez en la formación de actitudes y políticas sobre la migración y el retorno, pero también en la comprensión espiritual y teológica de ambas realidades.

Las intervenciones de las Iglesias han servido para marginar a las personas migrantes, pero también han promovido su liberación y el cumplimiento de sus derechos. El trabajo a favor de las personas migrantes debe arraigarse en una teología protagonizada por las personas migrantes y retornadas. Así, las Iglesias que actúan a favor de las personas migrantes y retornadas pueden mejorar sus labores, mientras otras puedan unirse a estos esfuerzos.

La teología de la liberación

He retomado los marcos de la teología de la migración de Campese y Castillo Guerra, cuyo trabajo emerge de la teología de la liberación, para fundamentar mi propia reflexión en la experiencia de las personas migrantes. Para aclarar las complejidades que surgen al momento de hacer una teología de la migración desde el retorno, repaso algunos principios de este marco original.

La opción preferencial por los pobres

Para la teología de la liberación, los pobres son sujetos teológicos, principales destinatarios de la salvación y punto de partida para toda su reflexión. Ellacuría resalta que la pobreza, comprendida en términos materiales y sociales, es dialéctica: las personas se vuelven pobres como resultado de la opresión

y del despojo¹⁹. Si la Iglesia sirve al reino de Dios, debe practicar sus valores en esta situación histórica. Esta orientación teórica y práctica, una respuesta de solidaridad liberadora ante la opresión, marca la opción preferencial por los pobres, principales destinatarios del reino de Dios.

El mundo de la pobreza es el lugar teológico “más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis de seguimiento”²⁰. Al comprometerse con los pobres, protagonistas de la salvación en la historia, la Iglesia asume un conflicto con los poderes opresores y con el pecado. Pero antes requiere una conversión

19 Ignacio Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación,” en *Escritos teológicos I* (San Salvador: UCA Editores, 2000), 19–36.

20 Ignacio Ellacuría, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina,” en *Escritos teológicos I*, 150-153.

a la “pobreza espiritual” y a la solidaridad, es decir, a los valores cristianos, que comprendemos como camino de salvación. De ahí que, de manera escandalosa, la teología de la liberación ve en los pobres a los portadores de la salvación.

La opción por los pobres también tiene un sentido epistemológico para la teología: es “el lugar más propio para hacer la reflexión sobre la fe, para hacer teología cristiana”²¹. El despojo de los pobres se comprende como fuente teológica (“el depósito que mantiene los contenidos de la fe”), y también como lugar teológico (la perspectiva desde la cual se interpreta la fuente para actualizarla en un contexto dado). Estas distinciones flexibles entre lugar y fuente influyeron en este trabajo, que comprende la migración al mismo tiempo como ambas.

21 *Idem*, 151.

Ellacuría y Sobrino diseñaron un método teológico afín a esta propuesta, orientado a la praxis: “hacerse cargo” (reconocer), “cargar con” (evaluar éticamente) y “encargarse de” (hacerse responsable) de la realidad. Más tarde, Sobrino añade el paso de “dejarse cargar” por la realidad, es decir, identificar y abrazar la gracia y la presencia de Dios en la realidad²².

El pueblo crucificado

La teología de la liberación lee el despojo de los pobres según la clave de la pasión de Jesús y del Siervo Sufriente de Yahvé. Subraya la violencia estructural que viven los pobres, pero también las maneras en las que revelan y median la salvación.

22 Jon Sobrino, “‘El pueblo crucificado’ y ‘la civilización de la pobreza’.” ‘El hacerse cargo de la realidad’ de Ignacio Ellacuría,” *Revista Latinoamericana de Teología* 22, no. 66 (2005): 209–228.

Así como Jesús y el Siervo Sufriente padecen y *son matados* por los pecados de otras personas, el pueblo sufre la explotación y el despojo de la clase dominante. A escala internacional, la pobreza del Tercer Mundo es el precio de la riqueza, el poder y el privilegio del primer mundo. De ahí que la pobreza se identifica con la muerte y, por lo tanto, con la cruz. Por eso se habla de pueblo crucificado²³.

La vida cotidiana del pueblo crucificado está marcada por la precariedad económica y la vulnerabilidad a la violencia: ambas conducen a la muerte prematura. Gustavo Gutiérrez decía que la violencia estructural mata, lentamente, a más personas que cualquier otra de las formas que asume la violencia en la historia.

23 Ellacuría, "Los pobres, 'lugar teológico'...", 185.

Asesinadas de golpe o consumidas en una vida breve, estas personas son víctimas de las fuerzas pecaminosas de la explotación y la opresión.

Quienes alzan la voz para denunciar este pecado que crucifica al pueblo, anuncian otra manera de estructurar el mundo: el reino de Dios. Por este anuncio subversivo, se les asesina para defender al sistema, como Jesús y el Siervo sufriente.

El misterio salvífico y el escándalo de la gracia de Dios es que el pueblo crucificado lleva la salvación desde abajo. En el encuentro con las personas empobrecidas, los demás pueden reconocer su propio pecado y convertirse. Además, los pobres imaginan valores y maneras de convivir contrarias al *status quo*. Desde estos aportes pueden surgir transformaciones políticas, así como nuevos valores, discursos, actitudes y compromisos.

En un formidable resumen, Campese indica que el pueblo crucificado:

- revela el pecado del mundo
- ejemplifica valores contrarios a los valores hegemónicos,
- testifica una esperanza absurda,
- muestra el amor altruista,
- genera solidaridad, y
- enseña *otro* camino para la Iglesia²⁴.

Este horizonte de salvación surge de una cotidianidad caracterizada por el despojo, la vulnerabilidad y la crisis.

La cotidianidad

Para la teología de la liberación, en las experiencias diarias se revelan el pecado y los signos del Reino. La cotidianidad abarca la rutina, pero también sus interrupciones extraordinarias. Es un proceso

24 Campese, *Hacia una teología...*, 136-137.

dialéctico entre la rutina y el quiebre²⁵, entre la crisis constante y la irrupción de la salvación.

Esta noción es apta para la teología de la migración, que aborda un fenómeno que complica esta dialéctica. Aunque los quiebres formen parte de la cotidianidad, sostengo que la migración es una ruptura extraordinaria porque obliga a reconfigurar todo el diario vivir. El teólogo Roberto Goizueta divide su vida en un “antes” y “después” de migrar²⁶. En esta línea, distingo entre la cotidianidad de la migración y cualquier otra cotidianidad. Con esta base desarrollo mi comprensión de la migración y del retorno desde la teología.

25 Juan Santos Herceg, “Cotidianidad: Trazos para una conceptualización filosófica,” *Alpha (Osorno)*, no. 38 (2014): 173–196, <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000100012>.

26 Roberto S. Goizueta, *Caminemos con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995), 2.

Para actualizar nuestra comprensión del pecado y de los principios de salvación en el mundo actual, es esencial leer la cotidianidad de las personas migrantes. Esto requiere el desarrollo de otros conceptos, principios y herramientas propias de una teología de la migración.

La teología de la migración

Clodovis Boff señala que la teología de la liberación mantendrá su relevancia mientras pueda ampliar su concepto de “pobre” a otros tipos de opresión²⁷. Gustavo Gutiérrez dio un paso importante al reconocer a las personas migrantes como destinatarios principales, portadores y lugar de la salvación

27 Clodovis Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación,” en *Mysterium Liberationis I*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (San Salvador: UCA Editores, 1990), 104-107.

hoy²⁸. Esta *opción preferencial por los migrantes* subraya que, bajo el paradigma neoliberal, hay una vulnerabilidad que se desprende de las políticas públicas que exponen a las personas migrantes a la violencia, la explotación económica y el daño a relaciones interpersonales y comunitarias.

Hacia una teología de las migraciones: Gioacchino Campese

Campese asume las premisas y el método de Ellacuría para su reflexión sobre la movilidad humana y los principios que deben orientar una teología de las migraciones.

En primer lugar, Campese señala que la migración necesita una

28 Gustavo Gutiérrez, "Poverty, Migration, and the Option for the Poor," en *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, ed. Daniel G. Groody y Gioacchino Campese (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008), 76–86.

hermenéutica especial que comprenda el ambiguo rol de Dios en la movilidad humana. Fiel al pensamiento de Gutiérrez, para quien la teología de la migración debe ser una “herramienta de esperanza”, Campese busca la presencia de Dios en la movilidad humana. Pero Campese también se ocupa de la ausencia de Dios²⁹. Ignorarla sería caer en un triunfalismo que no reconoce el despojo material y espiritual. Para Campese, la teología de la migración debe criticar el rol de los países receptores, como Estados Unidos, en la opresión de las personas que migran y en la conducción de la migración. A la vez que reconoce la desesperación y la separación de Dios a raíz del pecado, busca construir una esperanza a partir del Dios que se revela en el camino migratorio. En medio de la crucifixión, identifica la gracia.

29 Campese, *Hacia una teología...*, 42-47.

En segundo lugar, Campese reflexiona sobre la migración en clave del pueblo crucificado. Las personas migrantes conforman un grupo más o menos organizado que cuenta con un número significativo de creyentes y que es marginado para el beneficio de otros. Ellas muestran el pecado del mundo, la gracia de Dios, y otros valores para vivir³⁰.

El pecado se revela en el camino a los Estados Unidos y en la explotación de las personas migrantes una vez allá. Detrás de las políticas migratorias de muerte hay valores contrarios al cristianismo, teologías pecaminosas que exigen la crucifixión de migrantes para mantener el estilo de vida de las clases medias y altas y para el enriquecimiento de grandes corporaciones. Se trata de una violencia institucionalizada que posibilita la violencia directa: los

30 *Ídem*, 105-153.

agentes de migración pueden exigir sobornos, los coyotes pueden estafar, los cárteles pueden cometer actos de violencia sexual sin que nadie procure hacer justicia a las víctimas. Al ver en las personas migrantes al pueblo crucificado, se les dignifica como seres humanos y se contradice la narrativa predominante sobre la migración:

Estos inmigrantes no son ni personas inferiores que vengan de países no civilizados, ni solo las “víctimas” que necesitan de nuestra generosidad “paternalista”. Son portadores de la verdad y de valores que hacen de ellos los profetas y los protagonistas de una sociedad mejor, fundada sobre valores en verdad cristianos y humanos que están hoy desapareciendo poco a poco en EE. UU...³¹

31 *Ídem*, 150-151.

El pueblo crucificado comprende personas con agencia y con autoridad que activamente llevan la luz del Evangelio, alumbrando el pecado y el camino hacia el Reino. Este misterio está vinculado al lugar subalterno de las personas migrantes, pero también a su condición de otro: “la cara de Jesús, en quien algún día leeremos nuestro juicio, ya nos mira con compasión, especialmente a través de los rostros de los que vemos como ‘otro’³². Aquí reconocemos las complejidades de la migración, más allá de la pobreza. La otredad de las personas migrantes también surge como lugar de reflexión teológica. Así, la xenofobia se revela como el pecado que les margina, al lado de la explotación económica.

La lectura de Campese desvela más particularidades de la migración actual. Descubre que las

32 *Ídem*, 151.

personas migrantes son forzadas a la invisibilización. La amenaza de deportación, y la deportación misma, las obliga a esconderse y, por ende, a excluirse para recibir los beneficios económicos que sus familias necesitan, aunque esto suponga permitir la explotación. Es un reflejo de las desigualdades de la globalización que conducen a la migración. La otredad asignada a las personas migrantes justifica estos abusos con etiquetas como “ilegales”, “*aliens*”, repetidas en discursos deshumanizadores. El racismo y la xenofobia ayudan a escoger a los destinatarios de la marginación³³.

Para Campese, este pueblo es crucificado en un *vía crucis*, que en lugar de un momento específico de cruz, abarca todo el camino del migrante. El lugar teológico del pueblo crucificado se vuelve una

33 *Ídem*, 139-143.

*vía teológica*³⁴. Esta formulación, tomada de Nancy Bedford, no se trata de un circuito cerrado, que termina en el país de destino o en el retorno. Al contrario: comprende la migración como un proceso continuo y para leerlo correctamente hay que reconocer la continuidad de esta vía dolorosa. Dolorosa le llamo, y con razón, pero quienes transitan esta vía no buscan la muerte, sino una esperanza de vida. A la vez que un camino hacia una vida liberada de los males cotidianos, es el vía crucis de la explotación económica, la vulnerabilidad a la violencia, la separación familiar, y otras muchas dificultades.

34 *Ídem*, 31-33, 67.

Propuestas metodológicas para una teología de la migración: Jorge E. Castillo Guerra

Castillo Guerra, formado en la teología de la liberación, desarrolló una metodología para la teología de la migración que surge de su trabajo pastoral. Abarca las imágenes de Cristo, la lectura de la Biblia, las experiencias espirituales y el diálogo intercultural³⁵. He adoptado el esquema de Castillo Guerra a fin de desvelar nuevos aspectos de esta teología desde las personas retornadas.

La reflexión que propone Castillo parte de la experiencia de las personas migrantes y se apoya de los estudios multidisciplinarios para un análisis social, cultural y político del contexto. El tercer paso es un análisis teológico de la experiencia estudiada, que luego se

35 Castillo Guerra, "Teología de la migración", 378-383.

sistematiza en una teología explícita. El propósito, además de validar la experiencia teologal de las personas migrantes, es la formulación de un proyecto orientado a la praxis³⁶.

La teología intercultural latino-estadounidense

Son muchos los teólogos que sostienen que la migración transforma la fe de quienes la viven, y que esta transformación orienta nuevas reflexiones espirituales y teológicas. Es posible ver estos cambios expresados en rituales, en imágenes de Dios, en prácticas espirituales y en la religiosidad general de las personas migrantes. Estas transformaciones se enmarcan dentro de la ruptura de la cotidianidad con la que defino la migración.

36 *Ídem*, 391-394.

La cotidianidad de la persona retornada como vía teológica

Vélez Caro dice que “sólo la experiencia vivida es capaz de suscitar el tipo de preguntas que generan teologías verdaderamente eficaces”³⁷. Tanto más la teología de la migración, que por la naturaleza de su lugar teológico se adapta a la transformación de la cotidianidad. Aquí coincide con la teología intercultural, que también examina el dinamismo de la fe a través del diario vivir durante el tránsito y en el lugar del destino. Ambas se caracterizan como espacios que están “en-medio-de”.

37 Olga Consuelo Vélez Caro, “Toward a Feminist Intercultural Theology,” en *Feminist Intercultural Theology: Latina Explorations for a Just World*, ed. María Pilar Aquino y María José Rosado-Núñez (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007), 260.

Para las personas migrantes, esta cotidianidad del “en-medio-de” representa un lugar de injusticias y violencias cotidianas, pero también el lugar de la realización de la gracia. Como dice Peter Phan,

Una fuente inagotable de teología intercultural, lo cotidiano incluye la vida cotidiana de los inmigrantes ... sus historias compartidas de marginación económica y política, sus experiencias de vivir entre dos y dos sin ningún lugar donde pararse y sus luchas por vivir la fe cristiana en las situaciones cotidianas³⁸.

Las teólogas María Pilar Aquino y María José Rosado-Nuñez identifican este lugar *en-medio-de* con Nepantla, el tercer mundo de las tradiciones indígenas

38 Peter C. Phan, “The Experience of Migration as Source of Intercultural Theology,” *Theological Migration Conference* (2013), 196.

náhuatl³⁹. *Nepantla* se extiende en las zonas fronterizas, de cruce, pero también donde sea que se encuentren las personas migrantes latinoamericanas. La experiencia de ser una persona latina en EE. UU. se siente como *Nepantla*. Desafortunadamente, este espacio liminal se caracteriza por las injusticias y la exclusión que ya señalamos.

También la gracia y la salvación ocurren en la cotidianidad, muchas veces en respuesta a las injusticias. Estas “salvaciones plurales”, al decir de Sobrino, son partes integrales de la cotidianidad que nacen de la comunidad latina. Miguel Díaz sostiene que esta sensibilidad es particular de la teología de habla hispana: a diferencia de Metz, quien considera la gracia una

39 María Pilar Aquino, “Introduction: New Paradigms in Feminist Theological Thought,” en *Feminist Intercultural Theology: Latina Explorations for a Just World*.

irrupción, la religiosidad popular y las mediaciones culturales latinoamericanas sugieren una “convicción de que la gracia es experimentada en y a través de la realidad creada”⁴⁰.

La comunidad es el lugar donde la gracia se manifiesta y donde se transforma la realidad “siempre desde dentro”. Y especialmente son las relaciones interpersonales cotidianas las mediaciones de la gracia, de la salvación y de la liberación. Por ello Goizueta habla de la persona en comunidad como un sacramento⁴¹. Su comprensión del sacramento pasa por la idea de “inmanencia radical” de Isasi-Díaz: aquello que apunta hacia lo universal a través de algo específico

40 Miguel Díaz, *On Being Human: U.S. Hispanic and Rahnerian Perspectives* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001), 122-123. Traducción propia.

41 Goizueta, *Caminemos con Jesús*, 49.

y concreto⁴². De esta manera, vincula la liberación y la cotidianidad, a la vez que reconoce la tensión entre experiencias de opresión y salvaciones plurales.

