**¿Quién es el *nacional* y quién el *extranjero*?: aproximaciones bíblico teológicas sobre la migración**

**Resumen:** Los textos bíblicos que abordan el tema del *extranjero* no responden a la imaginación moderna de nación que ha configurado una oposición binaria conceptual *nacional-extranjero*. Una teología que plantee el tema de la migración debe superponerse a esta imaginación, para así proponer acciones que eviten las normalizadas subalternizaciones del *extranjero*, específicamente del que es migrante.

**Palabras clave:** extranjero, migrante, nacional, identidad, pobre.

**Abstract:** Biblical texts that address the subject of the foreigner do not respond to the modern imagination of the nation that has configured a *national-foreign* conceptual binary opposition. A theology that raises the issue of migration must superimpose itself on this imagination, in order to propose actions that avoid the normalized subalternizations of the foreigner, specifically of the migrant.

**Keywords:** foreingner, migrant, national, identity, poor.

1. **Introducción**

Últimamente, las redes sociales están cumpliendo el rol de develar los más profundos prejuicios que albergamos. Al punto de que los escrúpulos, que a veces nos hacían avergonzarnos de las cosas que decíamos, ahora ya no están. Es penoso ver cómo se lanzan arrogantes proclamas como: –¡No más migrantes!; ¡así como vinieron que vuelvan a su país!; ¡no es xenofobia, sino simple matemática!, si ya entraron 500 mil significa que los nacionales tendremos menos puestos de trabajo–.

Resulta lamentable que con el paso de la vida hayamos naturalizado una serie de convencionalismos de cómo imaginamos la sociedad y sus relaciones. Antonio Gramsci planteó que la ideología hegemónica desplegada desde la sociedad civil, es capaz de “absorber a toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y político”[[1]](#footnote-1), y así conducir política y ético-moralmente la vida social. Entonces, la carga de significado que tienen conceptos como la *nacionalidad* y su contraparte, la *extranjería*, han sido asimilados por el poder hegemónico como convenientes para el ideal identitario nacional, por eso fueron normados y luego asumidos como naturales por las grandes mayorías.

Conocí a un anciano de la nacionalidad amazónica Achuar, quien con tristeza me contó cómo su pueblo fue separado después del último conflicto limítrofe peruano-ecuatoriano a finales del siglo pasado. Debido a la guerra, los Estados ejercieron un mayor control de las líneas fronterizas. Esto determinó que algunas familias de su pueblo queden establecidas en el territorio ecuatoriano, mientras que otras en el peruano. Nunca más se volvieron a ver. El anciano no se explicaba por qué el gobierno determinó que sus hermanos sean ahora *extranjeros* y él *nacional*. –Lo peor–, me decía –es que mi pueblo ya se ha acostumbrando a esto, sin entender por qué–.

Al parecer, la separación territorial que garantiza la delimitación y, por tanto, la definición de una nación, nos ha llevado a naturalizar la idea de que nuestra existencia debe ser concebida en la oposición *propios-extraños*. Cuestión que incluso hemos avalado desde lecturas simples y tendenciosas del texto bíblico.

En este artículo planteo que así como el pueblo de Israel y el movimiento de Jesús tuvieron un desarrollo histórico complejo, también su conciencia sobre *nacionalidad*-*extranjería* atravesó por una serie de apropiaciones, consensos, disensos, adaptaciones y reprobaciones. Lo que debe obligarnos a una lectura más cuidadosa de los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, para realizar una reflexión teológica o misionológica acerca de la migración, que tenga el cuidado de no usar el testimonio bíblico como aval de la configuración de los ideales modernos de nación; afianzando así la conciencia de nacionalidad, concomitantemente, el prejuicio nacionalista y la actitud xenófoba.

También propongo que frente a la problemática de la movilidad humana contemporánea y sus consecuentes conflictos político-sociales, nuestras reflexiones teológicas no deben caer rápidamente sólo en el practicismo ligero, muchas veces rodeado de una falsa generosidad, de amar y cuidar a los *extranjeros*; sino que me parece necesario primero deconstruir nuestros convencimientos sobre la oposición binaria *nacional-extranjero*, a partir de lo que la misma revelación bíblica testifica.

