

UC Berkeley

Charlene Conrad Liebaw Library Prize for Undergraduate Research

Title

La conciencia evangelizadora del Movimiento Santuario en el caso del East Bay Sanctuary Covenant (1971-1985)

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/4qf2k15d>

Author

Mineiro, Amelia

Publication Date

2019-04-01

Undergraduate

UNIVERSITY OF CALIFORNIA AT BERKELEY



**La concientización evangelizadora
y la conversión a la solidaridad en el Movimiento Santuario:
El caso del East Bay Sanctuary Covenant (1971-1985)**

A Thesis Submitted to
the Faculty of the Department of Spanish and Portuguese
in Fulfillment of the Requirements for the Honors Program for a
Bachelors of Arts in Spanish Language and Literature

by

Amelia Christina Mineiro

Professor Estelle Tarica

May 2019

Contenidos

Introducción	Las dos etapas de Santuario	1
Capítulo 1	El desarrollo de Santuario en el Área de la Bahía (1971-1982)	7
	La primera etapa: Santuario para objetores de conciencia	7
	La segunda etapa: Santuario para centroamericanos	9
	La centralidad de las historias	12
	Las bases teológicas de Santuario	15
Capítulo 2	La evangelización concientizadora y la conversión a la solidaridad	17
	La influencia de la iglesia latinoamericana	17
	Los principios esenciales del EBSC	22
	La Teología de la Liberación en el <i>Exodus</i>	26
	El modelo de Romero	29
Capítulo 3	La práctica transnacional de Santuario en Honduras	35
	La expansión estratégica de Santuario	35
	Los motivos de dos participantes	40
	La delegación de defensa	42
Conclusión	Un modelo de solidaridad para la próxima generación	47
Bibliografía		52

Introducción: Las dos etapas de Santuario

El Santuario, antes un concepto relacionado a espacios religiosos, ahora se vincula a la tensión política acerca de inmigrantes y refugiados.¹ Sus raíces se remontan a tradiciones antiguas de ofrecer asilo y refugio a los vulnerables.² El concepto de Santuario surgió en Berkeley en el año 1971 para objetores de conciencia de la guerra en Vietnam, y resurgió para los refugiados centroamericanos en 1982. Este proyecto examina los motivos y las reflexiones de los líderes del Movimiento Santuario estadounidense en las iglesias del Área de la Bahía de San Francisco entre 1971 y 1985, con un enfoque en la transición entre etapas en 1982. En el otoño de 2017, me embarqué en este proyecto para aprender del ejemplo del Movimiento Santuario. Hago trabajo profesional y voluntariado con refugiados centroamericanos en el sistema educativo. Como los líderes del Movimiento Santuario, mi fe me motiva en mi trabajo. Quise analizar estos cristianos estadounidenses de mi comunidad para reflexionar en mi propia práctica y conformarla para fortalecer mi solidaridad. Pregunté: ¿Cómo plantearon su práctica de Santuario? ¿Cómo motiva su fe su práctica de Santuario? ¿Cómo se posicionaron como estadounidenses y como religiosos? ¿Quiénes han tenido la agencia en el movimiento — los refugiados o solo los estadounidenses? ¿Cómo inspiran los cristianos latinoamericanos a los estadounidenses? ¿Qué está en juego en este movimiento?

La historiografía del Santuario oscila entre amplitud geográfica y profundidad conceptual. En los años 80 y 90, los historiadores abordaron las motivaciones religiosas y cívicas

¹Escribo “Santuario” en mayúsculas para enfatizar que se refiere a la práctica y la conceptualización del movimiento, y no un espacio físico, como un templo o un refugio.

² Philip Marfleet argumenta que el enfoque del Movimiento Santuario contemporáneo se basó en precedentes históricos en Europa y América del Norte, y en la Teología de la Liberación con su impacto en América Latina en la década de 1970. “Understanding ‘Sanctuary’: Faith and Traditions of Asylum” (*Journal of Refugee Studies*. vol. 24, no. 3, September 2011), pp 440–455.

para protestar en los Estados Unidos contra la respuesta del gobierno a la crisis de los refugiados centroamericanos.³ Aunque los primeros historiadores del Movimiento Santuario solían ser los activistas mismos, los antropólogos posteriores realizaron una compleja investigación etnográfica en los años 90 al participar en las comunidades del Santuario. En la transición a la década de 2000, la historiografía cambió a un paradigma más transnacional.⁴ Al igual que en muchas discusiones históricas, los historiadores del Movimiento Santuario han tratado de equilibrar la amplitud del alcance geográfico con el análisis teológico, algunos con más éxito que otros. Un elemento transnacional es la influencia de la iglesia latinoamericana, y específicamente la Teología de la Liberación.⁵ Sin embargo, el cambio paradigmático al transnacionalismo presenta el peligro de pasar por alto las identidades y motivaciones religiosas del Movimiento Santuario.⁶ Además, los historiadores han tendido a enfocarse en las "líneas de frente" con Arizona como un sitio de investigación⁷, mientras que pocos han dedicado tanta atención al