Ada María Isasi-Díaz ayuda a aclarar esta tensión, especialmente desde la experiencia de las mujeres. Señala que la vida cotidiana de las personas latinas en Estados Unidos se caracteriza por la marginalización, y que las mujeres experimentan formas diferenciadas de opresión, debido a su labor doméstica y a la objetivación sexual. En otras palabras: enfrentan las dificultades de toda persona migrante y además el machismo presente en sus relaciones cotidianas. Para reconciliar la tensión entre la gracia y la opresión presentes en las relaciones cotidianas, ella distingue ambas fuerzas dentro de una antropología mujerista. Sugiere

42 Citada en Goizueta, *Caminemos con Jesús*, 155.

que la mujer latina que participa activamente en la lucha se identifica como tal, como un sujeto que lucha por sobrevivir. Por lo tanto, aunque la marginalización predomina en la cotidianidad, no define a la mujer; lo que la define es la participación en la lucha. La gracia y las pequeñas liberaciones se manifiestan a través de esta lucha *contra* la opresión, y por lo tanto, contra el pecado⁴³.

43 Ada María Isasi-Díaz, *En la lucha/In the Struggle* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

Conclusiones

Mi trabajo busca acercarse a una teología que responda a la migración desde las experiencias de las personas migrantes y retornadas. Estas personas son los sujetos de esta teología. Por ello reflexionamos sobre las grandes fuerzas transnacionales que configuran su día a día y, por lo tanto, su experiencia de fe. Más concretamente, busco comprender los signos de los tiempos y el pecado desde la experiencia del retorno. Creo que desde esta experiencia es posible desarrollar una esperanza alternativa al “sueño americano”. Las personas retornadas han sido invisibilizadas. Al explorar sus dimensiones espirituales, con todas las complejidades que implica su migración, completamos el panorama de la teología de la migración y trazamos un camino de acompañamiento a esta población para las Iglesias.

3 Quiénes y cómo migraron



Es momento de conocer a las seis personas retornadas con las que hablé y trabajé en este estudio. Desde sus voces conoceremos cómo vivieron su experiencia migrante. A manera de un relato, hemos dividido esta experiencia en distintas etapas, cada una signada por una cotidianidad distinta: el **origen** de su migración en El Salvador, el **tránsito** por Guatemala y México, el **destino** o estadía en Estados Unidos, la **detención** en cárceles estadounidenses o mexicanas, y el **retorno** al país de origen. Hay que aclarar que estas personas no migraron juntas, sino que viajaron en distintos tiempos y con distintos medios. He reemplazado sus nombres por seudónimos de personajes bíblicos que enfrentaron la migración, la violencia y/o los encuentros interculturales.



- **Moisés** ha viajado dos veces a Estados Unidos. La primera vez quería ayudar a costear los gastos médicos de su abuelo y regresó voluntariamente para cuidarlo antes de que muriera. La segunda vez salió en busca de una mejor situación económica. Fue expulsado de EE. UU. a México bajo el Título 42, y de ahí retornó a El Salvador. Cuando lo conocí, trabajaba como agricultor.



- **Abraham** es un joven que intentó emigrar a EE. UU. dos veces. Quería mejorar su situación económica, huir de la violencia en El Salvador y reunirse con miembros de su familia. Ambas veces fue detenido en la frontera y deportado a El Salvador bajo el título 8. Cuando lo conocí, trabajaba en una oficina y vivía con su esposa y su hija.



- **José** es un joven que salió hacia los EE. UU. con su esposa embarazada y su hija. Su plan era solicitar asilo por la violencia pandilleril. Su esposa logró cruzar la frontera, pero él y la niña fueron expulsados bajo el Título 42. Su segunda hija nació en EE. UU. Llevaba poco tiempo de regreso en El Salvador cuando lo conocí, y tenía intenciones de intentar un segundo viaje a EE. UU.



- **Ezequiel** fue herido durante el conflicto armado de El Salvador (1980-1992), por lo que se desplazó a Costa Rica y a Guatemala. Al terminar la guerra, regresó al país, pero no encontró trabajo y empezó a hacer viajes a EE. UU. Ha ido y regresado varias veces de manera voluntaria, pero la última vez fue arrestado. En la cárcel,

antes de que lo deportaran, la vieja lesión de guerra empeoró. En El Salvador, vivió en la calle hasta que algunas Iglesias y ONG le brindaron alojamiento y capital semilla para un emprendimiento.



- **Éster** también luchó en el conflicto armado salvadoreño. Recibió amenazas de violencia por parte de pandillas, por lo que se llevó a sus dos hijas a EE. UU. en avión, de manera regular. No tenía visa de trabajo y regresó a El Salvador voluntariamente cuando el pandillero que la amenazó fue capturado. Una de sus hijas se quedó en EE. UU junto a su esposo. A Éster le ha costado hallar un trabajo estable: cuando la conocí, trabajaba en una consultoría temporal.



- **Rut** migró a Belice y luego a EE. UU. para mantener a su familia cuando su esposo dejó de trabajar. En un primer intento, fue detenida en México y deportada a El Salvador. En el segundo intento logró entrar a EE. UU, donde trabajaba de manera irregular. Su hijo murió en México y Rut regresó voluntariamente para llevar el cadáver a El Salvador y enterrarlo ahí. En su retorno, recibió capital semilla para un emprendimiento a través del programa de una Iglesia.

Día a día vivimos bajo los rigores de determinado clima y adoptamos las costumbres de la cultura que nos rodea: cómo nos relacionamos con nuestras familias y nuestras amistades, dónde y cómo estudiamos, en qué trabajamos, qué comemos, qué

bebemos, qué riesgos enfrentamos. Si nuestra ubicación geográfica y social cambia, todas estas cosas también cambian. A lo largo de sus caminos, Éster, Rut, Ezequiel, José, Abraham y Moisés sintieron en su día a día el impacto de las políticas migratorias, a través de diferentes manifestaciones y dependiendo de la etapa en la que se encontraban.

Durante el tránsito y el destino, pesaba el riesgo de la expulsión. Por esta amenaza quedaban a merced de los coyotes, de los cárteles, de las empresas y de las fuerzas de orden público, todos actores que se aprovechan de los migrantes. Aunque el impacto de estas políticas se ve más claro en el tránsito y el destino, también influye en las decisiones de salir en la etapa del origen y la vulnerabilidad exacerbada por estas políticas al regresar a El Salvador. Por ejemplo, las políticas restrictivas

han promovido el desarrollo de vías costosas de tránsito a los Estados Unidos a través del coyotaje, lo cual implica grandes gastos. Sin la oportunidad de recuperar el dinero en un empleo mejor remunerado en los Estados Unidos, resulta en una vulnerabilidad económica más grave en el retorno. Al escuchar sus experiencias, observé que había tres grandes dimensiones que marcaban la cotidianidad de las seis personas en cada etapa del viaje: la *situación económica*, la *violencia* y las *relaciones interpersonales*.

En todos los casos la ruptura en la cotidianidad, en diferentes modos y aspectos, persistió aún después de que regresaron a El Salvador.

Situación económica

Todos y todas migraron, por lo menos en parte, por motivos económicos, aunque se cruzaran también otros factores, como la violencia, en el caso de las extorsiones de pandillas. En el tránsito y el destino, su situación económica les dejó experiencias de éxito o de fracaso. Para lograr sus objetivos o cumplir compromisos, hicieron sacrificios económicos.

Sin embargo, las motivaciones económicas iban supeditadas a otros valores, como la ayuda a las familias.

En estas personas que decidieron migrar por la pobreza y la necesidad material, toma forma concreta la desigualdad global que produjo estas condiciones de precariedad. En esta dimensión, vemos cómo las fuerzas económicas del neoliberalismo afectan la cotidianidad en cada etapa migratoria a través de las políticas migratorias.

Violencia

Sancionada por el Estado o fuera de la legalidad, todas las personas sufrieron violencia directa. Fue un detonante en la decisión de migrar, usualmente con una dimensión económica añadida, y fue un riesgo constante durante el tránsito, el destino y la detención. Orillados a la vulnerabilidad por las políticas migratorias, Éster, Rut, Ezequiel, José, Abraham y Moisés fueron violentados por agentes estatales, coyotes, empleadores y otras personas en posiciones ventajosas de poder. Por suerte, ninguno ha sufrido violencia directa durante el retorno. No asumo que la ausencia de violencia en el retorno de estas seis personas, corresponde a la ausencia de violencia en la realidad de todas las personas que retornan. Tal vez una persona en mayor riesgo no podría participar en un estudio como éste.

Relaciones interpersonales

Estas seis personas establecieron relaciones con sus familias, sus comunidades, sus amistades, con sus coyotes, con otras personas migrantes en el camino, con sus compañeros de trabajo, etc. Estas relaciones aparecieron con subrayada importancia en todos los relatos.

Cuatro de las seis personas migraron para mantener a sus familias o para salvarlas de la violencia de las pandillas. Este compromiso asumido con amor motivó sus decisiones y les dio apoyo en los momentos más difíciles, pero con demasiada frecuencia se encontraron con personas que se aprovecharon de su vulnerabilidad. Al mismo tiempo, cinco de seis personas hallaron solidaridad en otros migrantes y en grupos que les auxiliaban. Todas las personas escogieron su lugar de destino porque ahí tenían conocidos

que podían brindarles alojamiento, ayudarles a encontrar empleo e integrarse a la comunidad. Por último, las relaciones transnacionales con amistades y familias facilitaron la migración y la reubicación en el destino y en el retorno.

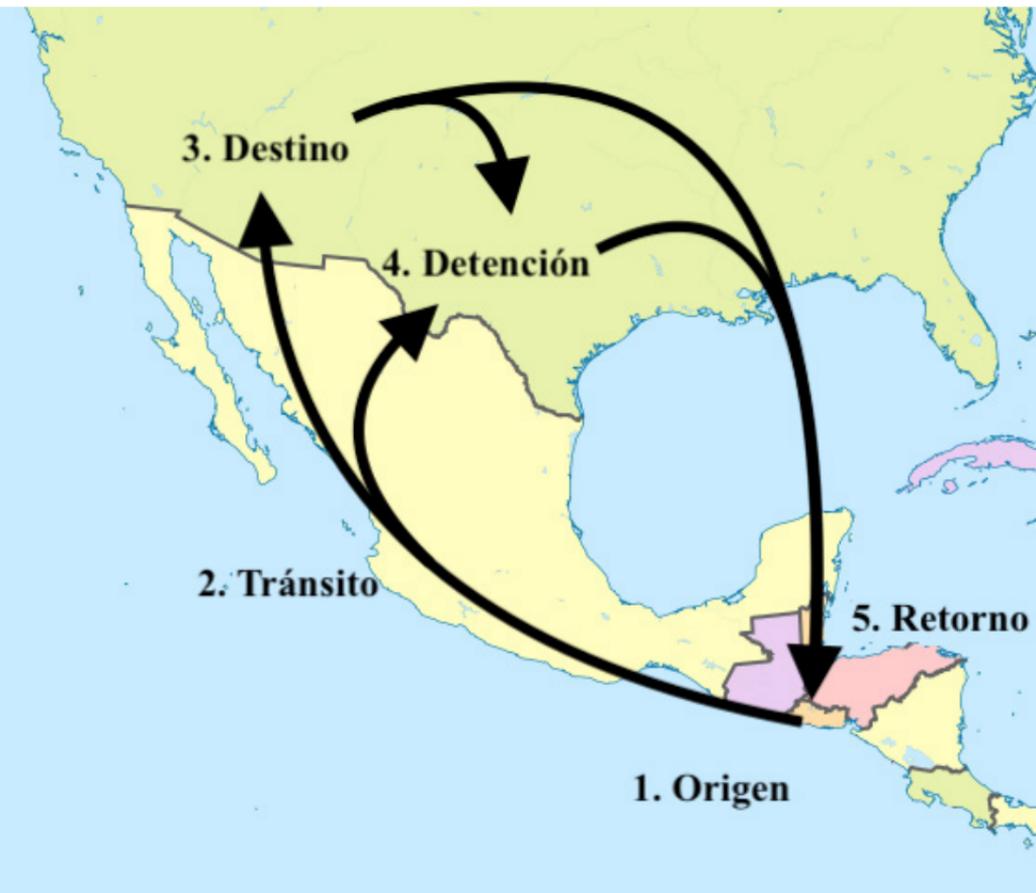


Figura 2. Mapa de las etapas de la migración. Elaboración propia.

ORIGEN

“Llegaron, me amenazaron, y como no les pude responder nada, en el momento se fueron a los golpes. Me dejaron todo golpeado, y, bueno, casi no podía ni caminar. Por eso fue que decidimos nosotros mejor irnos, porque ya no podíamos, ya no podíamos...”.
-- José



Figura 3. Colonia de San Salvador, El Salvador. Fotografía propia.

Le pedí a las seis personas participantes que me contaran algo sobre su vida en El Salvador y los motivos que les llevaron a migrar. Aquí crecieron, formaron amistades, tenían familias y trabajo (aunque en algunos casos fueran empleos inestables): en fin, en su país de origen tenían costumbres particulares y una cotidianidad que la migración interrumpió. Ya veremos cómo estos valores y costumbres originales se transformaron en el viaje o perduraron.

Hay rasgos comunes entre las seis personas. Todas tenían relaciones locales y transnacionales con distintos grados de compromiso antes de emprender su migración, un cierto nivel de precariedad económica y de vulnerabilidad a la violencia. Cuando la precariedad económica o la violencia se agravaron en situaciones concretas, las personas se vieron forzadas a migrar, mientras que sus relaciones transnacionales facilitaron la

migración. Ya desde este momento la amenaza de la expulsión o del retorno forzado pesaba sobre su decisión: algunos se debatieron antes de irse, aún en medio de situaciones violentas, y otros pagaron un costo adicional por este riesgo. En todo caso, vemos que la cotidianidad en el origen ya predisponía a estas personas a migrar.

La situación económica: origen

Ezequiel migró al toparse con la “falta de oportunidades laborales o de reinserción social” en El Salvador. Para Rut “las puertas acá en El Salvador se cerraron para las personas que tenían treinta años y no podían conseguir trabajo”. Abraham salió del país por el alto costo de la vida. En general, la precariedad económica influyó en la decisión de migrar, aunque muchas veces es imposible separarla de sus compromisos con otras personas o de la violencia. “El motivo de irme en la primera vez fue para ayudar a mi

abuelo. Porque yo me crié con mi abuelo”, recuerda Moisés. El abuelo necesitaba tanques de oxígeno que sumaban un costo de \$200 dólares mensuales. Moisés era agricultor y ganaba \$3.50 diarios. Por otro lado, José y Ester fueron víctimas de extorsión, y en cuanto perdieron aún más dinero, tuvieron que huir.

La pobreza generalizada en El Salvador muestra la huella de las políticas de comercio internacional que el país suscribe. Varios expertos han mostrado que estas políticas, como el Tratado de Libre Comercio (CAFTA) de 2004, reproducen desigualdades económicas, facilitan el desarrollo de economías ilícitas, como el narcotráfico, y se justifican con la misma lógica neoliberal que las políticas migratorias⁴⁴. La precariedad económica en que se

44 Gentry et al., *Out of Sight...*, 11-15. Ver también: Chacón, J. A. y Davis, M. (2020) *Nadie es Ilegal* (Chicago: Haymarket Books), 144-147.

encuentra la mayoría de la población está vinculada con las políticas económicas desiguales que aseguran la prosperidad en los Estados Unidos que refuerza el “sueño americano”. Quienes migran de El Salvador a Estados Unidos buscan participar de esa riqueza: la oportunidad elusiva de la sostenibilidad económica. La desigualdad internacional contribuye a que el “sueño americano” persista en el imaginario salvadoreño.

A pesar de la posibilidad de oportunidades laborales mejor remuneradas, la migración implica costos que complejizaron la vulnerabilidad económica de las personas desde el momento de salida. Abraham y José vendieron sus motos y otros enseres para pagar el viaje, mientras que Ester sacó un préstamo. Cuatro de seis personas contrataron a un coyote: pagaron desde \$8,000 en 2002 hasta \$14,000 en 2021. El coyotaje es una

economía ilícita que ha surgido en respuesta a las políticas migratorias con la cual las personas migrantes tienen una relación compleja. Bajo la presente coyuntura, el coyotaje se ha vuelto una necesidad para muchas personas. Varios estudios sugieren que la mayoría de coyotes no explotan a las personas migrantes⁴⁵. Sin embargo, la progresiva integración del coyotaje con el crimen organizado en la región conduce a grandes cantidades de dinero hacia grandes empresas criminales transnacionales. En muchos casos, las incentivas económicas son influidas por las políticas migratorias que hemos señalado arriba, y conducen a la priorización de las ganancias económicas sobre la

45 Frank-Vitale, A. (2020) Stuck in Motion: Inhabiting the Space of Transit in Central American Migration. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 25, No. 1, pp. 67–83. ISSN 1935-4932, online ISSN 1935-4940. DOI: 10.1111/jlca.12465

seguridad e integridad física de las personas migrantes. La vulnerabilidad de estas personas empieza en esta etapa temprana del proceso, cuando se toman las decisiones necesarias para el viaje.

Por lo general, los costos del viaje se comprenden como inversiones en la persona migrante, bajo la esperanza de recuperar los gastos a través de los sueldos comparativamente altos de EE. UU. y las remesas. Quienes migran sacrifican sus propios recursos, pero además sus familias y sus comunidades a veces les brindan más insumos, motivadas por la solidaridad, el compromiso familiar y el amor. La amenaza del retorno forzado pesa también sobre esta inversión, aún antes de tomar la decisión final.