1. **La complejidad del significado de *extranjero* en el Antiguo Testamento**

Al comenzar a reflexionar en esta temática, una de las primeras preguntas que me hice fue: ¿quién o qué es el *extranjero* en las Escrituras?, y llegué a la conclusión de que no debo ir a la Biblia con una pregunta que parta de un esencialismo implícito que considere que *extranjero* es un concepto determinado. Elementalmente porque el término *extranjero*, en nuestra conciencia permeada por el orden mundial regido por la idea de nación y hasta de república, ya tiene una carga de significado demarcada por el pensamiento moderno impuesto desde las gestas colonizadoras[[2]](#footnote-2). Para la gran mayoría de nosotros, ser *extranjero* implica haber nacido en un país distinto a aquel en cuyo territorio estamos. Entonces, una de las principales nociones que define este concepto es la territorialidad en perspectiva geopolítica. Pero, ¿eso también significa ser *extranjero* en el texto bíblico?

En el Antiguo Testamento, los más de cinco términos hebreos traducidos al español como *extranjero* no fueron configurados desde esta forma de ver el mundo; sino desde aquellas que se iban forjando en cada contexto histórico.

No es posible, entonces, hallar fundamentos para llamar *extranjeros* a los patriarcas de las narrativas del Génesis (17,12; 23,4) desde la noción de que eran extraños en una nación delimitada y por tanto ajenos a ella. El contexto patriarcal al que hace referencia la historiografía veterotestamentaria, se ubica en un periodo y espacio donde las sociedades eran polimórficas o, al menos, dimórficas[[3]](#footnote-3), en las que una de las formas de vida era el seminomadismo[[4]](#footnote-4) campesino comunitario[[5]](#footnote-5), que exigía un cambio periódico de residencia. Por tanto, no existían las delimitaciones territoriales permanentes que separaban las sociedades en países, como actualmente son Israel y Siria, por ejemplo.

Si el texto en español dice que los patriarcas eran *extranjeros* no deberíamos entender este término desde la categoría diferenciadora *nacional-extranjero*; sino desde algo más cercano a la idea de peregrino, es decir que usualmente se moviliza. O entender esta concepción de extranjería desde el concepto de *caminante*[[6]](#footnote-6) usado por el antropólogo norteamericano Tim Ingold. Con esta noción, Ingold se refiere a la movilización como fundamento de formas premodernas de vida humana. El *caminante* no sólo sale de un lugar y va a otro; sino que el tránsito puede ser un lugar vital. Entonces, un lugar no es sólo un espacio políticamente configurado de tal modo que existen territorialidades propias y también ajenas. Tampoco se puede decir que un *extranjero caminante* es aquel extraño que ha salido de su lugar propio, más bien aquel que ha asumido a la movilidad como forma de vivir.

Son muchos los términos hebreos en el Antiguo Testamento que fueron traducidos como *extranjero* en las versiones bíblicas en español; sin embargo, no es lo mismo un *gēr*[[7]](#footnote-7), que un *gôy*[[8]](#footnote-8), ni que un *nokerî*[[9]](#footnote-9), o que un *tôšāb*[[10]](#footnote-10), menos que un *zûr* [[11]](#footnote-11)o que un *nēkār* o *bēn nēkār* [[12]](#footnote-12).

No pretendo explicar cada vocablo, tarea que puede realizarse simplemente revisando un confiable diccionario bíblico; pero sí quiero enfatizar que cuando hacemos una teología del *extranjero* o del migrante, creer que la Biblia tiene certera y únicamente un concepto de *extranjero*, y que éste implica una oposición que a su vez determina una posición de inferioridad respecto al *nacional*, es una falacia. Por tanto, simplificar la tarea misional a favor del migrante en prácticas filántropas, no nos ayuda a afrontar una problemática con tantas aristas. Creo conveniente que debemos darnos la oportunidad de trastocar nuestras concepciones y formas de ver la vida para re-entender que la Biblia misma va evidenciando cómo ciertos prejuicios que el ser humano ha desarrollado en la historia, fueron constantemente confrontados por la realidad compleja y, sobre todo, por la voz percibida como proveniente de Dios mismo.

1. **La inadvertencia de una articulación de la noción *nacional-extranjero* en los relatos de los orígenes del mundo y de Israel:**

Los postulados convencionales de la teología cristiana sostienen que Génesis 1 y 2 son cosmogonías fundantes. En estos relatos no es posible distinguir que Dios constituya originariamente un plan de convivencia humana basada en binarismos ideológicos como el de *nacional-extranjero*. Definitivamente esta categoría no asoma, ni implícitamente, en estas narrativas.