³ *Sanctuary: A Resource Guide for Understanding and Participating in the Central American Refugees' Struggle* (San Francisco: Harper & Row Publishers, 1985), una compilación diversa de académicos, refugiados y trabajadores del Santuario, afirma ser el primer libro completo sobre el Movimiento Santuario

⁴ Matthew Frye-Jacobson diagnostica una necesidad historiográfica de reemplazar el marco nacional por uno que es transnacional al restaurar la emigración a la inmigración, emplear un paradigma continental y reconocer el impacto de las corporaciones. Argumenta que el campo intrínsecamente "transnacional" de los estudios de inmigración, sin embargo, se ha orientado alrededor del estado-nación, reforzando así el mito del excepcionalismo estadounidense y ocultando la historia nacional de opresión. "More 'Trans-,' Less 'National'" (*Journal of American Ethnic History*, Vol. 25, No. 4, Summer 2006).

⁵ La antropóloga Hilary Cunningham demuestra cómo el marco de la justicia social se adapta a la retórica liberacionista latinoamericana, especialmente en los derechos colectivos. Ella defiende la importancia del discurso religioso del Santuario que facilita la solidaridad transnacional a través de las divisiones de clase, raza, etnia y género. *God and Caesar at the Rio Grande: Sanctuary and the Politics of Religion* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

⁶ María Cristina García intervino significativamente en la historia transnacional del hemisferio occidental al argumentar que la crisis de los refugiados en América Central y la defensa en respuesta conformaron las políticas de inmigración en América del Norte. Aunque ciertamente es expansivo, carece de un análisis profundo de fuentes primarias, específicamente en su discusión de las organizaciones no gubernamentales y los conceptos religioso-políticos del movimiento. *Seeking Refuge: Central American Migration to Mexico, the United States, and Canada* (Berkeley: University of California Press, 2006)

⁷ La reportera investigadora Ann Crittenden examina la oposición del gobierno de los Estados Unidos al movimiento, centrándose específicamente en Arizona y la campaña personal del activista Quaker Sanctuary Jim Corbett. *Sanctuary: A Story of American Conscience and Law in Collision* (New York: Weidenfeld & Nicolson, 1988). Como Cunningham, Miriam David también se enfoca en las comunidades de la frontera de Arizona y

movimiento emergente en el Área de la Bahía de San Francisco.⁸

Este proyecto contribuye a la historiografía actual a través de enfocar en los motivos de los fundadores del East Bay Sanctuary Covenant (EBSC).⁹ El EBSC se formó en febrero 1982 cuando cinco congregaciones de la East Bay unieron en una alianza (“covenant”)¹⁰ para proveer Santuario a los solicitantes de asilo de centroamérica.¹¹ Hoy en día, el EBSC es una organización sin fines de lucro que se dedica a ofrecer servicios de refugio, solidaridad, apoyo, organización comunitaria, defensa y servicios legales a quienes escapan de la guerra, el terror, la persecución política, la intolerancia, la explotación y otras expresiones de violencia. Ha crecido para representar a personas de todo el mundo. EBSC está dirigido por un personal pequeño pero dedicado, con el apoyo del consejo de administración y las organizaciones miembros, y el apoyo financiero de varias fundaciones y donantes individuales. Además, dependen en gran medida de sus voluntarios.¹² Su oficina se ubica en el sótano de Trinity Methodist Church, al otro lado del campus de la Universidad de California en Bancroft Way.¹³

México. *Convictions of the Heart: Jim Corbett and the Sanctuary Movement* (Tucson: University of Arizona Press, 1988).

⁸ Susan Bibler Coutin examina efectivamente las comunidades Santuario en Tucson, Arizona y Berkeley, California. *The Culture of Protest: Religious Activism and the U.S. Sanctuary Movement* (Boulder: Westview Press, 1993). La hermana Duignan de EBSC me recomendó el libro de Ignatius Bau, *This Ground is Holy: Church Sanctuary and Central American Refugees* (New York: Paulist Press, 1985). Bau aborda la respuesta de la ULC en Berkeley y la formación del EBSC. Sin embargo, no se enfoca en conceptualizar el movimiento, sino lo contextualiza: examina la tradición histórica religiosa del Santuario, y ofrece reflexiones sobre su implicación para las iglesias, instituciones legales y estructuras sociales de los Estados Unidos.