La violencia: origen

José y su esposa tenían un negocio propio que les permitía mantener a la familia. En 2022, la pandilla empezó a extorsionarlos. Cuando el dinero ya no alcanzó, José dejó de pagar la renta por dos meses y unos jóvenes lo golpearon en la cancha de fútbol de la colonia. Peligraban él y su familia: decidieron migrar, aunque su esposa estaba embarazada. Iban a solicitar asilo en la frontera.

Éster también fue extorsionada, y la pandilla amenazó a sus hijas. La policía identificó al cabecilla de la clica responsable, pero le pidieron a Éster que ofreciera a una de sus hijas como una “carnada” para el operativo de captura. Éster se negó. Como ya tenía visa estadounidense de turista, tramitó las de sus hijas y solicitó a algunas amistades en Estados Unidos que las recibieran. Tras estos preparativos, sacó un préstamo para comprar los boletos:

ella y sus dos hijas se fueron a EE. UU. en 2009. En ambos casos, es imposible separar la violencia de la situación económica, agravadas por la incapacidad del Estado salvadoreño de responder a las demandas de la población.

Las violencias presentes en el contexto salvadoreño tienen vínculos con las intervenciones estadounidenses, orientadas a apoyar el proyecto neoliberal. EE. UU. llegó a invertir \$6 mil millones en el conflicto armado salvadoreño como parte de su lucha anticomunista durante la Guerra Fría. Después del fin del conflicto, empezó la expulsión de las pandillas Barrio 18 y MS-13 a El Salvador. Violencia y desigualdad económica muestran la impronta de las políticas internacionales y migratorias de Estados Unidos.

Las relaciones interpersonales: origen

En el origen, las seis personas construyeron un sistema de valores, relaciones interpersonales y compromisos familiares y comunitarios. Ezequiel y Éster, por ejemplo, formaron parte de los movimientos sociales anteriores a la guerra. Ella cuenta que “había algunos sacerdotes que nos ayudaban a hacer la reflexión ... [Las juventudes] cayeron por buscar algo mejor para nuestro país”. **Moisés** nunca conoció a su padre: creció con su abuelo. “Si soy la persona que soy, educado o como quiera que me llame la gente”, dice Moisés, “querida por muchos, odiada por pocos”, fue por el abuelo. “Pienso que el propósito más grande que tiene Dios para mí es poder ayudar al necesitado”.

Además de esta solidaridad general, cuatro personas migraron para atender las necesidades de sus familiares, es decir, como una expresión de amor y compromiso: Moisés por su abuelo, Rut por su familia. Aunque la asfixia era económica en un primer momento, ambos la contaron dentro de un relato de amor y compromiso con sus seres queridos. Éster y José querían migrar para salvar la vida de sus familiares. “Decidimos irnos por el miedo de que le fuera a pasar algo a [mis dos hijas y mi esposa], no tanto a mí, pero a ellas más que todo”.

Las dificultades económicas y la violencia entonces mediaron las expresiones de amor comprometido de estas seis personas, y afectaron sus relaciones interpersonales. Amor y compromiso fueron los valores que condujeron hacia la migración. A propósito de este fenómeno, comenta Roberto Goizueta:

Aunque los productos económicos de nuestra labor son importantes como las mediaciones objetivas, o expresiones, de nuestras relaciones, no deben, sin embargo, ser identificados con las relaciones en sí ... son mediaciones necesarias del amor de la familia, pero no son el amor en sí: el amor no es un producto sino la afirmación y disfrute mutuo de la vida de la otra persona como un fin en sí⁴⁶.

Goizueta reflexiona sobre la ropa y en la comida que hacen las madres latinas en Estados Unidos, pero sus palabras reflejan una verdad sobre la migración: que si ésta puede ser una “mediación necesaria” del amor, no es el amor mismo. Estas seis personas asumieron la migración como un sacrificio. El amor y el compromiso formaron la base de

46 Goizueta, *Caminemos con Jesús*, 130.

sus motivaciones, pero sus acciones respondieron a crisis de seguridad y de economía.

Por otra parte, Rut y Éster expresan sus compromisos a través de una diferencia de género. La convención cultural le asigna al hombre, al padre que migra, tomar las responsabilidades económicas (el “amor económico” del que habla la antropóloga Suzanne Kent), mientras que la madre asume responsabilidades domésticas y un “amor sustentador”.

Tanto Rut como Éster tuvieron que cumplir el rol de proveedoras y protectoras, aunque fuesen juzgadas a la medida del rol doméstico tradicional. Los mismos compromisos que motivan la migración dañan las relaciones familiares de manera paradójica a través de la mediación económica y social. Además, la “feminización de la migración” reclama comprender

la migración desde las dinámicas de género y desde los desafíos particulares de las mujeres migrantes.

Por último, si la migración es un sacrificio, es porque las políticas estadounidenses han exacerbado la vulnerabilidad de las personas que migran hasta un extremo de vida o muerte.

A continuación, conoceremos cómo cambian estas dinámicas en el trayecto hacia el país de destino: el tránsito.

TRÁNSITO: El camino en Guatemala y México

“Bueno, le destroza a uno el corazón, porque buscar el sueño americano no es tan fácil en ese aspecto, porque se sufre, se sufre un montón.” --José.



Figura 4. Cruce en lancha de río fronterizo. Fotografía de participante de la investigación, protegido por confidencialidad.

El tránsito suele ser una etapa breve pero impactante. Para Éster, que viajó en avión, duró apenas unas horas, pero otras personas enfrentaron violencia, climas extremos, miedo, hambre, sed y amenazas en un ambiente de vulnerabilidad. El primer tramo del viaje es Guatemala, donde transitaban con estatus regular, aunque dos personas contaron que algunos agentes de migración buscaron sobornos.

Luego viene el cruce a México a través de puntos específicos: el viaje continúa en carros, “combis” y pickups, de “bodega” a “bodega”, como le llaman a las instalaciones donde los migrantes permanecen mientras transitan por México. Ahí duermen en condiciones difíciles y comen poco. Por último, en el norte de México, está el desierto, donde a veces avanzan a pie por días enteros hasta cruzar la frontera. El tránsito

sacó abruptamente a las personas de su cotidianidad para introducirlas a condiciones inhumanas de viaje y alojamiento. Las cinco personas que emprendieron el viaje terrestre describen incertidumbre y riesgo.

En los primeros viajes, Ezequiel iba sin coyote en tren, en “La Bestia”, desde Tapachula hacia el norte, y se hospedaba en una serie de casas de amistades, albergues y programas asistenciales de las Iglesias. Por su parte, Abraham y Moisés fueron con coyotes. Llegaron en bus a la frontera de Guatemala y México, donde cruzaron en lanchas por un río.

En territorio mexicano, se unieron con otros grupos de migrantes procedentes de diferentes países y guiados por distintos coyotes. Por lo general avanzaban en una caravana de carros liderada por “la bandera”, un carro especial que avisaba sobre retenes. Se alojaban en espacios apretados y fríos donde soportaron

hambre y sed. En Ciudad de México, Moisés enfermó de COVID-19: pasó diecisiete días enfermo, sin atención médica, y pensó que moriría. Cuando se restableció, llegó a otra “bodega” donde “había niños enfermos con vómito y diarrea, y así comían las moscas”.

Para quienes migraron por tierra, el desierto en el norte de México fue la parte más difícil del tránsito. Antes de eso, Moisés decía que “nos atendieron bien, porque yo les decía que íbamos pagando y que no nos daban comida, nos hacían caldo de gallina, de pollo, todo”. En el desierto, estas personas se enfrentaron a la intemperie, a la deshidratación, al peligro de perderse y al control territorial de los cárteles.

Las condiciones inhumanas se desprenden de las políticas migratorias excluyentes: es lo que toca soportar para escapar de los agentes estatales. Estas políticas

fuerzan a las personas a recurrir al coyotaje y a los cárteles para migrar y crean rutas migratorias más peligrosas por sus condiciones ambientales y su exposición a la violencia. A tres personas, los agentes estatales y los cárteles les exigieron sobornos e incluso cometieron actos de violencia.

Para sobrevivir al tránsito, estas seis personas tuvieron que confiar en otros actores que buscaban controlarles y explotarles, pero también encontraron relaciones de solidaridad.

La situación económica: tránsito

En Guatemala, en México y en los Estados Unidos, Abraham y Moisés observaron que los agentes fronterizos buscaban o aceptaban sobornos. Aún peor, los coyotes exigieron a Abraham una cuota de

dinero adicional para continuar el camino por el desierto. El aumento rebasaba su presupuesto, pero encontró el monto suficiente en el librito que un compañero de viaje le había regalado:

En ese momento abría el himnario o el librito de los coritos que te cuento y apareció el dinero que me faltaba. Yo no soy religioso... No, no soy católico tampoco. Simplemente tengo mi confianza en Dios. Y recogí el dinero. Y sentí una paz... Y obviamente fue cuando salí corriendo con el dinero aquí. Hasta se los tiré en la cara. Me acuerdo que hasta ese punto ya no me importaba si pasaba o no pasaba. Si regresaba, no regresaba ahí [a la bodega]. Pues, la verdad, lo que ocurriera mientras ya no estuviera ahí era mejor para mí.

La naturaleza del coyotaje, los cárteles y las economías ilícitas expuso a Ezequiel y a Moisés a la explotación y a la participación en actividades contrarias a sus propios valores, como portar drogas en el cruce de la frontera. A Moisés los guías le ofrecieron un empleo con ellos, pero él lo rechazó para no arriesgar la cárcel por trabajar con narcotraficantes.

Cada migrante que utilizó el coyotaje pasó por una situación parecida: un tercero buscó sacar provecho económico de la vulnerabilidad, bajo la amenaza implícita o explícita de violencia o de aplicar una ley de cárcel o deportación. La explotación del migrante inicia aquí, cuando éste se convierte en la víctima ideal del crimen organizado:

El modelo neoliberal en realidad extiende la participación económica privada no sólo ... para

corporaciones multinacionales, sino también en el uso corrupto de funcionarios públicos para empresas criminales privadas. Por supuesto, cualquier modelo económico está sujeto a intentos de criminalidad, pero los gobiernos neoliberales, por diseño, están limitados en su alcance de aplicación regulatoria⁴⁷.

De hecho, únicamente Éster, quien viajó con visa y en avión, evitó alimentar los cofres del crimen organizado. Ezequiel ni siquiera pudo costearse un guía, por lo que viajó sin el apoyo de coyotes. Migraron en una situación de alto riesgo que los agentes de la ley, los coyotes y los cárteles explotaron para su beneficio económico. Pero también fueron vulnerables a la violencia directa, como veremos.

47 Gentry et al., *Out of Sight...*, 95.

La violencia: tránsito

Quienes viajaron por tierra en el tránsito recibieron amenazas de violencia y atestiguaron actos de violencia contra terceros. Los principales agresores eran los cárteles y el crimen organizado. Moisés atravesó México hacinado con casi doscientas personas en el compartimiento oculto de un tráiler. El tramo duró veinte horas y al final cuatro personas habían muerto por asfixia. Para cruzar a los Estados Unidos, los coyotes pusieron una escalera para subir el muro. Algunas personas se lanzaron y sufrieron fracturas, y otras cuatro murieron. A los coyotes no les importaba si los migrantes pasaban: los utilizaban como carnada para distraer al CBP⁴⁸ mientras trasegaban drogas en otro punto.

48 Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza de Estados Unidos, por sus siglas en inglés.

La violencia muchas veces era un daño colateral, resultado de la instrumentalización de las personas migrantes, pero también fue un fin en sí mismo, como cuando el asesinato del hijo de Rut en circunstancias inciertas. Ella aún no sabe quiénes lo mataron.

El dueño de una “bodega” en el norte de México llamó a Abraham y lo amenazó de violación.

“Él me decía: “Si yo te violo, ¿qué vas a hacer? Estás en mi territorio, ¿me vas a dar putazos, qué vas a hacer? O sea, no vas a pasar de mi casa”... Porque él controlaba la zona. Entonces me acuerdo que yo estaba sobrio... No estaba intranquilo, simplemente estaba retador, se puede decir. Y yo le dije: “No me vas a hacer nada.” “¿Cómo estás tan seguro?” Como quien dice: ‘sí puedo’, digo: “No, no me vas a hacer nada”. Y él

siempre se quedó como: ¿y qué vas a hacer?"... Y yo en mi mente simplemente tenía un salmo que me dio mi mamá, el Salmo 23... también pensaba: si me hace algo pues o le clavo esta navaja o me la clavo. Yo no sé... No pasó nada."

Y pudo seguir con su camino.

Relaciones interpersonales: tránsito

Como ya señalamos, durante el tránsito los migrantes entablaron relaciones con personas que buscaban aprovecharse de ellos y con personas que les mostraron solidaridad. Aquí vemos un contraste entre los valores neoliberales y los valores de quienes migran. Coyotes, cárteles y agentes de la ley instrumentalizaron a las personas migrantes: las usaron como carnada, permitieron que murieran por las condiciones del camino,

les amenazaron con violencia y les arrancaron sobornos. Fueron relaciones transaccionales.

Esto contrasta con la solidaridad que surgió entre personas migrantes y desde las Iglesias. Tras la amenaza de violación, un amigo migrante reconfortó a Abraham: “Cuando me fui a acostar, obviamente yo estaba llorando. Ahí solté quizás todo lo acumulado ... En esos viajes de verdad que haces amigos ... Y sí, me recuerdo que me abrazó, no lo sentí como un abrazo... Me sentí cuidado ... llorando como un niño chiquito”.

En el desierto, el grupo de Moisés se quedó sin agua ni comida.

Los coyotes estaban dispuestos a abandonar a los migrantes y le sugirieron a Moisés que se fuera con ellos, pero él, movido por un compromiso con el grupo, fue a buscar agua por su cuenta. “Solo recuerdo que le pedí a Dios y le dije que le pusiera agua en mi camino

si él quería que yo siguiera viviendo y si era por un propósito... Hallé un receso lleno de unos árboles... donde las vacas iban a tomar agua.” Moisés insistió en regresar con las demás personas, aunque los guías se resistieron: “Voy a ir a traer a esa gente y ver el amor mío que yo quería entre la gente”. Al final, los convenció y regresaron abastecidos de agua.

En una situación similar, sin comida ni agua en el desierto, Rut le pidió a su grupo que la abandonara, pero unos muchachos la ayudaron a seguir. “No fue fácil, [pero llegué] gracias a Dios y a ellos, porque si no, hubiera quedado en el desierto”. Ante la indiferencia de los coyotes hacia las personas que les confiaron sus vidas, las personas migrantes se apoyaban entre sí, aunque las condiciones del tránsito muchas veces frustraron esta solidaridad.

Por ejemplo, Moisés vio cómo otras personas sufrían golpes y amenazas, pero no intervino porque corría el riesgo de que los mismos guías lo mataran.

En otros casos, personas que pudieron aprovecharse de los migrantes optaron por darles solidaridad y cuidados. Ezequiel viajó sin guía y a lo largo del tránsito se confió totalmente a las personas, organizaciones e Iglesias (desconocidas todas) que le brindaban comida y hospedaje y fortaleza espiritual. Esta es la ambivalencia de las relaciones interpersonales en medio del tránsito.

DESTINO: La estadía en los EE. UU.

“No entiendo cómo la gente sueña tanto irse para allá ... quizás lo que más se pierde es ese amor, ese calor humano de la familia.”
--Éster.



Figura 5. Iglesia mexicano-estadounidense como ejemplo. Fotografía propia.

Ezequiel, Éster, Rut y Moisés residieron en los Estados Unidos por un tiempo considerable y en su nuevo contexto pasaron por un proceso de refamiliarización. Sus experiencias en los EE. UU. son muy diversas: desde el éxito material y los nuevos amores hasta la violencia y la pobreza, pero todo lo que vivieron aconteció bajo la amenaza de la deportación. Por su estatus migratorio, muchas veces debieron esconderse, lo cual limitó el acceso a sus derechos.

Por su parte, Abraham y José fueron detenidos en la frontera y expulsados, igual que Moisés en su segundo intento. Por ello, su experiencia se encuentra en la etapa de la detención. He incluido sus historias en esta investigación porque considero que la migración no se limita a un cambio de lugar de residencia y a la adaptación a un nuevo destino.

Cotidianidad: destino

En el proceso de refamiliarización en los Estados Unidos, Ezequiel, Éster, Rut y Moisés hallaron oportunidades para mejorar su situación económica y obtener nuevos aprendizajes, pero también hallaron dificultades para adaptarse al medio social, a la cultura y a la explotación. Rut, Ezequiel y Moisés pasaron años en los EE. UU. y aún quieren regresar. “Fue como un sueño”, dijo Moisés sobre la etapa del destino. Pero Éster y Ezequiel sufrieron discriminación y explotación. De hecho, ella siempre quiso regresar a El Salvador mientras estuvo en los Estados Unidos.