Las interpretaciones dispensacionalistas de la Biblia propagaron que el mandato divino para separar la vida humana en naciones se dispuso en los eventos postdiluvianos de la Torre de Babel (Gn 11,1-9). El relato dice: “así los esparció Jehová desde allí sobre la faz de toda la tierra” (v. 8), afirmación que se ha interpretado tradicionalmente como la manifestación clara de la voluntad divina que dio origen a las naciones y lenguas ¿Acaso podemos asegurar categóricamente eso? Un lector común del texto se puede dar cuenta que repasando diacrónicamente la narrativa, ya se menciona la existencia de naciones y lenguas en Génesis 10, antes del relato de la Torre de Babel. Tampoco es confiable la datación de este hecho aproximadamente en el 2000 a.C., según afirman las interpretaciones literalistas del texto. Desde la arqueología, es absurdo aseverar que recién a partir de esta fecha los grupos étnicos y las lenguas hayan comenzado a diferenciarse. Menos aún que la noción de *nacionalidad-extranjería* se configurara tal como hoy lo comprendemos, en ese acontecimiento. Lo narrado en esta perícopa tiene más bien el propósito de denunciar las pretensiones del ejercicio desmedido del poder humano, y no que Dios estableció un mundo separado por pueblos o naciones, ni por fronteras imaginadas, y por su puesto, menos por *muros*[[13]](#footnote-13).

Vuelvo a insistir que la noción actual de *extranjero*, está constituida desde lógicas distintas a las que comprendían los autores del texto bíblico.

Cuando los historiógrafos elaboraron relatos sobre la intención que Israel tuvo de establecerse como nación, contaron cómo se fue generando un entramado de lógicas que impulsaron el proceso de definición de lo que podría ser nacionalidad, que no fue una cuestión de simple homogeneización cultural. Así lo atestiguan algunos textos veterotestamentarios que evidencian el conocimiento y aceptación que el pueblo tuvo acerca de una mezcla histórica de variadas raíces étnicas[[14]](#footnote-14) en la formación de su cultura y de la nación israelita. Distintos pueblos, que van desde los cusitas[[15]](#footnote-15) hasta los hititas[[16]](#footnote-16) están presentes en las narraciones de los más resaltantes eventos de la historia de Israel. Incluso, los primeros capítulos de Jueces relatan que tuvieron que convivir en la misma territorialidad con quienes consideraban enemigos: los cananeos, amorreos, y otros pueblos.

Tardíamente el autor del último capítulo de Amós, con una irónica poesía, confronta el ideal exclusivista de Israel como *pueblo escogido*, enarbolado durante el periodo posexílico, diciendo: “Hijos de Israel, ¿no me sois vosotros como hijos de etíopes, dice Jehová? ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, y a los filisteos de Caftor, y de Kir a los arameos?” (Am 9,7). Este reclamo pide considerar incluso como hermanos a los pueblos que la Obra histórica deuteronomista[[17]](#footnote-17) imaginaba como los más grandes enemigos de Israel.

1. **El surgimiento de la idea de *extranjero* como extraño en la historia antigua de Israel**

El concepto actual de *extranjero* se fue conjugando desde los presupuestos de construcción de *identidad*, que confieso no poseer la capacidad de entender plenamente lo que esto sea, máxime ahora cuando el fracaso de las utopías modernas nos lleva a cuestionarnos sobre lo que es y cómo se construye la llamada *identidad nacional*, asunto abordado y teorizado por los estudios sociales contemporáneos[[18]](#footnote-18).

La configuración simbólica de lo que nos hace sabernos pertenecientes a una misma cultura, se ha fundado en la distinción de lo extraño, o mejor dicho del extraño, que es aquel quien no tiene las características de lo auto-imaginado por los miembros de una cultura y naturalizado por el consenso social. En el caso de Israel, la noción del *extranjero* como extraño quedó establecida en los ideales documentados del proyecto teocrático sacerdotal del Segundo Templo.

La historiografía deuteronomista, predecesora de la sacerdotal, ya sugería que la idea de lo extraño se fue gestando desde los orígenes del yavismo. Así lo relata en el libro de Jueces[[19]](#footnote-19) cuando presenta a un incipiente yavismo[[20]](#footnote-20) correspondiente al periodo premonárquico. No obstante, el escritor deuteronomista hace notar que en ese tiempo hubo costumbres rituales idolátricas y politeístas a favor de Yavé. Por tanto, acusa a los israelitas de no distinguir las prácticas religiosas extrañas debido a la falta de un rey.