⁹ Al principio, EBSC se llamó “East Bay Sanctuary Coalition” o “East Bay Sanctuary Coalition Churches.” Empezó a usar el nombre “East Bay Sanctuary Covenant Churches,” pero se cambió a “East Bay Sanctuary Covenant” en junio de 1985 para representar las iglesias, los templos, y todos los instituciones de fe en el Santuario. East Bay Sanctuary Coalition Newsletter, *The Exodus*, vol. 4 no. 6 [June 1985], Exodus Collection, Bancroft Pamphlet Folio, pf BV4466 .E96. Bancroft Library, Berkeley, CA.

¹⁰ Aunque la palabra “covenant” también se puede traducir a “cláusula,” “pacto,” o “compromiso,” prefiero “alianza” como un término bíblico, dado la fundación religiosa del EBSC.

¹¹ La mayoría de los refugiados en los años ochenta eran primero de El Salvador, y segundo de Guatemala.

¹² Ve la pagina de web eastbaysanctuary.org para información sobre EBSC.

¹³ La oficina originalmente se ubicó en St. John’s en College Avenue. En 1985, se mudó a Trinity Methodist.

Este proyecto conceptualiza la expansión transnacional del Santuario como un ciclo de conciencia y solidaridad. Las comunidades religiosas del EBSC empezaron a proporcionar Santuario a los refugiados centroamericanos en 1982. En esta segunda etapa, el Santuario se creció a través del aumento de conciencia y la conversión a la solidaridad. Primero, los refugiados en el Área de la Bahía aumentaron la conciencia de las comunidades religiosas. Segundo, las comunidades religiosas se solidarizaron con los refugiados y formaron el EBSC. Tercero, el EBSC envió delegaciones transnacionales a campos de refugiados en Honduras en respuesta a las solicitudes de los refugiados en su área. Los participantes de las delegaciones se concientizan más y compartieron sus experiencias para convertir sus comunidades a la solidaridad.

Este tesis se divide en tres capítulos. El primer capítulo examina la transición entre dos etapas de Santuario: los esfuerzos para objetores de conciencia en 1971, y la formación del EBSC en 1982. El segundo capítulo argumenta dos elementos de la práctica de Santuario: que refleja la Teología de Liberación, como comunicado por el obispo peruano Gustavo Gutiérrez; y que presenta el arzobispo salvadoreño Óscar Romero como un modelo de la concientización y la conversión a la solidaridad. El tercer capítulo examina el ciclo de conciencia y solidaridad en el caso de las delegaciones que el EBSC envió a los campos de refugiados en Honduras.

Los fuentes principales vienen de los archivos de la Graduate Theological Union en Berkeley. Dos colecciones vienen de dos líderes del movimiento: la colección de Gustav Schultz y la colección del Sanctuary Oral History Project de Eileen Purcell. La tercera colección es del EBSC. Los documentos archivísticos incluyen folletos, cartas, recortes de periódicos, declaraciones públicas, papeleos administrativos, y escrituras teológicas. Estos fuentes narran las

voces de los líderes estadounidenses. Esta tesis se enfoca en cinco personas principales; cuatro dominan los archivos: el reverendo Gustav Schultz, el pastor de University Lutheran Chapel (ULC); los reverendos Robert (Bob) McKenzie y Marilyn Chilcote de St. John's Presbyterian Church (St. John's); y Purcell, una organizador con el Arquidiócesis de San Francisco. Chilcote era la primera directora del EBSC. Purcell hizo una serie de entrevistas en el año 1998. Fueron parte de una historia oral comprensiva del Movimiento Santuario que hubiera incluido los refugiados y los líderes religiosos y laicos.¹⁴ Uso sus entrevistas con Schultz, Chilcote y McKenzie, junto con sus propias reflexiones incluidas en el archivo. La quinta persona es la hermana franciscana Maureen Duignan. Aunque no incluido en el proyecto de Purcell, Chilcote recomienda que ella sea entrevistada. De alguna manera, he seguido con el proyecto de Purcell a través de entrevistar a Duignan el 3 de diciembre de 2018 en Trinity Methodist Church. Ella empezó a trabajar con EBSC en 1984, y ha sido el director ejecutivo desde 2004.