La nueva cotidianidad que construyeron estuvo marcada siempre por la precariedad y la necesidad de ocultarse por su estatus migratorio. No denunciaban las violencias que sufrían. Tampoco tuvieron la oportunidad de regularizar su estatus, aunque algunos lo

intentaron. Ezequiel se casó con una ciudadana estadounidense y empezó los trámites de la *green card*, pero fue privado de libertad por un delito federal antes de su deportación. Éster inició el proceso de DACA⁴⁹ para su hija, pero no se lo concedieron.

Como señala la jurista Angélica Cházaro, la amenaza de la deportación, que se mantuvo en la cotidianidad de estas cuatro personas, tiene un impacto sobre la estabilidad económica, la exposición a la violencia y la salud⁵⁰.

49 DACA es un programa para que personas que llegaron a los EE. UU. de manera irregular en su niñez puedan estudiar de manera regular. Para mayor información, véase <https://www.uscis.gov/DACA> (U.S. Citizen and Immigration Services). Aquí, basta resumir que requiere varios trámites, el comprobante del pago de impuestos y un proceso de recertificación cada 2 años.

50 Angélica Cházaro, "The End of Deportation," *UCLA Law Review* 69, no. 676 (2021): 1040–1128, <https://ssrn.com/abstract=3415707>

Éster experimentó tantas violencias en el destino que solo pudo dormir tranquilamente otra vez cuando regresó a El Salvador.

La situación económica: destino

Por una parte, la migración trajo un beneficio económico para las cuatro personas que llegaron al destino. Todas reconocieron que los ingresos son mucho mejores en EE. UU. que en El Salvador. En palabras de Rut: “Se trabaja mucho, sí, pero sí se gana también”. Ella, Ezequiel y Moisés además aprendieron nuevos oficios.

Pero por otra, hallar trabajo les resultó difícil, y cuando lo lograron, en gran medida gracias a sus vínculos familiares, amistosos y comunitarios, quedaron expuestos a la explotación, la violencia y la eterna amenaza de expulsión. Ezequiel tuvo que huir de una redada en el supermercado donde laboraba, y en

la que atraparon a otros compañeros de trabajo. (Las redadas eran estrategias características de las administraciones Bush y Obama.) La hija mayor de Éster trabajó como vendedora en el mercado, pero sus empleadores latinos la maltrataban y la humillaban. Cuando Éster los confrontó, le dijeron: “O lo tomas o lo dejas. A nosotros nos tocó peor al llegar acá”.

Así se construye la clase trabajadora subalterna de personas latinas que mencionaba Massey. Cuenta Éster: “los gringos con los que estuve me restringían muchas cosas y eso para mí es violentar el derecho como ser humano. Pero yo no podía hacer nada porque me decían, ‘¿Y usted? Si tú dices algo, entonces te vas a ir deportada’. Esa es una amenaza”.

La violencia: destino

Las políticas migratorias también exponen a los migrantes a un alto riesgo de violencia en el destino. Éster fue la única participante que reportó un incidente violento. Fue violada y golpeada por latinos desconocidos. La atendieron en una clínica, donde de inmediato reportaron lo sucedido a la policía porque se trataba de un delito sexual. Pero Éster temía que la policía se enterara de su estatus migratorio y que la deportaran:

Yo comencé a recibir llamadas de la policía. A mí me dio miedo... Ya no usé más el teléfono y me cambié [de número]. Entonces yo decía: me deportan y yo no he terminado de pagar mi deuda. Porque era una deuda bien grande. No, no, no, no, no puedo... No me imaginé todo lo que iba a pasar allá. No me imaginé que EE. UU. fuera un país tan peligroso.

Es importante reconocer las dinámicas de género que están en juego en esta situación. Se reflejan el machismo y la discriminación contra las mujeres que permea los espacios públicos y privados, lo que se eleva el riesgo de las mujeres migrantes.

En 2016, Éster se enteró de que la policía salvadoreña había capturado al cabecilla de la clica que la había amenazado. Regresó a El Salvador. Sobre su decisión pesaba su situación de seguridad.

Las relaciones interpersonales: destino

En el destino persisten las relaciones de aprovechamiento y de solidaridad. Podemos observarlo con más claridad en el caso de las remesas. Para quienes migraron para apoyar a sus familiares, las remesas expresan amor, el mismo amor que los empujó a

realizar el sacrificio de migrar. Pero de este noble sacrificio se aprovechan los explotadores, las empresas y el crimen organizado para enriquecerse. El resultado es una disparidad racial entre personas generalmente blancas que disfrutan de los beneficios del trabajo explotado de la clase latina subalterna. El paradigma liberal y xenofóbico manipula y retuerce la migración entendida como mediación del amor. Así, relaciones donde se esperaba solidaridad condujeron a la violencia, como en el caso de los latinos que la violaron y los empleadores latinos que abusaron de su hija.

Pero también hubo espacio para la solidaridad plena entre las comunidades y las familias que recibieron a los migrantes. A Rut y a Éster les ayudaron a buscar empleo y alojamiento, y también facilitaron su refamiliarización. Abraham y

José migraron para reencontrarse con sus familias y sus parientes contribuyeron con los gastos del viaje. Moisés y Ezequiel escogieron como su destino ciudades donde tenían conocidos o donde había una población latina numerosa.

Las relaciones transnacionales con la diáspora facilitan la migración. No es posible comprender desde factores meramente económicos el compromiso de las personas latinas en Estados Unidos que se aseguran de que migrantes recién llegados tengan un techo, comida y empleo: son actos de amor mediados por lo económico. Por otra parte, Éster experimentó el límite de la latinidad: no encontraba una Iglesia acorde a su cultura y a su teología, y no se sintió a gusto en la Iglesia mexicano-estadounidense donde se congregaba.

La integración con las comunidades de diáspora también condujo a nuevas relaciones y hasta a matrimonios. Moisés conoció a su pareja en los EE. UU. a través de Facebook, y Ezequiel conoció a su esposa en el bar donde él trabajaba. La hija mayor de Éster se quedó en los EE. UU. y se casó con un estadounidense.

DETENCIÓN: Los centros de detención y cárceles en los EE. UU. y México

“Mira, yo no sé quiénes se encargan de la comida ... He comido mal en la USA. Te lo juro, que yo fui a comer mierda.” -Abraham



Figura 6. Cruz en la frontera de México y EE. UU. Ahí fueron detenidos dos participantes. Fotografía propia.

La detención es una etapa que transcurre desde el momento de la captura hasta la salida forzada a El Salvador o a México. Al conocer la experiencia de las personas, comprendí que era una etapa distinta al destino y al retorno. Si bien no es universal (Éster, por ejemplo, jamás fue detenida), tampoco lo es el destino, y sin embargo guarda gran importancia en la migración.

Dos factores son decisivos en esta etapa: dónde se realiza la captura, y si las personas se entregaron o no. Agentes policiales detuvieron a Rut y a Ezequiel en México al reconocer sus acentos extranjeros. Ezequiel, Abraham y Moisés (este último en su segundo intento) fueron detenidos en Estados Unidos: el primero cuando quería regularizar su estatus migratorio y los otros dos al cruzar la frontera. Un tiempo después, en mayo de 2022, la esposa de José se entregó a Migración “y

al siguiente día ella iba para lo de mis suegros [en el destino]”. Pero José y su hija se entregaron a CBP, atemorizados por la presencia de militares, y fueron expulsados bajo el Título 42, tras una breve detención. Por su parte, Abraham, intentando huir de los agentes fronterizos, entró en un granero: por tratarse de propiedad privada, su entrada constituyó un allanamiento, es decir, un delito criminal. Por ello, en lugar de proceder a la detención administrativa que corresponde a los migrantes capturados, Abraham terminó en la cárcel.

Las condiciones cotidianas de la detención se caracterizaban por vulnerar necesidades básicas: privación de libertad, falta de comida, amenaza de violencia y torturas. En su primer viaje, Rut fue detenida en Chihuahua y pasó diecinueve días en una celda con una sola ventana donde lloraba por las noches. En la

cárcel se infectó gravemente la herida de guerra de Ezequiel. Abraham dijo que la comida era asquerosa y escasa, y describió algunas torturas que padecían los migrantes, como el confinamiento solitario. Durante dos meses y quince días de detención, Abraham resistió a través de pequeños actos las condiciones inhumanas del lugar. Aprendió a ocultar comida de los custodios, quienes prohibían a las personas detenidas guardar provisiones, y aunque en el avión le ordenaron bajar la cortina de la ventanilla, él la abrió. “Fue un atardecer. Era hermoso desde el avión”.

José y Moisés, expulsados bajo el Título 42, enfrentaron otras condiciones. Una corte de Louisiana bloqueó el vencimiento de la vigencia del Título 42 el mismo día que José se entregó junto a su hija, por lo que ambos fueron expulsados de inmediato. Pasó la detención en

cuartos especiales para familias. Moisés fue capturado en su segundo intento y, tras una breve detención, expulsado a México. Agotado tras el contagio de COVID-19 y el arduo camino, regresó en bus a El Salvador.

Tres personas que fueron detenidas reconocen que se trató de una injusticia. “No nos dieron la voz ni voto”, dice José. Ezequiel se sentía frustrado porque pagaba impuestos, aportaba al estado y era muy trabajador. Siente que sus derechos fueron violados. “No somos ilegales ni indocumentados: somos peregrinos... Porque [migrar] no es delito, es un derecho”. Coinciden con estudiosos de la ética como Draper y Lenard al identificar las expulsiones como violaciones a los derechos humanos⁵¹. Es en esta etapa donde se vuelve más explícita la vulnerabilidad que propician las políticas migratorias.

51 Kaila Draper, “Does Deportation Infringe Rights?” *Journal of Ethics and Social Philosophy* 19, no. 3 (marzo 3, 2021): 230–256.

La situación económica: detención

Dentro de estrechos límites, en la cárcel el dinero asegura mejores condiciones de vida. Por eso, la segunda vez que fue encarcelado, Abraham llevaba \$80 para comprar comida y llamar a su madre.

También tuvo a un abogado que ayudó a reducir su período de detención.

Por otra parte, la detención incluye multas cuya función, más que recaudar dinero, es controlar y restringir más la migración.

Ezequiel, detenido por portación de documentos falsos mientras tramitaba su estatus regular, tuvo la opción de pagar una fianza de \$25,000, que no podía costearse. Abraham también fue multado con \$5000, pero explica que “esa multa no es que la pagués, sino que es [...] si vos querés pedir visa”. Los

mecanismos de control migratorio integran lo penal, lo civil y lo económico.

La violencia: detención

Podemos conocer la dimensión de la violencia durante esta etapa al contrastar las experiencias de José y su hija (detención administrativa) y Abraham (privación de libertad).

Abraham fue víctima de tortura: pasó las primeras 48 o 72 horas de su detención en “la hielera”, una celda con aire acondicionado a muy baja temperatura. Estaba mojado tras el cruce del río y se envolvió con papel higiénico y una manta de aluminio para guardar calor. También corría el riesgo de ser violentado por otros privados de libertad, algo que derivó de la naturaleza criminal de su detención.

José vio restringidos sus derechos por la integración de políticas sanitarias y migratorias bajo el Título 42. Sus suegros quisieron contratar un abogado para él, pero CBP no permitió que éste viera a José, pues el Título suspendía este derecho esencial. Pasó seis días detenido con su hija, hasta que junto a un grupo grande fueron deportados en avión.

Las relaciones interpersonales: detención

Abraham y José se aferraron a sus relaciones familiares durante la detención. El primero usó sus últimos \$5 para llamar a su madre antes de la deportación. La hija de José estaba triste por la separación de su madre, pero él dice: “Le hice el chiste de que se iba a subir en un avión y se puso contenta... Venía contenta, venía distraída... porque aquí tiene sus primitas y ella lo que

más quería era venir a jugar con ellas... Y ahí fue donde yo me sentí más tranquilo". La priorización de los sentimientos de su hija muestra el mismo amor que motivó a José a migrar desde un principio.

Las cuatro personas detenidas, al verse aisladas de sus redes sociales, resintieron la falta de solidaridad. A diferencia de la experiencia en la bodega, cuando Abraham lloró abrazado por su amigo, en la cárcel lloró en silencio para que nadie lo escuchara. El aislamiento recrudecía por la constante amenaza de violencia sexual en la cárcel y persistió durante la deportación, pues los demás migrantes le temían por haber pasado primero por una detención criminal. Aquí no pudo entrar la comunidad de apoyo mutuo y solidaridad que describimos en el destino.

RETORNO: El regreso y reintegración en El Salvador

“Pues perdí todo, prácticamente perdí la confianza de mi hija para mi trabajo, perdí mi pensión porque ahora solamente me dieron el tiempo que estuve laborando acá.” --Éster.

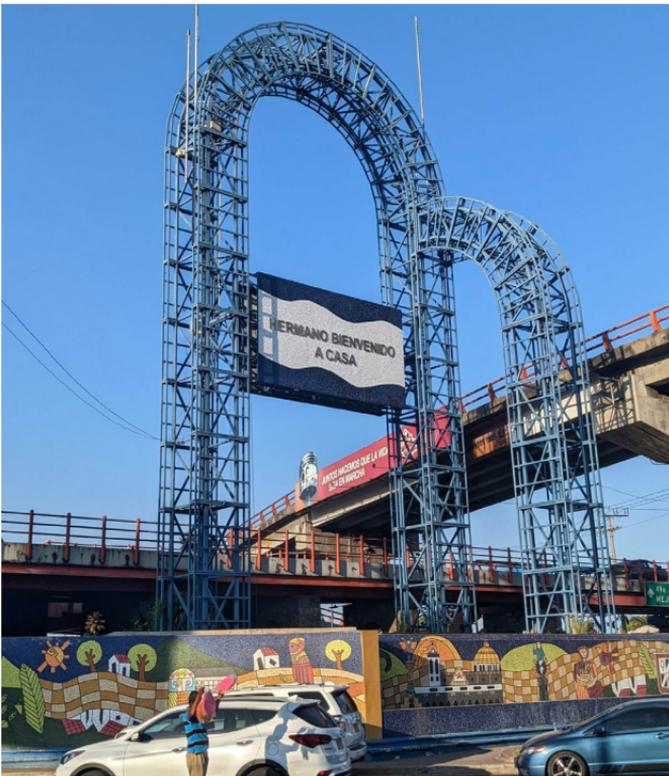


Figura 6. Monumento “Hermano, Bienvenido a Casa”, al final de la 49 Avenida Sur, San Salvador, El Salvador. Fotografía propia.

El retorno parece una serie de contradicciones. En la cotidianidad, algunas cosas permanecían idénticas, otras cambiaron, y otras más empeoraron. De regreso en El Salvador, y en algunos casos en la misma residencia que tenían antes de migrar, estas seis personas hallaron nuevas complejidades y dificultades. El país y las personas mismas habían cambiado. Enfrentaban carencias materiales distintas: muchos llegaban sin una vivienda, ni trabajo, ni otros recursos. Sus relaciones interpersonales presentaron otros problemas emocionales, psicológicos y sociales. Por eso tuvieron que pasar por un nuevo proceso de refamiliarización.

El día a día del origen conllevaba vulnerabilidad a la violencia y a la precariedad económica, así como relaciones que configuraron a las personas y que las dispusieron hacia la migración. Las seis personas coinciden en que el retorno les trajo

una vulnerabilidad exacerbada. Cinco personas también sufrieron separación familiar. Sin embargo, todas reconocieron algún aspecto positivo en el retorno. Pero una valoración tajante como esta, o positiva o negativa, no nos ayuda a comprender la complejidad de esta etapa, donde se acumulan todas las experiencias anteriores.

Al regresar, Rut y Ezequiel, pertenecientes a una generación que vivió la guerra, sintieron que su edad ya les limitaba para migrar de nuevo a los Estados Unidos y para estudiar, respectivamente. Abraham había perdido el apetito tras la comida horrible de la cárcel y las penurias del camino: “quizá el estómago ya estaba acostumbrado, no venía ni siquiera con ánimos”. Aunque eventualmente recuperó el apetito, su cuerpo reflejó el impacto de la migración. Son estos cambios los que delatan la transformación de la cotidianidad.

La situación económica: retorno

Las seis personas enfrentaron una situación económica más precaria: cargaban con los costos del viaje y con los gastos adicionales del retorno. Abraham y José, entre otros insumos, habían vendido sus motos: sin sus medios de transporte, les costó conseguir trabajos mejor remunerados. Éster debió pagar el préstamo, los estudios de sus hijas y la atención médica de su madre. Rut tuvo que recaudar fondos para repatriar el cadáver de su hijo.

Muchos se refamiliarizaron buscando un empleo o lanzando un emprendimiento. A cinco personas les costó conseguir trabajo por la falta de oportunidades que les empujó a migrar desde un principio y por sus nuevas limitantes. Pero les ayudaron las nuevas capacidades y recursos que consiguieron en el extranjero. La hija de Éster consiguió empleo en un *call center* gracias a

su nivel de inglés y Ezequiel abrió un negocio con las habilidades que había aprendido. En su primer retorno (voluntario), Moisés trajo consigo \$6000 ahorrados que invirtió en la agricultura.

En el ámbito laboral, el éxito dependió principalmente de la familia, las amistades y las comunidades de origen. Abraham recibió el apoyo de su tío y ha conseguido más estabilidad económica. “Solo quiero sacar una casa. Tengo mi carro propio, mi moto, mis cosas. Una hija. La casa se puede amueblar entre los dos con mi pareja”. Moisés encontró empleo gracias a su hermano y a varios contactos. Éster consiguió una consultoría gracias a una amiga, pero con la pandemia perdió su empleo y no pudo encontrar otro. “No, es que no tengo nada. No tengo pensión, no tengo atención médica. Entonces sí le digo, hay cosas que si pudiera regresar en el tiempo...”.