Entonces, como para el deuteronomista había que reconocer como extraño lo que no se ajustaba con el yavismo, asumió necesario un proyecto de homogeneización de las prácticas cultuales, cuyo principal objetivo fue la centralización del culto en Jerusalén. Respondiendo así a los intereses políticos de la casa de David, alrededor del siglo VII a. C. Los altares no yavistas y las formas religiosas más lejanas a Jerusalén fueron llamadas extrañas, había que rechazarlas, separarlas e incluso justificar su erradicación. La religión dominante jugaba un rol severo en la designación de lo extraño. Aunque la literatura deuteronomista aún no había establecido de manera categórica que lo extraño era ya lo *extranjero*.

Fijémonos en que para la historiografía deuteronomista, durante el periodo monárquico hubo una confrontación de dos corrientes político-religiosas. Por un lado, las élites hegemónicas citadinas de Jerusalén y también de Samaria, que luego de la división del reino tuvieron una tendencia hacia un baalismo opresor que garantizaba la supremacía de la ciudad. Por otro lado, el yavismo, que si bien es cierto tuvo la oportunidad de su institucionalización en el templo salomónico de Jerusalén, se desplegó preferentemente en los círculos campesinos norteños representadas por grupos disidentes como los profetas[[21]](#footnote-21), quienes buscaban la pureza y unidad del culto a Yavé[[22]](#footnote-22). Los profetas mostraron su postura político-religiosa en contra de las propuestas dominantes expandidas desde la ciudad. Esto generó una serie de conflictos políticos, religiosos e incluso culturales.

En la época de las reformas de Josías, comenzó a circular un marco legal que los estudiosos han denominado Código Deuteronómico[[23]](#footnote-23), cuyos antecedentes están en los yavismos campesinos y en tradiciones norteñas que habían resistido al baalismo de la ciudad. En este código no existe la condena al migrante o forastero por ser extraño; sino, por el contrario, se exige su protección y defensa[[24]](#footnote-24). En Deuteronomio, *gēr* es el término más usado para identificar a alguien quien no siendo nativo de una población constituida por relaciones de parentesco, ha llegado para comenzar a establecerse en el territorio. Pero hay una gran dificultad: el *extranjero* no tiene tierras para la actividad agrícola que le permitiría su pervivencia. Entonces, *extranjero* significaba ser digno del favor de los residentes del campo, no porque era *el pobre que no tenía nada*; sino porque debía ser integrado como parte de la sociedad campesina (Dt 10,18.19; 14,29; 16,11).

La Ley deuteronómica, principalmente la contenida en el Código Deuteronómico, no sólo demandó que los israelitas tengan misericordia de los que habían llegado y no tenían tierra; sino que, aún sabiendo que no eran sus hermanos porque no había entre ellos relaciones de parentesco, rompan sus imaginarios de separación para aceptar una convivencia armónica. Porque el *Gêr* “se encontraba en la misma situación en que ellos estuvieron en Egipto (Ex 22,21; Dt 10,19)”[[25]](#footnote-25).

Esto debe invitarnos a subvertir los ideales naturalizados que nos hacen creer que los seres humanos estamos configurados por una serie de patrones. Porque la vida es más compleja y amplia de lo ya establecido. La vida es mayor de lo que el nacionalismo nos ha obligado a aceptar e incluso defender.

Sin embargo, luego del exilio en Babilonia, el proyecto sacerdotal de reconstrucción identitaria y configuración de la nacionalidad fue tan segregacionista, que el *gēr* deuteronómico comenzó a ser reemplazado por el *zûr* levítico[[26]](#footnote-26): el extraño que es también intruso. Esto redimensionó el peso significativo del *gôy* o *gôyiim* y también su uso, difundiéndose la conciencia de que hay un país propio y otros países que son pueblos extraños, ajenos, distintos y paganos.

Aún con la imposición de estos fuertes ideales de homogeneización cultural, surgieron una serie de producciones literarias que protestaron contra este proyecto, como el famoso libro de Rut cuya narrativa quiere recordarle a Israel que la distancia que existe en la oposición de lo *nacional y extranjero* es imposible de ser definida, entre otras cosas porque un judío pudo tomar por esposa a una moabita, sin trágicas consecuencias. En Rut, más bien “*la extranjera* es presentada como salvadora y como *la próxima*”[[27]](#footnote-27). O también el punzante relato de Jonás, donde se manifiesta una especie de burla a ese proyecto identitario nacionalista judío que pretendió monopolizar la voluntad divina sólo a favor del *pueblo escogido*.