Ezequiel y Rut, por su parte, encontraron apoyo en programas de Iglesias que brindaban formación y capital semilla para pequeños negocios. Lo que otros consiguieron mediante contactos, ellos lo encontraron en las comunidades de fe.

La situación económica obligó a las seis personas a tomar una decisión: intentar migrar de nuevo o no. La motivación económica se había exacerbado. Abraham, a quien el coyote había prometido tres intentos, decidió migrar otra vez, pero fue deportado nuevamente. Rut y Ezequiel migraron varias veces por motivos económicos.

La vulnerabilidad del retorno también tiene una dimensión de violencia.

La violencia: retorno

José y Éster estaban en riesgo de violencia si regresaban a El Salvador, aunque ninguno experimentó violencia en el retorno hasta el momento en que los entrevisté. Éster no pudo regresar hasta que su agresor fue capturado. Así como en Estados Unidos no pudo acudir a la ley por su estatus migratorio, en El Salvador se enfrentó a la incapacidad del Estado para responder a la violencia. José aún teme encontrarse con las personas que lo extorsionaron y lo golpearon. Sin su moto, tiene que movilizarse en bus o a pie, donde está más expuesto al riesgo.

Regresaron a un contexto más o menos seguro que el del origen, pero ciertamente diferente en términos de vulnerabilidad a la violencia. Desde la perspectiva de Cházaro, la deportación misma es violencia estructural pues, haciendo eco de

Gustavo Gutiérrez, conduce al riesgo de una muerte prematura en las condiciones precarias del retorno. La migración misma surgió como estrategia ante una amenaza de muerte, como las que enfrentaron Éster y José, o el abuelo de Moisés. En otras palabras, las personas migraron para vivir.

Las relaciones interpersonales: retorno

En el retorno, las personas tuvieron la oportunidad de recuperar relaciones importantes a la vez que fueron separados de seres queridos en EE. UU. Moisés regresó por primera vez a El Salvador para estar con su abuelo y construir una nueva vida con su esposa. La hija de José extraña a su madre, pero ya puede jugar y crecer con sus primas. Abraham migró para reunirse con sus primos en EE. UU., y aunque no lo logró, fue recibido de regreso por su familia, amistades y

vecinos. La hija mayor de Éster y las esposas de José y Ezequiel están en Estados Unidos. “Lo más triste entre todo eso es el hecho de romper con la unión familiar”, dijo Éster. Esto refleja una creciente diáspora que no resulta de la emigración, sino del retorno.

Las relaciones interpersonales fueron cruciales para facilitar el proceso de refamiliarización social. Quienes regresaron a una familia o a una comunidad, encontraron en ellas a las personas que les conectaron con oportunidades laborales y les reintegraron a la dinámica social. Es parecido al funcionamiento de la comunidad transnacional en el destino.

Para otros, tuvo gran importancia el papel del Estado, la sociedad civil y las Iglesias. Rut no terminaba de integrarse en El Salvador hasta que una amiga del pasaje la invitó a una Iglesia pentecostal. Éster se sintió más cómoda en su comunidad de

fe en El Salvador. Cuando Moisés regresó por segunda vez a El Salvador, viniendo en bus desde México, encontró el apoyo de cuatro personas conocidas en el camino. La misma solidaridad transnacional que facilitó la migración es esencial en el retorno.

Por otra parte, Ezequiel, al regresar no tenía trabajo ni casa. El Estado le dio “unas suculentas pupusas” y una bolsa de productos de higiene. Lo llevaron a la Dirección de Atención al Migrante y luego recaló en la Casa del Migrante. Allí vivió quince días antes de pasar a la calle. Llegaba a la Casa por las noches para dormir, ducharse y lavar su herida. Recibía comida a través de iniciativas de ONG e Iglesias. Sus familiares lo conectaron con un programa de emprendedurismo, pero no pudieron brindarle techo ni empleo.

Los programas estatales le brindaron una ayuda limitada: las Iglesia y ONG llenaron algunos vacíos.

Mención aparte merece el estigma que pesa sobre las personas retornadas y que las margina en esta etapa. En la experiencia de estas seis personas, pesó más el amor y la solidaridad. No digo que esta discriminación sea inexistente, sino que estas seis personas fueron recibidas con brazos abiertos. Abraham dice que el amor de su mamá “siempre ha sido incondicional”, y que sus amistades estaban felices de verlo de nuevo. La familia y las amistades de José se alegraron por su regreso. Estas transformaciones, positivas y negativas, contribuyeron a la particularidad y unicidad del retorno.

Aspiraciones de regresar

A cada persona le pregunté si tenía intenciones de regresar. Sus respuestas iluminan su identidad como migrante y su relación con el “sueño americano”.

Moisés quiere regresar a los Estados Unidos, pero esta vez por la vía legal y singuías. Quiere invertir en un negocio de transporte de turistas en El Salvador, así como conocer nuevas personas y lugares.

Abraham quiere regresar a EE. UU. como turista, para conocer el país y ver a sus primos. Ahora trabaja en una aerolínea, donde puede conseguir boletos en descuento y tendría facilidades para tramitar una visa turística, pero sus antecedentes penales le niegan esta oportunidad por veinte años. Se siente “arrepentido de haber tomado esa decisión tan apresurada”, pero ha “descartado el sueño americano”.

José quiere migrar de nuevo para reunir a su familia y porque “hay más oportunidades de superación allá que aquí”. No sabe si quiere hacerlo con su hija y por el momento no puede pagarlo. Aún no sabe qué hará.

Rut se mostraba ambivalente ante el regreso a EE. UU. “Hoy me arrepiento porque la vida aquí no es igual a Estados Unidos, por la economía”, dice. También mencionó que quiere regresar de manera regular. Pero cuando le ofrecieron ir a EE. UU. para cuidar a una señora, decidió quedarse porque no quería ser “esclavizada”. Aunque tiene esperanza de regresar, cree que el éxito es posible en El Salvador.

Ezequiel espera regresar a EE. UU. con un estatus migratorio regular, a partir del trámite iniciado antes de su deportación. Pero también espera una transformación en la sociedad salvadoreña.



Éster no quiere regresar. Busca transformar El Salvador para que las personas no tengan que migrar. Piensa que hay una cultura de violencia, enojo y tristeza entre la juventud, y busca infundir valores de solidaridad y comunidad en ella. Cree que el propósito que Dios tiene para ella es ayudar a su país.

4 Hacia una teología de la migración desde el retorno



En este capítulo entran en diálogo, desde las voces de las personas protagonistas, las experiencias de migración y retorno con las corrientes teológicas mencionadas. Esta reflexión se ubica desde el retorno. Para ello pregunté a las seis personas migrantes sobre su experiencia de Dios, su fe en el camino y sus prácticas espirituales. Aclaro que no pretendo establecer un análisis definitivo ni normativo, sino comprender las experiencias de las personas entrevistadas para establecer la importancia de la investigación teológica sobre el retorno y orientar posibles estudios futuros. En ese sentido, una primera clave de lectura es el *pueblo crucificado*. Luego, aplico la hermenéutica de los signos de los tiempos de Campese para identificar la presencia y ausencia de Dios. Finalmente, con base en esas reflexiones y las corrientes de teología intercultural en los

EE. UU., identifico características de esta vía teológica del retorno y la cotidianidad configurada por las fuerzas examinadas en los capítulos anteriores.

El pueblo crucificado y la sombra de la muerte

Las personas teólogas que reflexionan desde la teología de la liberación (por ejemplo, Campese, Groody, Mario Luna) han identificado a la población migrante con el pueblo crucificado, que sufre explotación, marginalidad, discriminación y violencia por el pecado de otros. Yo vinculo al pueblo crucificado con la población retornada porque su experiencia señala un cierto pecado, apunta valores e imágenes de Dios, un camino de liberación y el valor de una lectura teológica hecha desde su cotidianidad.

El pecado que crucifica y el valle de la sombra de la muerte

Dijimos que las personas migrantes enfrentan un *vía crucis* cotidiano configurado por las políticas migratorias, cuyas consecuencias experimentan hasta las últimas consecuencias. Las seis personas de este estudio tienen que abrirse un camino nuevo desde el retorno, no desde el destino. Esto implica la constante amenaza de la “muerte prematura”, a manos de las pandillas o de la pobreza, que mencionaba Cházaro, como una estación adicional a este *vía crucis* histórico del migrante.

Académicos y personas migrantes conciben este *vía crucis* con la imagen del valle de la sombra de la muerte. Aunque las personas que conocimos en este estudio sobrevivieron, también vieron y conocieron este constante asedio de

la muerte. Era una realidad posible y cercana: estaba en los compañeros de viaje asfixiados de Moisés y en la violación de Éster. Abraham incluso recitó en su mente el salmo 23 durante el episodio de la “bodega”: “Aunque vaya en el valle de la sombra de la muerte, no temeré mal alguno”. Rescato este lenguaje específico de los testimonios de Rut y Abraham para comprender su vía teológica: ven la migración como un camino bajo la amenaza de la expulsión, la explotación y la violencia.

En las entrevistas, las seis personas identificaron injusticias en la cotidianidad marcada por las políticas migratorias vigentes: abuso laboral, torturas, la expulsión sin oportunidad de asilo, la detención. Abraham y José sintieron que el trato que recibieron fue injusto porque no correspondía con sus motivos, sus acciones y sus identidades. A José le dolió haberse entregado a

fin de migrar de manera regular y ser rechazado de todas maneras: “Le azotan la puerta en la cara a uno. Después de todo el viaje, todo el sufrimiento que uno pasa para poder llegar a un país más desarrollado que el de uno”. Abraham no se consideraba un criminal, pero fue tratado como tal. Ezequiel describió la brecha entre sus acciones y el trato recibido en términos teologales:

No somos ilegales, ni indocumentados, Somos peregrinos ... Peregrino es esas personas que peregrinan. Porque no es delito, es un derecho. Por las condiciones de vida que hay en lugares que la gente como yo tiene que salir a buscar otros espacios, otros ... El peregrino es como Jesucristo fue, hecho para salvar las almas.

El camino histórico de la migración tuvo para Ezequiel un significado espiritual, religioso y teologal. Por cumplir con sus compromisos familiares y sus valores espirituales, por participar en este “peregrinaje”, los migrantes padecieron castigos y violencias. Fueron victimizados, en palabras de Campese, “por el pecado de una minoría que tiene y ejercita el poder en nuestra sociedad como dominio. En otras palabras, la crucifixión de estos pueblos es el resultado del abuso del poder opresivo y pecaminoso ejercido por unas cuantas personas”⁵². Las políticas migratorias que los vulneraron surgieron de ideologías y valores anticristianos, como el neoliberalismo y la xenofobia, que desde el pueblo crucificado se leen como pecado y, por lo tanto, hay que denunciarlas como tal.

52 Campese, *Hacia una teología...*, 135.

Nadie usó el lenguaje del “pueblo crucificado” en su entrevista, pero Ezequiel y Éster, formados en los movimientos sociales de los 70, entendieron que las fuerzas opresoras eran anticristianas y ambos promovieron, desde su fe, valores alternativos. Éster vinculó la explotación y la violencia con la amenaza estructural de la deportación, mientras que Ezequiel afirmó el rol de las personas migrantes como portadoras de salvación, un aspecto integral del pueblo crucificado. Esta lectura de las experiencias de las personas migrantes, la xenofobia y el neoliberalismo encajan con la concepción de pecado estructural de Gutiérrez, Ellacuría y Sobrino. Si las “víctimas muestran la maldad de los ídolos, no sólo su inanidad salvífica para sus adoradores”⁵³, en este contexto, la riqueza es un

53 Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*, (San Salvador: UCA Editores, 2013), 349.

ídolo de la ideología neoliberal que justifica las políticas señaladas. Otro ídolo es la supremacía blanca, que requiere la xenofobia para apoyar las jerarquías raciales y asegurar el privilegio de ciertos grupos. Estos ídolos prometen salvación a quienes se benefician del neoliberalismo y la supremacía blanca, pero también ofrecen una falsa liberación a quienes migran: lo que Ezequiel llamó “el anhelado sueño americano”.

La falsa liberación del “sueño americano”

El neoliberalismo propone un camino de liberación en la historia: la migración a los EE. UU. El “sueño americano” es una imagen positiva donde las personas migrantes son fuerzas transformadoras de los EE. UU., y los EE. UU. son un lugar de oportunidad y seguridad para

ellas⁵⁴. Incluso se asocia con la tierra prometida del pueblo del Éxodo a través de discursos que han calado en El Salvador. José mencionó “el sueño americano, como decimos”, haciendo referencia a que el concepto ha sido adoptado en el país.

Este “sueño” salva a través de una supuesta liberación de la violencia y las dificultades económicas, es decir, de los detonantes de la migración. Pero son las políticas neoliberales las que producen esas condiciones en los países de origen, a través de la desigualdad económica internacional y la deportación de pandilleros en el caso salvadoreño. La activista mexicana Elvira Arellano Olayo decía: “No vine por el sueño americano; vine debido a lo que la pesadilla estadounidense ha

54 Ver el testimonio de la inmigrante de origen bielorruso Mary Antin, *Promised Land*, publicado originalmente en 1912.

ocasionado en mi país”⁵⁵. Los teólogos Justo González y Roberto Goizueta también señalan la tensión entre los EE. UU. como un lugar de refugio y el origen de la necesidad del exilio⁵⁶.

A pesar de esta contradicción, es innegable que muchas personas migrantes logran escapar de las condiciones precarias y violentas en EE. UU. Si decimos que es una falsa liberación, no es porque esté alejada de la realidad: al contrario, su naturaleza histórica es parte del engaño. Jon Sobrino nota que en circunstancias de “permanente y progresiva crisis social” o de “esperanzas de liberación fallidas”, surge la tendencia a confiar en un Dios que solo es trascendente.

55 Citada en: Eliseo Pérez Álvarez, *El muro de tortilla: Migración y mitos* (Ciudad de México: Comunidad Teológica de México, 2019), 207.

56 Goizueta, *Caminemos con Jesús*, 16.

Aquí vemos que también conducen a la fe en otras liberaciones en la historia⁵⁷. El “sueño americano” es una salvación neoliberal prometida al individuo, no al pueblo. Es una modalidad aún más insidiosa: como la concepción de la salvación en la historia influye en la comprensión de la salvación trascendente, la salvación cristiana en general queda redefinida según los valores neoliberales y hegemónicos.

La lógica individualista del sueño americano desintegra las comunidades y produce relaciones humanas instrumentales. Por eso los seis migrantes tuvieron que confiar en personas que se aprovechaban o abusaban de ellos y sintieron la tensión entre sus valores comunitarios y solidarios y los valores individualistas, materialistas y consumistas. Como señala Consuelo Vélez, el

57 Sobrino, *Jesucristo liberador*, 35.

neoliberalismo “no considera a la gente pobre como sujeto de la historia, sino como mercancía que es útil si produce ganancias y es despreciada y excluida si no rinde”⁵⁸. El ídolo del mercado promete una salvación que maximiza ganancias y produce riquezas con el sacrificio de seres humanos explotados y descartados. Las seis personas que conocimos nos mostraron cómo fueron instrumentalizadas en su migración. En el caso de las mujeres, esta objetivación tiene una dimensión sexual y de género, como vemos con mayor contundencia en los abusos que padecieron Éster y su hija a manos de migrantes latinos que habían asimilado la lógica neoliberal.

58 Vélez Caro, “Toward a Feminist Intercultural Theology”, 261.

Además, según Campese, “el pueblo crucificado es un término colectivo, esto es, no se refiere a un individuo sino a un ‘cuerpo’ colectivo, las mayorías oprimidas, pobres e insignificantes del mundo”⁵⁹. El sueño americano desintegra al pueblo: donde había solidaridad, impone desconfianza, individualismo, miedo y aislamiento. En el peor de los casos, reproduce las mismas dinámicas de poder que violentaron a las personas migrantes en el principio. Ese es su engaño.

Los valores neoliberales (individualismo, consumismo, entre otros) pueden socializarse en los países de origen a través de las remesas culturales. Suzanne Kent notó en El Salvador una preocupación por el creciente materialismo engendrado por las remesas económicas. Una de sus informantes dijo que los

59 Campese, *Hacia una teología...*, 134-135.

salvadoreños “estaban renunciando al valor de la unidad familiar” por el “consumo imperialista”⁶⁰. Moisés hizo una observación parecida sobre la manera en que las juventudes que migran abrazan estos valores: “hacen lo que ellos quieren... pasados los tres años ya no se les ve prosperidad porque agarran vicios, agarran carro, estar pagando la cuota del carro, el seguro... que pagar el doble de teléfono, del apartamento, del agua, luz, gas”. En el retorno, Éster vio en la migración la búsqueda del éxito al costo de la unidad familiar: “¿Por qué irse para allá cuando al que se le acaba todo se le acaba en todo? Lo que más se pierde es ese amor, ese calor humano de la familia”.

60 Suzanne Kent, “Symbols of Love: Consumption, Transnational Migration, and the Family in San Salvador, El Salvador,” *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 39, no. 1/2 (2010): <https://doi.org/10.2307/23344430>, 97.