No obstante, la fuerza del sacerdocio, sobre todo sadoquita, y su proyecto teocrático nacionalista[[28]](#footnote-28), además de la gran influencia de la cultura helénica producto de la dominación griega, devino en que el término *gēr* entrara en desuso, para dar paso a la expresión *nokerî*[[29]](#footnote-29), que identifica al *extranjero* como a alguien quien es ajeno o extraño y que sólo está de paso. Entonces, para residir en medio de los israelitas había que dejar de ser *extranjero* y convertirse en judío. Parece ser que esto influyó en el uso del término griego *prosélytos[[30]](#footnote-30)* como principal traducción de los varios términos hebreos que se refieren al *extranjero*, en la LXX.

1. **El mensaje del Reino de Dios y un nuevo giro en la concepción de la relación *nacional-extranjero***

En este marco imaginativo, llegó al mundo uno a quien el texto bíblico ha presentado como el más extraño, forastero, migrante y *extranjero*: Jesús. Para la fe cristiana es hijo de la migración de lo divino a lo humano. Para el evangelista Lucas, su nacimiento se dio en una experiencia de desplazamiento desde Galilea a Judea (Lc 2,1-7). Para Mateo, siendo muy pequeño tuvo que vivir el drama de los refugiados en Egipto (Mt 2,13-19). El evangelio de Juan dice que vino a lo suyo, pero no lo recibieron (Jn 1,11), por eso se entregó al mundo (Jn 3,16), para salvarlo de sus muchas crisis, entre ellas, de su maligna división, diferenciación y discriminación, y para librarlo de ese imaginario que ha establecido fronteras delimitantes y jerárquicas entre humanos.

La tarea de Jesús fue combatir contra esa extraña forma de ver el mundo que el proyecto sacerdotal judío, la ideología helénica de la *pólis*[[31]](#footnote-31) y la política romana habían establecido. Sin titubeo se aproximaba al/a la samaritano/a. Exaltó la fe de un centurión romano en detrimento de la fe judía exclusivista. Entró a la Decápolis romana. Sanó a la hija de la sirofenicia, aún al margen de los reparos que tenía por saberse judío. Y lo más encomiable, le dejó a sus discípulos la gran esperanza de un Reino que derribe la idea de que hay alguien mayor y otro menor.

El apóstol Pablo vio posible la inauguración de este reino mesiánico en una comunidad llamada iglesia donde no había “judío ni griego” (Gl 3,28). Esta afirmación es tan extravagante porque no sólo considera que la iglesia es el ámbito para romper el dualismo binario *nacional-extranjero* a través de la reconciliación del judío con el griego. Pablo cree que para llegar a experimentar el tiempo mesiánico anunciado por Jesús, hay que anular las categorías que nos hacen pensar que existe lo judío y lo griego, o sea, lo *nacional* y lo *extranjero*.

Penosamente, los vestigios de ese ideal cada día son menos distinguibles en nuestras eclesialidades.

Entonces, es necesario tener el cuidado de concluir rápidamente que cuando la Biblia habla del *extranjero* está refiriéndose al extraño no nacido en nuestra tierra. Por tanto, la teología sobre la migración no puede quedar restringida a sólo afirmar que la Biblia está a favor del *extranjero*. Creo que hay algo más que eso. En el texto bíblico se manifiesta una demanda a nuestra forma de concebir la realidad para que dejemos de pensar que las relaciones humanas se resumen en que hay *nacionales y extranjeros*. Las narrativas cosmogónicas del Génesis plantean que el proyecto inicial del Dios creador fue que todos vivamos en la armonía de un paraíso equilibrado en relaciones no diferenciadoras. La profecía del Apocalipsis dice que el proyecto final es que algún día nos unamos en una sola creación, ciudad, nación y vida, evidenciado en la ciudad del capítulo 21,9-27.

En el mensaje liberador del Reino podemos notar que, debido al absurdo proyecto humano que ha establecido diferencias que nos han hecho llamar *extranjero* al que no tiene las mismas costumbres nuestras porque no nació en el mismo territorio, Dios avaló una opción de atención a favor del *extranjero*. Esto porque la Biblia da cuenta que quien se sabe *nacional* pretende apropiarse de lo que ha entendido como privativo, usando incluso el poder y la violencia para delimitar las fronteras entre lo que es suyo y lo que considera extraño. Subalternizando así al *extranjero*, a quien es imperante reivindicarlo.