En su estudio, Kent señala que muchas personas estiman la importancia de la unidad familiar, pero reconocen que a veces ésta se ve frustrada⁶¹. En las seis historias de este estudio hay una tensión parecida. Para apoyar a sus familias, estas personas debieron migrar y, con ello, romper la unidad familiar. Pero en el retorno, la separación fue obligatoria y no escogida. Bajo el paradigma neoliberal, hay una constante negociación entre la mediación económica del amor y la sustitución del amor familiar por la reproducción de valores neoliberales.

El “sueño americano” explota personas, las coloca en peligro permanente, les exige sacrificios para mantener una jerarquía existente y las separa de sus familias. Su lógica pecaminosa justifica el *vía crucis* de las personas migrantes. Pero aún bajo “la sombra

61 *Ídem*, 98.

de la muerte”, las seis personas de este estudio conservaron esperanzas de vida y liberación adaptadas al retorno, que traen aportes para la teología de la migración en general.

Los valores cristianos y el camino hacia la liberación

Sobrino postula que los pueblos crucificados exhiben valores alternativos que muchas veces se encuentran en mayor sintonía con la ética cristiana⁶². En los relatos que hemos conocido, las personas migrantes identificaron sus relaciones humanas con experiencias y valores espirituales. Dijo Moisés: “Pienso que el propósito más grande que tiene Dios para mí es poder ayudar al necesitado”. Éster también se sintió llamada a construir relaciones de paz y solidaridad.

62 Sobrino, *Jesucristo liberador*, 48-49.

Cuando hablo de valores de solidaridad expresados en las experiencias de las personas migrantes, me refiero a relaciones construidas con base en el amor, el apoyo mutuo, la justicia, el respeto a los derechos humanos, la promoción de la paz y la no-instrumentalización de otras personas. El primer ejemplo que encuentro es el sacrificio de la migración para apoyar a sus familias: Moisés por su abuelo; Rut y Éster por sus hijos, José por su familia.

Pero también recibieron apoyo y sacrificios de parte de otros: Rut llegó a la frontera gracias al auxilio de sus compañeros de viaje; Éster se quedó en casa de una amiga en EE. UU., y Rut se hospedó con una conocida durante el retorno. Abraham experimentó el contraste entre la amenaza del dueño de la bodega y la solidaridad de su compañero de viaje que lo consoló con un abrazo. Experimentaron con más fuerza

el amor y la solidaridad en medio de las peores adversidades de su viaje. Estas acciones y actitudes constituyen una solidaridad que resiste a la transaccionalidad predominante.

Las seis personas vincularon su fe con esos valores. Éster dijo que Dios siempre la cuidaba y protegía: ella disfrutaba al ayudar a otras personas como una celebración del amor que Dios le tenía. En EE. UU. defendió los derechos laborales de su hija y de otras personas marginadas, impulsada por un compromiso que se remonta a su formación en los movimientos sociales de los 70. Desde entonces ella buscaba “algo mejor para nuestro país” y no un fin transaccional: “no lo hacíamos por ambición, por recibir algo”. Moisés sintió un llamado similar al repartir comida, reparar albergues y, sobre todo, guiar a sus compañeros de viaje al agua en el desierto: “Ese era

el propósito de Dios... que yo tenía que ayudar, y así lo tengo que hacer, ayudar secretamente a las personas sin voltear a ver allá ni acá”. Cuando regresó a El Salvador, explicó cómo manejaba su negocio: “Me gusta ayudar a la gente... tengo el punto de vista de ver a las personas cómo están, bien económicamente o mal. Es una persona que tiene mucho: ya le cobro lo justo. Pero si es una persona que está igual que yo, le cobro lo malo, lo que mi corazón me dicta.” Su visión económica es un negocio solidario basado en las necesidades y las capacidades económicas de sus clientes. En vez de la transaccionalidad y la instrumentalización que experimentó en el camino, la solidaridad predomina en sus acciones. En vez de relaciones mediadas por lo económico, quería que lo económico fuera mediado por las relaciones interpersonales.

Las seis personas notaron la importancia de estos valores en los momentos en que fueron incumplidos, como en las expulsiones de José y Ezequiel y en los abusos y violaciones de derechos que sufrieron los demás. Éster piensa que los valores cristianos se oponen a los intereses individualistas, y aspira a un crecimiento de la fe cristiana como respuesta a la prevalencia de los valores neoliberales.

Estos valores marcan pautas para el camino hacia la liberación desde el retorno. A diferencia de quienes lograron instalarse en el destino, estas seis personas retornadas tuvieron que repensar sus concepciones de la esperanza y la liberación cuando se les negó el “sueño americano”. Sugiero algunas posibles características de la liberación desde el retorno:

En primer lugar: hay una sospecha de la falsa liberación del sueño americano. Aún quienes consideran otro intento de migrar, como José, reconocen el peligro del tránsito y del destino. Éster, Rut y Ezequiel ahora ven a EE. UU. como un lugar de vulnerabilidad a la explotación y a la amenaza de expulsión. Cuando Abraham migró por segunda vez, decidió tomar una ruta distinta, menos peligrosa que la del tránsito anterior. Rut se negó a regresar de manera irregular para no ser “esclavizada”. El “sueño americano” pasó de ser liberación a una mera opción con ventajas y desventajas. Esto revela el carácter dialéctico de la liberación auténtica, que se esclarece cuando se denuncia la falsa liberación.

Esta sospecha llevó a un deseo de transformación social solidaria en la sociedad salvadoreña. No es una réplica de la estadía en EE. UU. sino

una visión nueva basada en sus valores cristianos. Éster, desde su experiencia como luchadora social, propuso la búsqueda de la justicia: “Mientras Dios me permita estar con vida, la verdad es tratar de ayudar a otros a que vayan por el camino correcto ... ¿Cree que Dios me haya visto mal lo que yo hice al hecho de ser un líder? La verdad es que él también luchó por lo justo. Él fue el primero”. Hallamos esta visión expresada en el negocio de Moisés. Rut, que mostró ambivalencia al respecto, escuchó de voz de su pastora la visión de un cambio posible en El Salvador:

La pastora nos explica a nosotros que no tenemos que emigrar a otro país ... Con la ayuda de Dios, nosotros podemos salir adelante aquí. Aquí hay riquezas en nuestro país, dice. Ya no tienen que buscar otro país arriesgando sus vidas,

dice ella. Que van a hacer otro país si ustedes someten a Dios, dice. Aquí van a ser bendecidos. Y es verdad. Y eso es verdad ... eso es lo que quiero que las Iglesias sepan que no hay que irse.

Cuando leemos este testimonio en conjunto con los demás, este “sometimiento a Dios” se entiende como el abrazo de los valores cristianos de la solidaridad y el consiguiente rechazo de los valores individualistas y transaccionales.

El salmo 23 permite comprender las experiencias de estas seis personas migrantes y comprender mejor la liberación. La promesa de un Dios pastor se detalla así: “En lugares de delicados pastos me hará descansar / Junto a aguas de reposo me pastoreará / Confortará mi alma / Me guiará por sendas de justicia por amor de su nombre... en la casa de Jehová moraré por largos días”

(Salmo 23, 1-2; 6). Parece una tierra prometida. La biblista Pamela Milne encuentra aquí una referencia al Éxodo que busca inspirar esperanza durante el cautiverio en Babilonia. Si el salmista asocia el éxodo a la tierra prometida y el retorno a Judá de manera intencional, El Salvador puede ser también el delicado pasto con aguas de reposo. Éster, Abraham y la pastora de Rut han encontrado la promesa de liberación en el retorno.

Por otra parte, estas seis personas reconocieron la injusticia de su expulsión y la necesidad de nuevas políticas de acogida. Aunque la liberación sea posible en el retorno, claman por justicia y un trato digno que no encontraron. Reconocen una tensión entre la liberación engañosa del “sueño americano” y la injusticia de negarles aún esta falsedad.

Estos seis casos perfilan una teología de la migración que señala el pecado de injusticia en la

deportación y la expulsión, pero que también discierne las oportunidades de liberación en el retorno. La mera denuncia de la expulsión injusta podría malinterpretarse como un respaldo al “sueño americano”. Buscamos una liberación integral, que responda a las necesidades de las personas migrantes, no al neoliberalismo ni a la xenofobia. Una visión semejante de la liberación también inspira nuevas imágenes, concepciones y maneras de hablar de Dios. Dios ya no promete el cumplimiento del “sueño americano”: acompaña de otra manera.

La hermenéutica de la movilidad como signo de los tiempos

La experiencia de las personas migrantes arroja también nuevas maneras de hablar sobre Dios. Jorge Castillo Guerra ha mostrado distintas lecturas de la Biblia e imágenes de Dios desde las personas migrantes: el Dios “comigrante”, “compañero de viaje”, e incluso el “Cristo mojado”⁶³. Campese propone una hermenéutica de la movilidad humana, tomada como signo de los tiempos, para categorizar las reflexiones sobre la presencia y la ausencia de Dios en estas nuevas maneras de hablar sobre Él.

Vale la pena insistir en la ausencia de Dios, aunque pueda resultar desacostumbrado:

63 Castillo Guerra, “Teología de la migración...”, 377-378.

“La negatividad de la experiencia humana, que en la tradición cristiana encuentra su expresión más profunda en el grito de Jesús crucificado: “¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46), un grito que da voz al dolor humano frente al sufrimiento y a la muerte, en particular a la muerte injusta”⁶⁴.

Campese señala que una lectura que ignore este aspecto negativo podría caer en un triunfalismo anti-cristiano. Sin esta lectura, cualquier “éxito” de la migración, el cumplimiento del “sueño americano”, o en otras palabras, la participación en el sistema económico neoliberal y la explotación xenofóbica, podría caracterizarse como voluntad de Dios. La sospecha del “sueño americano” exige dirigir la mirada a la ausencia de Dios.

64 Campese, *Hacia una teología...*, 43.

Las personas entrevistadas me hablaron de momentos donde sintieron la presencia de Dios, en ocasiones cuando formulaba directamente la pregunta, en otras de manera casual, a través de frases como “Gracias a Dios estoy vivo”, “Dios me protegió”, “Si Dios permite”, “Dios me protegió”. Aunque son frases comunes de la conversación cotidiana salvadoreña, tomo en serio estas afirmaciones de la presencia de Dios.

La presencia de Dios

Éster dijo que Dios había movido el corazón del funcionario que concedió visas a sus hijas, que solo estaba viva gracias a Dios, y que María le ayudó a conseguir un trabajo al retornar. Ezequiel también dijo que estaba vivo gracias a Dios. José dijo que Dios lo protegió de los agentes de la ley. Abraham sintió a Dios presente en sus momentos de máximo peligro.

Moisés dijo que Dios le dio fuerza para hallar agua en el desierto. Todos aseguraron que Dios les acompañaba siempre, pero esa presencia se agudizaba en los momentos más difíciles. Hablan de un Dios compañero del viaje, Dios protector, Dios pastor, cercano y defensor de las personas marginadas.

En estas imágenes de Dios veían promesas que despertaban su confianza. Esta confianza se había construido a partir de las experiencias espirituales de cada persona a lo largo de su vida. Rut ya había sentido la protección de Dios y le atribuía la curación de su esposo. Ezequiel lo resumió así: “Sé que es verdad porque Dios me ha sacado adelante ... No estoy muerto para lo que me ha pasado”. Moisés asocia esta confianza con el desarrollo de su identidad: “Confío en la promesa de Dios porque él, porque Él me ha mostrado quién soy”.

Esta confianza en Dios se acentuó al derrumbarse la confianza en otras instituciones. Las personas de este estudio se sintieron aisladas, explotadas y abandonadas por las Iglesias, los gobiernos y los coyotes, a quienes confiaron sus vidas. Resintieron lo mismo a sus comunidades cuando no les brindaron atención solidaria. En medio de esta desintegración del pueblo, daban gracias a Dios, el único que no les había fallado: “Muchas veces no es Dios, sino que somos los seres humanos—y muchas veces han sido religiosos—los que nos han fallado. No es Dios, no es la Palabra de Dios, sino la persona que la lleva” (Éster).

Esta visión de Dios protector y proveedor podría conllevar el triunfalismo peligroso que ya mencioné. Ruiz Soto señala que las personas migrantes optaron por emprender su viaje conociendo los riesgos y las escasas probabilidades

de éxito. Una sola historia de alguna persona conocida que logró establecerse en el destino bastó para encender su fe. Si vemos la migración en su dimensión espiritual, identificamos en ella una confianza en la protección de Dios, comprobada en sus propias vidas y en las de sus conocidos. Este Dios que jamás les ha fallado, la única fuente de apoyo confiable, trasluce a través de frases casuales como “gracias a Dios estoy vivo” o “Dios ha sido fiel”: si no las tomamos en serio, se pierde parte de la historia. La migración también es una decisión teológica y espiritual. Por eso debemos hablar también de la ausencia de Dios.

La ausencia de Dios

Para las personas de este estudio, la ausencia de Dios se presentó en experiencias ambivalentes. Por ello, amplió la propuesta de Campese, que encuentra la presencia de Dios

solamente en la experiencia positiva y su ausencia en la negativa. La naturaleza misma del retorno es ambivalente, pues la esperanza se transforma al regresar tras la frustración del “sueño americano”. Las personas migrantes renegocian su relación con la esperanza y su comprensión del rol de Dios en la vida.

José y Rut mostraban una confianza complicada en Dios, sobre todo en lo tocante a un posible regreso a EE. UU. Sintieron la presencia de un Dios que los mantuvo con vida y les acompañó, pero que no cumplió los sueños del regreso. José busca reunirse con su familia, pero acepta con resignación la voluntad de Dios: “Sí me gustaría [regresar a los EE. UU.]... Pero si se da la oportunidad, ahí sí, pues, si no, pues lo que Dios quiera.” Rut está decepcionada por no poder regresar a EE. UU., pero “cuando ya un día Dios me lo permita

... voy a ir por un tiempito y [...] voy a regresar”. Confían, de manera paradójica, en un sueño que desean realizar y en un Dios que no lo ha cumplido.

Por su parte, Éster y Rut sintieron un abandono total de Dios en algunos momentos. La hija de Éster sintió con particular fuerza que Dios la había abandonado a ella y a las demás personas que sufren: “¿Dónde está Dios para esta gente? ¿Y no es Dios el culpable [del sufrimiento]?”. En una línea similar, Rut discutió con Dios cuando su hijo fue asesinado: “¿Señor, por qué no me tomaste tú a mí si yo ya estoy vieja? ¡Pero mi hijo está más joven! Y después me arrepentí y le decía: ‘Señor, perdóname, porque solo tú sabes por qué haces las cosas’”. Son experiencias de ausencia distintas: Éster lamentó sentirse abandonada, mientras que Rut peleó con Dios. A diferencia de la hija de Éster, Rut se arrepintió

de este cuestionamiento. Como la resignación de José, es una respuesta al sentimiento de abandono que surge aún cuando afirman que Dios les acompaña.

La negatividad que postula Campese no se experimentó siempre como ausencia. En ocasiones, más bien transformó la relación con Dios: a veces, acompañamiento, resignación u oposición. El rol de Dios muestra un gran espectro: Él acompaña, con Él se debate, en Él se confía con renuencia, y, por lo menos para estas seis personas, Él refuerza su presencia en los momentos más difíciles.

La principal ausencia de Dios ocurrió en las promesas del sueño americano. Aún Moisés, quien disfrutó de su estadía como un tiempo positivo y próspero, no asoció su éxito material con Dios, sino con la solidaridad que halló en el camino y en el retorno. Al contrario, el materialismo y el consumismo le parecían cercanos al

vicio. Esta lectura de la ausencia de Dios es común a las seis personas de este estudio.

El Dios de la persona retornada estaba presente, entonces, en el sufrimiento de las personas crucificadas, pero ausente en las promesas neoliberales del “sueño americano”. Era el pastor que confortaba a quienes caminan por la sombra de la muerte, configurada en este caso por políticas de exclusión y expulsión.

Una vía teológica que incluye el retorno

Todo ejercicio teológico de la migración reflexiona desde un punto específico del camino. Creo que es necesario enfatizar el retorno como una etapa diferenciada que permite una lectura de todas las etapas desde su perspectiva específica. Para ello, presento un análisis teológico realizado desde el retorno.

Es difícil desenredar las maneras precisas en que la experiencia de migrar y retornar impactó la fe, la espiritualidad y la reflexión teológica de estas seis personas. Más bien vemos un proceso de constante renegociación que se remonta antes de la migración. Éster afirma que “esa formación, esa educación, ese conocimiento [espiritual] se lo vamos dando desde la familia”. Coincide con Goizueta, para quien la comunidad es el lugar donde nace el yo: las relaciones cercanas forman los patrones que se usan para comprender las relaciones interpersonales y con Dios. Los valores así conformados chocaron durante la migración con la explotación y la exclusión, pero estas seis personas no abrazaron esta nueva lógica que les marginaba.

Solo en momentos específicos pude notar que una experiencia puntual cambiara la reflexión de una persona. El Salmo 23, que Abraham aprendió en su niñez, cobró un significado adicional en la bodega. En otros casos, se abrieron las perspectivas existentes sobre Dios y las Iglesias. Estas transformaciones, por lo general, adaptaron un sentido de esperanza, unas imágenes de Dios, lecturas bíblicas y prácticas espirituales a un nuevo contexto, donde tenían otros significados. Rut, por ejemplo, confiaba en la promesa de Dios de llevarla a EE. UU., que luego se convirtió en la promesa de transformar la realidad de El Salvador. Veamos ahora los posibles impactos de la migración y el retorno en las reflexiones de estas personas y en la teología que de ellas se desprende. Espero que otras investigaciones continúen explorando el retorno desde la teología de la migración.

La liminalidad y el retorno

La fe de estas seis personas se transformó por las experiencias de liminalidad, que se extiende al retorno. Cuando regresaron a El Salvador, estas personas se encontraron en un espacio intermedio, sobre todo quienes sufrieron separaciones familiares. Una parte de su cotidianidad, su familia cercana, se ubica ahora *allá*. La situación *en-medio-de* que viven en el retorno estas personas se manifiesta en llamadas diarias que mantienen el contacto, pero también en la incapacidad de Éster de apoyar y aconsejar a su hija, en la incapacidad de José de conocer a su bebé. “No la conozco”, a pesar de las videollamadas, dijo José: con ella tiene una relación liminal.

Para Daisy Machado, la liminalidad es un constante cruce de fronteras entre la cultura dominante y la comunidad

latina⁶⁵. Vemos este cruce en la oposición entre valores consumistas e individualistas y los valores de solidaridad y unidad familiar. Esta tensión se extendió a El Salvador antes y después de que las seis personas migraran. La complejidad de las redes sociales transnacionales y las remesas culturales contribuyen a la negociación entre valores neoliberales y valores comunitarios, que cobra un cariz particular en el retorno.

Hay una consonancia entre el valle de la sombra de la muerte al que aludieron Rut y Abraham y la noción de *Nepantla* (el camino estrecho rodeado de aguas) de la teología intercultural feminista. Se trata de un espacio liminal rodeado por riesgos. Esto refleja la vía teológica

65 Daisy Machado, "Voices from Nepantla," en *Feminist Intercultural Theology: Latina Explorations for a Just World*, ed. María Pilar Aquino y María José Rosado-Núñez (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007), 89–108.

de la migración, atravesada por las complejidades de varios contextos. Las personas que caminan por el valle y por *Nepantla* están entre lugares de peligro y obstáculos insalvables: entre su punto de origen y su punto de destino. Desde aquí se hace la reflexión teológica: en este puente entre contextos, en la liminalidad asediada por los riesgos que exacerban las políticas de exclusión y expulsión.

La cotidianidad del retorno como lugar de lucha y gracia

Entre estas seis personas, las dos mujeres, Rut y Éster, tuvieron experiencias distintas a las de los hombres. Cuando el esposo de Rut dejó de mantener a la familia, ella se sintió abandonada. Éster enfrentó abusos laborales y sufrió una violación. Ambas lucharon contra estas dificultades diferenciadas

por el género. Rut asumió la manutención de su familia y decidió irse, por el bien de su familia y de sí misma. Éster luchó contra la explotación que encontró. Sus acciones dibujan las maneras en las que aparece la gracia. Cuando ambas retornaron a El Salvador, confirmaron la importancia de esta lucha (lucha en el sentido de Isasi-Díaz) en el nuevo contexto.

De hecho, en el retorno encontraron nuevas opciones para luchar desde la oposición entre los valores cristianos que abrazaron y el neoliberalismo y la xenofobia. La lucha que Éster y Rut protagonizan en El Salvador, tras salir de EE. UU., se orienta a la transformación de la realidad de este país. “Todo lo que yo tengo, todo lo que yo he vivido es para beneficio de la gente de mi país”, dijo Éster.

Conclusiones

Al tomar a las personas retornadas como sujetos de la reflexión teológica, las varias corrientes de la teología de la migración facilitan la comprensión de sus experiencias mientras también revelan nuevas complejidades. La lectura del retorno en clave del pueblo crucificado orienta la denuncia de los pecados del neoliberalismo y la xenofobia, a la vez que señala los valores que conducen a una liberación desde el retorno. El retorno reveló con más claridad el engaño del sueño americano y apunta a una liberación histórica que busca la transformación de las políticas migratorias de EE. UU. y de la sociedad salvadoreña.

La lectura de la presencia y ausencia de Dios reflejó imágenes de un Dios proveedor, pastor, esperanzador y no-triunfalista. Cuando sintieron

la ausencia de Dios, las personas migrantes terminaron por reestructurar o concebir de nuevo su relación con Dios, entre el conflicto y la renuencia. Donde Dios no se manifestó nunca fue en el sueño americano. Hubo que comprender de otra manera al Dios de la esperanza para disipar al ídolo triunfalista del neoliberalismo.

Parece que el sentido de *en-medio-de* sigue vigente en el retorno, y que en un mundo cada vez más globalizado, más bien se vuelve parte de la cotidianidad latinoamericana y salvadoreña a través de las redes transnacionales y las remesas culturales. Es una cotidianidad configurada por el pecado, pero que abre las puertas a una lucha por la liberación, donde la gracia se experimenta como parte integral de la comunidad. Es posible participar en esta lucha desde el retorno.

Espero haber mostrado que la teología de la liberación, las teologías de la migración y las teologías latinas interculturales brindan herramientas aptas para el análisis del retorno. Creo que este análisis puede abrir nuevos caminos de reflexión que enfilen hacia la praxis y la acción eclesial.

5 El retorno y la praxis



Cualquier reflexión teológica debe identificar oportunidades prácticas. Aquí perfilo sugerencias para las Iglesias que han tomado la iniciativa de atender a la población retornada. Me baso en el análisis teológico anterior y en las respuestas que recibí de las seis personas entrevistadas cuando les pregunté: ¿Qué debe entender la Iglesia para responder a sus necesidades?

Aclaro que las seis personas pensaban en sus necesidades en términos de solidaridad y derechos humanos, no de *caridad* en el sentido tradicional. En esta última, hay una desigualdad de poder entre quien dona y quien recibe, mientras que las entrevistas mostraron una búsqueda de relaciones de apoyo y confianza mutuas. El fundamento principal es la solidaridad.

- **Promover el ecumenismo:** “¿Dios está solo en esta Iglesia? No. Creo que todos somos hijos de Dios, todos iguales”. Esta expresión de Ezequiel coincide con la reflexión de otras cuatro personas entrevistadas: todas las Iglesias y denominaciones cristianas pueden colaborar, y no competir, en la misión de abordar las necesidades materiales y espirituales de quienes migran.

Algunas de las personas entrevistadas, en el retorno y durante el camino, fueron beneficiarias de Iglesias en las que no se congregaban, pero por las que mostraron respeto. Apostaron, como Campese, por la catolicidad: la universalidad de Dios para todo ser humano, en todas las culturas, a través del intercambio y del diálogo. Tras haberse relacionado con una pluralidad de Iglesias durante su

migración, traen al país de origen un modelo de fe intercultural e interreligiosa.

- **Apoyar en la reintegración:** Las Iglesias deben brindar apoyo directo, en distintas dimensiones, a las personas retornadas. Albergues, proyectos de capital semilla y oportunidades laborales han surgido gracias a la colaboración entre Iglesias y otras instituciones.

Las comunidades religiosas podrían organizar grupos específicos para personas migrantes o retornadas e incluir liturgias que respondan a las cuestiones de la migración. El acompañamiento espiritual y pastoral que brindan fomenta un sentido de arraigo e integración a la comunidad, tanto en el destino como en el retorno.

- **Oponerse a la explotación:** Las Iglesias deben oponerse a la explotación fuera de sus paredes y a través de su propio actuar. Las personas entrevistadas encontraron Iglesias que abrazaban valores neoliberales y explotaban a sus creyentes en aras de la acumulación de riquezas: “En EE. UU. un pastor se hace pastor por conveniencia, para que le llegue el diezmo cada semana”, señala Ezequiel. Éster no pudo pagar los costos de la confirmación de su hija: “La Iglesia tiene dinero... Con todo ese dinero se pudiera salir de la pobreza en el mundo. ¿Por qué no hacerlo?”. El rol de las Iglesias es desarrollar y promover valores basados en el evangelio.
- **Incidir en políticas públicas:** Éster dijo que la Iglesia no debe ser solamente una fuente de asistencialismo, “aunque es

una parte complementaria para las necesidades del migrante”, sino también incidir a favor del cumplimiento de los derechos humanos. Esto implica la promoción del trato digno y el respeto a la dignidad, la transparencia, la rendición de cuentas y el estado de derecho. Para Ezequiel, la Iglesia podría promover y exigir estándares éticos para el desarrollo de las políticas, leyes y programas estatales e institucionales. Las áreas identificadas como más urgentes son la generación de oportunidades laborales, defensa de derechos laborales y migrantes, el trato digno durante la detención, y el acceso universal al derecho de asilo, a la salud y a la seguridad. En el caso del retorno, las Iglesias pueden ampliar la accesibilidad de los programas de recepción existentes.

- **Formar a las congregaciones, familias y personas para la respuesta teológica a la migración:** Las Iglesias también deben procurar una formación teológica y espiritual orientada a la conversión verdaderamente cristiana de la sociedad, es decir, a la praxis activa del amor al prójimo y la opción preferencial por los pobres, o, en este caso, las personas migrantes y retornadas.

Como hemos visto, las seis personas retornadas conciben la migración también en términos espirituales y religiosos. La pregunta “¿Debo migrar?” es teológica y, como tal, exige una respuesta teológica. No es posible producir una respuesta universal, pero los fundamentos de esta respuesta deben surgir de las experiencias de las personas migrantes.

Las personas retornadas tienen un mensaje profético particular sobre el significado teológico de la migración y sobre las esperanzas para quienes se quedan o son expulsados de regreso a El Salvador. No sugiero que la deportación sea un acto sacramental de obediencia a Dios, sino que la salvación se aparta de la lógica del “sueño americano”.

Por otra parte, una formación teológica orientada a responder a la migración puede facilitar la inserción de las personas migrantes y retornadas a las Iglesias. Se abre una oportunidad para que estas personas contribuyan, desde sus experiencias, al liderazgo eclesial para la conversión de la feligresía, de las familias y de la sociedad.

- **Considerar el impacto de la migración en las prácticas espirituales:** Las Iglesias pueden incorporar una intencionalidad en las prácticas espirituales practicadas por personas migrantes. En el caso de las seis personas de este estudio, la oración, la participación en el culto y las lecturas bíblicas fueron significativas durante la migración. En esta línea, las Iglesias pueden además flexibilizar su cultura teológica y litúrgica para permitir la plena participación de personas de diferentes culturas, que a su vez genera una transformación sociocultural.
- **Desarrollar lecturas bíblicas desde una hermenéutica de la movilidad humana:** Las Iglesias deben leer los textos bíblicos desde la perspectiva de las personas migrantes a fin

de llegar a una comprensión bíblico-teológica de la migración. Al inicio del estudio, asigné pseudónimos bíblicos a cada participante. Creo que es posible usar el lenguaje bíblico para contar sus historias, y que sus historias informan posibles lecturas de la Biblia. Quise vincular las experiencias de la cotidianidad interrumpida por la migración con la tradición y la teología cristiana. Parten de las seis personas que conocimos en este estudio: otras experiencias requerirán otras lecturas.

De esta manera, Moisés fue un líder que orientó a otros migrantes por el desierto, y quien encontró agua de la roca (Ex 17, 1-7), como un mediador de la liberación para su pueblo necesitado. José, como el esposo de María, buscaba asilo en el extranjero junto a su familia, pero a él, a diferencia de la sagrada familia, le

negaron la hospitalidad. ¿Qué habría pasado si a María y José les hubieran expulsado de Belén, si “en verdad les digo que, cuando lo hicieron con alguno de los más pequeños de estos mis hermanos, me lo hicieron a mí” (Mt 25, 40)? La Éster salvadoreña y su contraparte bíblica vivieron la objetivación sexual particular a la migración: una fue obligada a servir como esposa del rey Asuero, mientras que la otra sufrió violencia sexual y marginación. Y Ester también sintió que Dios tenía un propósito para ella: “¿Quién sabe si no fue para un día como éste que tú llegaste?” (Est 4, 14b). Ezequiel, como el profeta en Babilonia, criticó más que nadie las políticas estadounidenses y salvadoreñas y exigió una respuesta de las Iglesias.

También exige un tratamiento de las personas migrantes desde su posición como deportado. Rut encontró un empleo en Estados

Unidos gracias a sus contactos, así como la Rut bíblica halló, gracias a las relaciones interpersonales, alguna estabilidad en el extranjero. La Rut salvadoreña nos muestra los peligros del abandono social: cuando su marido se negó a mantener a la familia, se vio obligada a migrar.

Depender de un hombre la colocó en una situación vulnerable dentro de la estructura familiar. Abraham sintió la amenaza de la violencia sexual, así como Abraham y su esposa en su paso por Guerar, donde los hombres en el poder podían decidir secuestrar y abusar a Sara y matar al patriarca (Gen 20). En este paralelo con géneros invertidos, se evidencia la vulnerabilidad de la migración y el deseo de Dios por ponerle fin a este riesgo.

Conclusiones generales

La teología de la migración es un campo creciente y fructífero: sus análisis crecerán en amplitud y profundidad, mientras su relevancia crece en una actualidad marcada por la globalización neoliberal y la proliferación de la xenofobia. Esta es mi contribución a la ampliación de este campo. Los hallazgos complementan la teología de la migración, pero también a los estudios migratorios, pues revelan la comprensión teológica y espiritual de las personas retornadas. Así compruebo que nuevos aportes surgen de una lectura diferenciada del retorno.

Así respondo a mi pregunta inicial: ¿cuáles son los aportes a la teología de la migración de una lectura del retorno migratorio desde las personas deportadas a El Salvador en términos de comprensión teológica

y praxis eclesial? Utilicé distintos marcos teológicos: el pueblo crucificado de Sobrino y Ellacuría, la lectura de la ausencia y presencia de Dios de Gioacchino Campese, y una vía teológica desde la liminalidad que aborda la tensión entre la gracia y el pecado en la cotidianidad. Usé el esquema de Jorge Castillo Guerra: ubiqué algunas experiencias de retorno en un contexto sociopolítico y las hice dialogar con la teología de la migración. Por ello critico, desde el contexto del retorno, el neoliberalismo y la xenofobia como las ideologías fundamentales de las políticas migratorias excluyentes. He hallado nuevos criterios críticos y cristianos para enfrentar la tensión entre el engaño del “sueño americano” y la injusticia de la “expulsión” que lo niega. Descubrí otros valores que permiten que la esperanza se transforme y que se piense en una liberación desde el retorno.

El protagonismo en el análisis cae sobre las personas retornadas que conocí. Sus experiencias develan el pecado de las políticas migratorias y una espiritualidad que juega un enorme papel en la decisión de migrar y en la resiliencia que exige el camino. Esta espiritualidad desenmascara el engaño del “sueño americano”. La esperanza y la confianza en Dios se transforman durante el retorno: se ha frustrado el objetivo de la migración, pero se ha alcanzado una nueva comprensión de los valores cristianos, de la salvación y del reinado de Dios. Pero aún confían en un Dios protector, pastor y acompañante, cuya imagen no coincide con los valores neoliberales.

Esa nueva espiritualidad ilumina caminos para la liberación, al procurar un equilibrio entre la denuncia de la exclusión injusta de las políticas migratorias y la posibilidad de la salvación en El

Salvador. Ahí se funda una teología práctica que aborda las necesidades pastorales de las personas salvadoreñas que piensan migrar, que se encuentran en tránsito, en el destino, o en el retorno.

Estas reflexiones teológico-espirituales esclarecen el camino práctico para las Iglesias que responden a estos fenómenos. Las Iglesias pueden brindar apoyo directo o hacer el enlace con otros servicios directos y oportunidades laborales o comunitarias, Pero también, deben desarrollar respuestas teológico-pastorales a las dudas de personas con aspiraciones de migrar, valorando la dimensión espiritual y teológica de esta decisión con un apoyo en el discernimiento antes de la salida, el acompañamiento en el tránsito, y la facilitación de la refamiliarización en el destino o el retorno.

Estas acciones deben tomar en cuenta los aspectos particulares de una reflexión desde el retorno: la sospecha ante los valores neoliberales, la denuncia del pecado, la capacidad para la transformación de la esperanza, y la apertura a lo intercultural y ecuménico tal como a la ambigüedad presente en la frustración de las metas y la confianza en Dios.

En un contexto tan dinámico como la migración, siento que cualquier trabajo queda corto. En el tiempo transcurrido entre la última entrevista del estudio y la entrega del texto definitivo, el Título 42 llegó a su fin y la aplicación CBP One fue integrada al proceso de solicitud de asilo en EE. UU. El número de encuentros en la frontera entre México y EE. UU. oscila cada mes. Las políticas estadounidenses y salvadoreñas limitan el trabajo de ONG e Iglesias. Las Iglesias ven hacia el futuro de

la política migratoria y preparan una respuesta desde la fe. Espero que los principios de la reflexión que propuse en este estudio puedan orientar a las Iglesias hacia valores solidarios y lejos de los valores neoliberales que configuran la política migratoria y las vidas de quienes migran.