1. **A manera de conclusión**

Considero que en la revelación bíblica no sólo existe el mandato de dar un pan al *extranjero* que no tiene qué comer. La Biblia va evidenciando cómo el ser humano, en su afán de ejercer dominio, ha ido asimilando como natural ese prejuicio de ver al *otro* como *extranjero*. Entonces lo más urgente es darnos cuenta que esto no es más que un prejuicio, para procurar extirparlo de nuestras conciencias.

Nos queda desafiarnos a superar la idea de que la humanidad naturalmente tiene que estar separada. Es preciso entender que ayer, hoy y mañana mucha gente se movilizará porque así hemos sido siempre, y que esto no debe hacernos creer que alguien, por venir de un lugar lejano, es extraño y merecedor de nuestra mirada diferenciadora.

Actualmente hemos ido sumando a esta concepción binaria entre *nacional-extranjero* otro prejuicio aún más peligroso: el mito de que existen razas y que algunas son superiores y otras inferiores. Así, nuestra mirada al *extranjero* se ha vuelto aún más arbitraria y acomplejada. Sino pensemos en esto, cuando alguien viene de un país en convulsión, y llega sucio, cansado, hablando diferente, sin dinero y con costumbres no convencionales, es objeto de nuestro rechazo, o tal vez de nuestra compasión; pero cuando viene de Nueva York, y es blanco, alto y porta dinero, es digno de nuestro respeto porque seguramente ha venido para ayudarnos, o para invertir, o simplemente porque *no se ve* peligroso, ni malo. “Migración es un cosa de pobres, los ricos hacen expediciones, viajes, traslados de trabajo, vacaciones”[[32]](#footnote-32).

El mensaje del Reino de Dios de Jesucristo nos confronta con la idea de que es posible una reconciliación que derribe falsas aserciones tan imponentes que alimentan nuestra aversión por otros, como el *extranjero*. Porque esa forma de ver nuestra vida nos ha llevado a binarismos y polarizaciones que nos hacen pensar que el *nacional* es digno y que el migrante *extranjero* es intruso, por tanto indigno. Aunque parezca imposible dejar de saberse peruano, colombiano, ecuatoriano, venezolano; el desafío es que miremos la vida más allá de estas fronteras.

Antes de decir –¡no es xenofobia son matemáticas!, los miles de venezolanos que han ingresado nos quitarán los puestos de trabajo a los ecuatorianos, peruanos, colombianos, brasileños–; debemos darnos cuenta que cuando creemos que las relaciones y la vida social en medio de la movilidad humana pueden ser medidas de manera matemática, lamentablemente hemos caído en la sombra maligna de la xenofobia. Porque de partida la matemática económica nos dirá que no hay nación en el mundo que haya colapsado o caído por recibir migrantes, por el contrario, tristemente se han hecho más poderosas. Pero, así son los prejuicios y mientras existan, aún existirán los *extranjeros*.

**Bibliografía final**

Andiñach, P., *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*, Navarra 2012.

Artus, O., *El Pentateuco, historia y teología CB 156*, Navarra 2012.

Bauman, Z., *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, México DF 2013.

Comaroff, J. – Comaroff, J. L., *Etnicidad S.A*., Buenos Aires 2011.

Dias Marianno, L., “La ley y los ‘fuera-de-la-ley’. Los encuentros y desencuentros en la ley y los migrantes en el antiguo Israel”. *RIBLA 63 Por un mundo sin muros: Biblia y migración*, (2009/2), 45-53.

Gallazzi, S., “La sociedad perfecta según los sadoquitas: el libro de Números”. *RIBLA 23 Pentateuco* (1996), 153-167.

Gallazzi, S., “Mi padre era un arameo migrante”. *RIBLA 63 Por un mundo sin muros: Biblia y migración* (2009/2), 20-31.

García López, F., *Deuteronomio texto y comentario, el mensaje del Antiguo Testamento – 5*, La Casa de la Biblia, Navarra 1992.

Gil Arbiol, C., “La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo”, en C. BERNABÉ – C. GIL ARBIOL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo: Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo,* Navarra 2008, 283-305.

Gottwald, N., *The tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E*., Nueva York 1979.

Gottwald, N., “Origen del pueblo de Israel”. *Theologica Xaveriana Nº 99* (abril-junio 1991), 185-198.

* Gramsci, A., *Política y Sociedad*, Barcelona 1977.

Ingold, T., “Contra el espacio: lugar, movimiento, conocimiento”. *Mundos Plurales 2/2*, (noviembre 2005), 9-26.

Jenni, E. – Westermann, C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento Tomo II*, Madrid 1985.

Kessler, R., *Historia social del Antiguo Israel*, Salamanca 2013.

Mena, M., “Raíces afro-asiáticas en el mundo bíblico. Desafíos para la exégesis y hermenéutica latinoamericanas”, *RIBLA 54 Raíces afro-asiáticas en la Biblia* (2006/2), 17-33.

Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid 2003.

Schmidt, W., *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca 1983.

Sicre, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Navarra 2000.

Sicre, J. L., *Introducción al profetismo bíblico*, Navarra 2011.

Strong, J., *Concordancia Bíblica Electrónica*. <https://bibliaparalela.com/hebrew/8453.htm> [consulta: 15/08/2020].

Wallerstein, I., *El moderno Sistema Mundial II: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*, México 1984.

Wenin, A. 1995. “Israel, extranjero y emigrante: el tema de la inmigración en la Biblia”, <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol35/140/140_wenin.pdf> [consulta: 12/08/2020].

Zenger, E. *et al*, *Introduçâo ao Antigo Testamento*, Sao Paulo 2003.

Abiud Fonseca Ariza

Seminario Sudamericano Semisud

[afonseca@semisud.edu.ec](mailto:afonseca@semisud.edu.ec)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4249-5799>

Peruano, radicado en Ecuador

Profesor de Teología y Antiguo Testamento en Semisud

Pastor ordenado por la Iglesia de Dios, en funciones en la iglesia Capilla del Valle

Director del departamento de Capellanía de Semisud

Estudios:

* Tecnólogo médico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.
* Teólogo pastoral de Semisud, Ecuador.
* Licenciado en Ciencias Religiosas de la Universidad Cristiana Latinoamericana, Ecuador.
* Posgrado de Teología en Escolari in Sagrada Escritura de Semisud, Ecuador.
* Maestría en Antropología en la Universidad Flacso, Ecuador.