La teología de la migración es un proceso reflexivo que no tiene fin. Estas páginas son parte de un camino hacia una comprensión más completa de la realidad y de Dios. Pasa a través del valle de la sombra de la muerte, pero tiene la esperanza de llegar a los delicados pastos del Dios pastor, ya sea que se extiendan en el destino o en el retorno.

Aunque los casos estudiados aquí comenzaron con una búsqueda del “anhelado sueño americano”, en el retorno se revela la falsedad de esa liberación. En su lugar, desde El Salvador, debemos fomentar una verdadera bienvenida a casa.

Bibliografía mínima

Para fuentes que aparecen en inglés, todas las traducciones de las citas son del autor, salvo que se indique lo contrario.

ACLU (15 de enero de 2022). *Immigrants' Rights Advocates Argue In Court Against Title 42 Expulsions*. ACLU. <https://www.aclu.org/press-releases/immigrants-rights-advocates-argue-court-against-title-42-expulsions>

American Immigration Council (enero de 2021). *The Cost of Immigration Enforcement and Border Security*. American Immigration Council. <https://www.americanimmigrationcouncil.org/research/the-cost-of-immigration-enforcement-and-border-security>

Amnistía Internacional España (2023, abril). *El Salvador: A un año del régimen de excepción, las autoridades cometen violaciones de derechos humanos de forma sistemática*. Amnistía Internacional España. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2023/04/el-salvador-state-emergency-systematic-human-rights-violations/>

Anderson, B., Gibney, M. J., y Paoletti, E. (2013, 3 de agosto). Citizenship, deportation and the boundaries of belonging. *Citizenship Studies*, 15(5), 547-563.

Andrade, L. (17 de diciembre de 2021). *La población salvadoreña evalúa la situación del país al final del año 2021*. Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP) de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA).

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.

Antin, M. (1912) *The Promised Land*, Houghton Mifflin.

- Aquino, M. P. (1993). *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America* (Trad. D. Livingstone). Orbis.
- Aquino, M. P. (1999). Theological Method in U.S. Latino/a Theology: Toward an Intercultural Theology for the Third Millennium. En M. Díaz y O. Espín (Eds.), *From the Heart of Our People*, Orbis, 6-48.
- Aquino, M. P. (2007). Introduction: New Paradigms in Feminist Theological Thought. En M. P. Aquino y M. J. Rosado-Nunez (Eds.), *Feminist Intercultural Theology: Latina explorations for a just world*. Orbis, 9-28.
- Bandiera, A., Dinarte, L., Rozo, S., Schmidt-Padilla, C., Sviatschik, M., y Winkler, H. (2021, enero). *The Unintended Consequences of Deportations Evidence from Firm Behavior in El Salvador*. World Bank Group, Poverty and Equity Global Practice y Development Economics Development Research Group. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/488291611240337342/pdf/The-Unintended-Consequences-of-Deportations-Evidence-from-Firm-Behavior-in-El-Salvador.pdf>

- Bedford, N. (2005). To speak of God from more than one place. Theological reflections from the experience of migration. En I. Petrella (Ed.), *Latin American liberation theology: the next generation*, Orbis, 95–118.
- Çağlar, A., y Glick Schiller, N. (2015). *Migrants and City-Making: Dispossession, Displacement, and Urban Regeneration*. Duke University Press.
- Campese, G. (2006). Beyond Ethnic and National Imagination Toward a Catholic Theology of U.S. Immigration. En O. Hondagneu-Sotelo (Ed.), *Religion and Social Justice for Immigrants*. Rutgers University Press, 175-190.
- Campese, G. (2017). *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones: método y desafíos*. Sistema Universitario Jesuita: Fideicomiso Fernando Bustos Barrera SJ. <https://rei.iteso.mx/handle/11117/4679>

- Castillo Guerra, J. E. (julio de 2013). Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas. *Theologica Xaveriana*, 63(176), 367-401.
- Castillo Guerra, J. E. (septiembre de 2019). Spiritual and Identity Transformations of Migrants: An Approach from the Experience of an Andean Community. *Religions*, 10(539), 1-15. <https://doi.org/10.3390/rel10100539>
- CBP (18 de abril de 2023a). *Southwest Land Border Encounters (By Component)*. U.S. Customs and Border Protection. <https://www.cbp.gov/newsroom/stats/southwest-land-border-encounters-by-component>
- CBP (11 de septiembre de 2023b). *CBP Public Data Portal*. U.S. Customs and Border Protection.
- CBP (22 de septiembre de 2023c) *CBP Releases August 2023 Monthly Update*. U.S. Customs and Border Protection.

- Chacón, J. A. y Davis, M. (2020) *Nadie es ilegal* (Trad. D. Z. Figueroa y Grano de Sal). Haymarket Books.
- Cházaro, A. (2021). The End of Deportation. *UCLA Law Review*, 69(676), 1040-1128. <https://ssrn.com/abstract=3415707>
- Cohen, R. (1987). *The New Helots: Migrants in the International Division of Labour*. Avebury.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo del pobre*. Editorial Paidós.
- Cristosal (2020, julio). *Primer Informe: Situación de los derechos humanos de las personas retornadas*. Cristosal. <https://cristosal.org/ES/primer-informe-situacion-de-los-derechos-humanos-de-las-personas-retornadas/>
- Delgado Wise, R. y Márquez Covarrubias, H. (2010). understanding the Relationship between Migration and Development: Toward a New Theoretical Approach. En N. Schiller y T. Faist (Eds.), *Migration, Development, and Transnationalization: A Critical Stance* (pp. 142-175). Berghan Books. <https://doi.org/10.2307/3317464>

Departamento de Seguridad Nacional, EE. UU. (2023). *Table 39. Aliens Removed or Returned: Fiscal Years 1892 to 2019*. Office of Homeland Security Statistics. <https://www.dhs.gov/ohss/topics/immigration/yearbook/2019/table39>

Díaz, M. (2001). *On Being Human: U.S. Hispanic and Rahnerian Perspectives*. Orbis.

Draper, K. (2021, 3 de marzo). Does Deportation Infringe Rights? *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 19(3), 230-256. <https://doi.org/10.26556/jesp.v19i3.972>

Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Sal Terrae.

Ellacuría, I. (2000a). Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. En *Escritos teológicos I* (pp. 187-218). UCA Editores.

Ellacuría, I. (2000b). El desafío cristiano de la teología de la liberación. En *Escritos teológicos I* (pp. 19-36). UCA Editores.

- Ellacuría, I. (2000c) Los pobres, 'lugar teológico' en América Latina. En *Escritos teológicos I* (pp. 139-162). UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000d). Pobres. En *Escritos teológicos II* (pp. 171-192). UCA Editores.
- Gentry, B., Daukei, R., Sotelo, L. y Chambers, S. N. (2023). *Out of Sight and Out of Mind An interpretative human rights report on US-Mexico border violence under MPP and Title 42*. Indigenous Alliance without Borders, Center for Mexican Studies, Latin American Institute, UCLA. <https://indigenouslyalliance.org/out-of-sight-out-of-mind/>
- Glick Schiller, N., Basch, L., Blanc, C. S. (enero de 1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68(1), 48-63. <https://doi.org/10.2307/3317464>

- Glick Schiller, N. (2010). A Global Perspective on Migration and Development. En N. Schiller y T. Faist (Eds.), *Migration, Development, and Transnationalization: A Critical Stance* (pp. 22-62). Berghnan Books. <https://doi.org/10.2307/3317464>
- Groody, D. G. (2009, septiembre). Crossing the Divide: Foundations of a theology of migration and refugees. *Theological Studies*, 70(3), 638-667. <https://doi.org/10.1177/004056390907000306>
- Groody, D. G. (2013, marzo). The Spirituality of Migrants: Mapping an Inner Geography. En E. Padilla y P. Phan (Eds.), *Contemporary Issues of Migration and Theology* (pp. 139-156). Palgrave Macmillan.
- Gutiérrez, G. (1980). La violencia de un sistema. En *Concilium* (Vol. 160, pp. 565-575). Verbo Divino.
- Gutiérrez, G. (2008). Poverty, Migration, and the Option for the Poor. En D. G. Groody y G. Campese (Eds.), *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*. University of Notre Dame Press, 76-86.

- Hagan, J. (2008). Faith for the Journey: Religion as a Resource for Migrants en D. G. Groody y G. Campese (Eds.), *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration* (pp. 76-86). University of Notre Dame Press.
- Human Rights Watch (febrero de 2020). *Deportados al peligro*. Human Rights Watch. <https://www.hrw.org/es/report/2020/02/05/deportados-al-peligro/las-politicas-de-estados-unidos-sobre-deportacion-exponen>
- Human Rights Watch (8 de abril de 2021). Q&A: US Title 42 Policy to Expel Migrants at the Border. *Human Rights Watch*. <https://www.hrw.org/news/2021/04/08/qa-us-title-42-policy-expel-migrants-border>
- ICE (2020). U.S. *Immigration and Customs Enforcement Fiscal Year 2019 Enforcement and Removal Operations Report*. U.S. Immigration and Customs Enforcement. <https://www.ice.gov/doclib/news/library/reports/annual-report/eroReportFY2020.pdf>

- Isasi-Díaz, A. M. (1993). *En la lucha/In the Struggle*. Fortress.
- Isasi-Díaz, A. M. (1996). *Mujerista theology*. Orbis.
- Isotalo, R. (2010). Politicizing the Transnational: On Implications for Migrants, Refugees, and Scholarship. En N. Glick Schiller y T. Faist (Eds.), *Migration, Development and Transnationalization: A Critical Stance* (pp. 100-141). Berghan Books.
- Kanstroom, D. (2007). *Deportation Nation*. Harvard University Press.
- Kanstroom, D. (2012). *Aftermath*. Oxford University Press.
- Kanstroom, D. (2018). Expedited Removal and Due Process: 'A Testing Crucible of Basic Principle' in the Time of Trump. *Washington and Lee Law Review*, 34(405), 1323-1356. <https://scholarlycommons.law.wlu.edu/wlulr/vol75/iss3/5>

- Kent, S. (2010). Symbols of Love: Consumption, Transnational Migration, and The Family In San Salvador, El Salvador. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 39(1/2), 73-108. <https://doi.org/10.2307/23344430>
- Lee, E. (2023) Immigration in the Shadow of Death. *Journal of Constitutional Law*, 26(1), 126-200. <https://scholarship.law.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1852&context=jcl>
- Lenard, P. T. (2015). Exit and the duty to admit. *Ethics & Global Politics*, 8(1). <https://doi.org/10.3402/egp.v8.25975>
- Luna, M. (2023) Necro-políticas y migración: leer la vida y la Biblia para una educación teológica hospitalaria. En W. Gois (Coord.), *Educación teológica para un mundo migrante* (pp. 109-130), Theological Education in the Anglican Communion (TEAC).
- Machado, D. (2007) Voices from *Nepantla*. En M. P. Aquino y M. J. Rosado-Nunez (Eds.), *Feminist Intercultural Theology: Latina explorations for a just world* (pp 89-108). Orbis.

- Macías-Rojas, P. (2016). *From Deportation to Prison: The politics of immigration enforcement in post-civil rights America*. New York University Press.
- María Rigoni, P. F. (2004, marzo). Hacia una teología de la migración. *Revista Diakonía*, 18-34. <https://core.ac.uk/download/pdf/95434004.pdf>
- Massey, D. S. (abril de 2012a). *The New Latino Underclass*. The Stanford Center on Poverty and Inequality. https://inequality.stanford.edu/sites/default/files/media/_media/working_papers/massey_new-latino-underclass.pdf
- Massey, D. S., y Pren, K. A. (abril de 2012b). Origins of the New Latino Underclass. *Race and Social Problems*, 4(1), 5-17. <https://doi.org/10.1007/s12552-012-9066-6>
- Mena-López, M. y Aquino, M. P. (2007). Symposium Abstract: Feminist Intercultural Theology. En M. P. Aquino y M. J. Rosado-Nunez (Eds.), *Feminist Intercultural Theology: Latina explorations for a just world* (pp. xii-xxviii). Orbis.

- Ngai, M. M. (2004). *Impossible Subjects: Illegal aliens and the making of modern America*. Princeton University Press.
- OIM (2019). *Glosario de la OIM sobre Migración*. Organización Internacional para las Migraciones. <https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml-34-glossary-es.pdf>
- OIM (2021). *El Salvador: cifras oficiales de retornos*. Organización Internacional para las Migraciones. https://infounitnca.iom.int/uploads/es/2021/12/SV_Dic2021.pdf
- OIM (2022). *El Salvador: cifras oficiales de retornos*. Organización Internacional para las Migraciones. https://infounitnca.iom.int/uploads/es/2022/12/SV_diciembre2022.pdf
- OIM (2023). *El Salvador: cifras oficiales de retornos*. Organización Internacional para las Migraciones. https://infounitnca.iom.int/uploads/es/2023/12/SV_Diciembre2023.pdf
- Pérez Álvarez, E. (2019). *El muro de tortilla: Migración y mitos*. Comunidad Teológica de México.

- Phan, P. C. (2013). The Experience of Migration as Source of Intercultural Theology. *Theological Migration Conference*, 179-210.
- Quan, A. (2005). Through the looking glass: U.S. aid to El Salvador and the politics of national identity. *American Ethnologist*, 32, 276-293. <https://doi.org/10.1525/ae.2005.32.2.276>
- Refugee Act of 1979. Ley S.643 de 1979. 17 de marzo de 1979 (EE. UU. de América).
- Rivera-Pag, L. N. (marzo de 2013). Xenophilia or Xenophobia: Toward a Theology of Migration. En E. Padilla y P. Phan (Eds.), *Contemporary Issues of Migration and Theology* (pp. 31-52). Palgrave Macmillan.
- Rosado-Nunez, M. J. (2007) New Paradigms in Feminist Theological Thought. En M. P. Aquino y M. J. Rosado-Nunez (Eds.), *Feminist Intercultural Theology: Latina explorations for a just world* (pp. 1-8). Orbis.

- Santos Herceg, J. (2014). Cotidianidad. Trazos para una conceptualización filosófica. *Alpha (Osorno)*, (38), 173-196. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000100012>
- Sassen, S. (1988). *The Mobility of Labour and Capital*. Cambridge University Press.a
- Schuster, L. y Majidi, N. (2015). Deportation Stigma and Re-migration. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41(4), 635-652. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2014.957174>
- Sobrino, J. (1995). La teología y el 'principio liberación'. *Revista Latinoamericana de Teología*, 12, 115-140. <https://doi.org/10.51378/rlt.v12i35.5397>
- Sobrino, J. (2000). Teología desde la realidad. En J. J. Tamayo y J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana* (2ª ed.). Verbo Divino, 611-628.

- Sobrinho, J. (2005). El pueblo crucificado” y “la civilización de la pobreza. “El hacerse cargo de la realidad” de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana De Teología*, 22(66), 209–228. <https://doi.org/10.51378/rlt.v22i66.5040>
- Sobrinho, J. (2013). *Jesucristo liberador* 5a reimpresión. UCA Editores.
- Tulud Cruz, Gemma (2013). A New Way of Being Christian: The Contribution of Migrants to the Church. En Padilla, E. y Phan, P. (Eds.), *Contemporary Issues of Migration and Theology* (pp. 95-120). Palgrave Macmillan.
- UNFPA (2006). *Estado de la población mundial 2006 Hacia la esperanza: Las mujeres y la migración internacional*. UNFPA. <https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/sowp06-sp.pdf>
- UNFPA y OIM (2006). *Female Migrants: Bridging the Gaps Throughout the Life Cycle*. UNFPA. https://www.unfpa.org/sites/default/files/resource-pdf/bridging_gap.pdf

- USA.gov (2021, julio). *Deportación. Ciudadanía, inmigración y viajes.* <https://www.usa.gov/es/deportacion-estados-unidos>
- USAID y OIM (2021a). *El Salvador: cifras oficiales de retornos enero-diciembre 2020.* El Salvador: Cifras oficiales de retornos. <https://infounitnca.iom.int/uploads/es/2020/12/SVdic2020.pdf>
- USAID y OIM (2021b). *El Salvador: cifras oficiales de retornos enero-diciembre 2021.* El Salvador: Cifras oficiales de retornos. https://infounitnca.iom.int/uploads/es/2021/12/SV_Dic2021.pdf
- U.S. Citizenship and Immigration Services (2023). *Consideration of Deferred Action for Childhood Arrivals (DACA).* U.S. Citizenship and Immigration Services. <https://www.uscis.gov/DACA>
- Valladares, G. L., Guevara Morales, L., Losano Gallegos, R. Y. y Moreno, M.E. (2016). *Programa integral de inserción para la población salvadoreña retornada.* Organización Internacional para las Migraciones. <https://www.transparencia.gob.sv/institutions/rree/documents/189908/download>

- Vélez Caro, O. C. (2007) Toward a Feminist Intercultural Theology. En M. P. Aquino y M. J. Rosado-Nunez (Eds.), *Feminist Intercultural Theology: Latina explorations for a just world* (pp. 248-264). Orbis.
- Vertovec, S. (2004, septiembre). Migrant Transnationalism and Modes of Transformation. Wolf, S. (2011). Street Gangs of El Salvador. En T. Bruneau, L. Dammert y E. Skinner (Eds.) *Maras: Gang violence and security in Central America* (pp. 43-70). University of Texas Press.