1. Gramsci, *Política*, 197. [↑](#footnote-ref-1)
2. Para Immanuel Wallerstein las relaciones comerciales colonizadoras desplegadas desde Occidente incidieron en la delimitación, no sólo de la idea de naciones y territorios; sino también de un Sistema Mundo demarcado por la oposición Centro-Periferia y por el reparto de las tierras colonizadas por parte de las naciones europeas. Wallerstein, *El moderno Sistema*. [↑](#footnote-ref-2)
3. Kessler, *Historia social*, 71. [↑](#footnote-ref-3)
4. Schmidt, *Introducción*, 26. [↑](#footnote-ref-4)
5. Gottwald, “Origen”, 187. [↑](#footnote-ref-5)
6. Desde la perspectiva de Tim Ingold, el término caminante se configura de manera distinta a la de migrante, mientras que el segundo sale de un lugar para llegar a otro, “el caminante está continuamente en movimiento. Más estrictamente él *es* su movimiento […] el caminante es inmediato al mundo como una línea de viaje […] en un proceso continuo de crecimiento y desarrollo, o de autorenovación. A medida que avanza, sin embargo, el caminante tiene que sostenerse a sí mismo tanto perceptual como materialmente, mediante un compromiso activo con la tierra que se despliega ante su paso [...] De hecho, el caminante no tiene un destino final; donde sea que esté, y tan larga como sea su vida, hay otro lugar al que puede ir”. Ingold, “Contra el espacio”, 16. [↑](#footnote-ref-6)
7. Se usaba para identificar a los forasteros o peregrinos. Según Lilia Dias Marianno, en el texto del Antiguo Testamento cuando hay las leyes positivas para extranjero, éstas están dirigidas hacia los *gēriim*, las leyes imperialistas recaen sobre los *gôyiim* y las leyes negativas usualmente son para las *nokerîot*. Dias Marianno, “La Ley”, 49. [↑](#footnote-ref-7)
8. Su uso era para definir a quien pertenece a un pueblo distinto. [↑](#footnote-ref-8)
9. Hacía referencia al extraño, en algunos casos tienen connotación de maldad como el uso del calificativo *mujer extraña*. Dias Marianno, “La Ley”, 47-50 cf. [↑](#footnote-ref-9)
10. Se entendía como advenedizo. [↑](#footnote-ref-10)
11. Tenía la connotación de que el extranjero era extraño e intruso (Lv 22,10) [↑](#footnote-ref-11)
12. Significaba hijo de otro pueblo. Significados tomados de: Strong, *Concordancia* y Jenni – Westermann, *Diccionario*, 97-100. [↑](#footnote-ref-12)
13. Menciono *muros* de manera intencionada, haciendo referencia a la política de tolerancia cero a la migración propuesta por el expresidente estadounidense Donald Trump, que pretendía la separación física de México con Estados Unidos, con la construcción de un muro que atraviese toda la frontera. [↑](#footnote-ref-13)
14. Mena, “Raíces afro-asiáticas”, 17-33. [↑](#footnote-ref-14)
15. La narrativa de Números 11 relata que Moisés, el personaje más conspicuo en la formación identitaria de Israel, tomó mujer cusita, es decir de una etnia norte-africana que algunos asocian con Etiopía. [↑](#footnote-ref-15)
16. Las narrativas sobre la relación entre David y Betsabé que dio lugar a la formación de la casa o dinastía davídica, comienzan por la ubicación étnica de Betsabé, como mujer de Urías hitita. [↑](#footnote-ref-16)
17. El consenso actual de estudiosos del Antiguo Testamento considera que la historiografía bíblica de Israel tiene como documentación principal a una serie de relatos compilados en una “colección [que] narra la historia de Israel desde la conquista de Canaán luego del tiempo en el desierto hasta el fin de la monarquía, la pérdida de la tierra y el templo, y las deportaciones al exilio con las que concluye 2 Reyes. A esta sucesión de libros conectados por la línea histórica se los conoce como la obra histórica deuteronomista”. Andiñach, 161. [↑](#footnote-ref-17)
18. Baumann, *La cultura*, Comaroff J. – Comaroff J. L., *Etnicidad*, Ricoeur, *La memoria*. [↑](#footnote-ref-18)
19. Según José Luis Sicre las narrativas complejas de Jueces evidencian que después de las reformas de Josías, el Deuteronomista tuvo que incluir estos relatos en su obra histórica, para acreditar el yavismo que se practicaba en el Norte, porque favorecía al proyecto de identidad nacional. Sicre, *Introducción al Antiguo*, 142-144. [↑](#footnote-ref-19)
20. Corriente religioso-política que se fue configurando durante el periodo monárquico, sobre todo en las reformas yavistas de Ezequías y Josías. Consideró a Yavé como divinidad preponderante y luego única en Israel. Gottwald, *Las tribus*. [↑](#footnote-ref-20)
21. Sicre, *Introducción al profetismo*, 399-409 cf. [↑](#footnote-ref-21)
22. En este comentario sigo la línea propuesta por la lectura sociológica del Antiguo Testamento de Norman Gottwald quien fundamenta su historia de los orígenes de Israel en la lucha entre las ciudades-estado cananeas y los campesinos. Gottwald, *Las tribus*. Además concuerdo con exégetas actuales quienes observan que la Obra histórica deuteronomista, específicamente los libros de Samuel y Reyes, pudo haber sido escrita por sacerdotes afines al yavismo de Jerusalén, pero que siempre mostraron su desdén a las políticas monárquicas, principalmente cuando se desviaban del yavismo que, por las narrativas descritas, se desarrollaba más en el campo. Zenger et al, 198-210 cf. [↑](#footnote-ref-22)
23. Que comprende los capítulos del 12 al 26 del libro de Deuteronomio. Artus, 46 y García López, 63-64 cf. [↑](#footnote-ref-23)
24. Dias Marianno, “La Ley”, 48. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Ib*., 48. [↑](#footnote-ref-25)
26. Jenni – Westermann, Diccionario, 97. [↑](#footnote-ref-26)
27. Zenger et al, 193. [↑](#footnote-ref-27)
28. Gallazzi, 153-167, cf. [↑](#footnote-ref-28)
29. Wenin, “Israel”, 8. [↑](#footnote-ref-29)
30. Significa advenedizo, asociado con *gēr* pero con una carga religioso-política más demarcada. [↑](#footnote-ref-30)
31. Según Carlos Gil Arbiol (2008), un fundamento para la propuesta paulina de *ekklesía* fue el distanciamiento con el proyecto de la *polis* en las sociedades greco-romanas, desde lo que él había entendido como mensaje de Reino de Cristo Jesús. Gil Arbiol, “La dimensión”. [↑](#footnote-ref-31)
32. Gallazi, “Mi padre”, 20. [↑](#footnote-ref-32)