En esta tesis, le falta una perspectiva fundamental a la historia de Santuario: las voces de los refugiados. Los archivos casi no incluyen nada desde su perspectiva. Sin embargo, decidí no entrevistar a refugiados para este proyecto. En septiembre de 2018, aprendí que el EBSC empezaría pronto un proyecto de historia oral con el apoyo de California Humanities, una organización sin fines de lucro y un socio del National Endowment for the Humanities. Su meta principal es crear documentación narrativa y facilitar eventos públicos para aumentar el diálogo y emprendimiento entre refugiados y solicitantes de asilo quienes viven en el Área de la Bahía y en la comunidad más amplia. Cuando empecé a colaborar con el equipo del proyecto, se volvió claro que no soy la mejor persona para documentar las historias de aquéllos quienes han huido la

¹⁴ El proyecto se suspendió cuando Purcell fue diagnosticado con una enfermedad grave (de la que más tarde se recuperó).

violencia y la persecución. Llegué a esta conclusión por varias razones. Dado que no tengo el entretenimiento antropológico para abordar las traumas personales de los sujetos, otros miembros del equipo son más capacitados para este rol. Sin embargo, mi contribución es valiosa por otras razones: mi tesis desarrolla una infraestructura histórica para entender los principios del EBSC y los motivos de sus fundadores. Además, mi registro de investigación y familiaridad con los archivos facilitan su incorporación en las presentaciones y exhibiciones.¹⁵ Esto dicho, es importante aclarar que, sin las voces de los refugiados, esta historia del Movimiento Santuario en el Área de la Bahía no es completa.

¹⁵ El EBSC hizo su primera presentación del proyecto en desarrollo el 23 de marzo de 2019 en la Berkeley Historical Society.

Capítulo Uno: El desarrollo de Santuario en el Área de la Bahía (1971-1982)

Las raíces del Santuario en el Área de la Bahía se origina en la conciencia, tanto individual como colectiva, y específicamente de la congregación. Durante los años 80, un grupo de pastores en el Área de la Bahía se reunieron cada martes para discutir lecturas de las Escrituras.¹⁶ Eran los fundadores de Santuario. Como recuerda Schultz, el grupo leccionario era consistente a través de los años mientras que la práctica del Santuario tomaba varias formas. Cuando se surgió en noviembre de 1971, Schultz pensó que el Santuario iba a ser un evento del fin de semana. Sin embargo, él explica que el Santuario no es un evento, sino un proceso.¹⁷ Este proceso de Santuario tuvo dos etapas: la primera, para objetores de conciencia; la segunda, para refugiados centroamericanos. En los años 80, el Santuario se surgió en una nueva etapa como un proceso transnacional de concientizarse a través de las historias de los refugiados centroamericanos, y solidarizarse con su causa.

La ULC lideró el esfuerzo. El 9 de noviembre de 1971, ofreció el Santuario para cualquiera persona reacia a participar en acción militar.¹⁸ Unas ocho congregaciones apoyaron a la ULC.¹⁹ El 10 de noviembre, el Berkeley City Council aprobó una resolución en apoyo del Santuario. Este esfuerzo respondió a las solicitudes de los marineros del U.S.S. Coral Sea, quienes intentaron de detener la salida de su portaaviones a Vietnam el 12 de noviembre. La

¹⁶ Bob McKenzie, interview by Eileen M. Purcell, January 21, 1998, transcript, p. 6, *Sanctuary Oral History Project*, Graduate Theological Union, Berkeley, CA.

¹⁷ Gustav Schultz, interview by Eileen M. Purcell, [November 25, 1997], transcript, p.93, *Sanctuary Oral History Project records*, GTU 2009-3-02. Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

¹⁸ Statement to the Press, "Berkeley Church Offers Sanctuary to Military Dissenters; Sanctuary Supported by Eight Bay Area Churches" [November 9, 1971], Box 1, Folder 9, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

¹⁹ Ibid.

ULC ofreció el Santuario para cumplir con su “religious heritage” y su “conscientious duty.”²⁰ Rechazó el requisito de participar en una guerra inmoral e ilegal, y aun no declarada, como la guerra en Vietnam.²¹ Los líderes religiosos se esforzaron para aumentar la conciencia colectiva de sus congregaciones. Como recuerda Schultz, la organización empezó con la participación de unas veintiocho congregaciones del Área de la Bahía en talleres para introducir el concepto histórico del Santuario.²²

Aunque Schultz y la ULC enfrentaron una reacción variada, en general la disposición receptiva estableció la base para el Santuario en el Área de la Bahía. Las cartas de oposición y de apoyo, escritas a Schultz en 1971, revelan la controversia de sus acciones. Sus oponentes criticaron la práctica de Santuario, diciendo que rompió con la tradición de la separación entre la iglesia y el estado,²³ y llamándolo un “plan in conspiracy with the communists-radicals.”²⁴ Otros los alabaron a los activistas: “It is encouraging to see the church involved in the world. Christ was!” escribió Harry y Elaine Akre a la ULC.²⁵ La hermana Diane Donoghue elogió a Schultz y su personal por su organización de Santuario en Berkeley.²⁶ Ella dijo que solo a través de las acciones así tendría la iglesia credibilidad en la comunidad más amplia. Donoghue refirió al

²⁰ Statement to the Press, “Berkeley Church Offers Sanctuary to Military Dissenters; Sanctuary Supported by Eight Bay Area Churches” [November 9, 1971], Box 1, Folder 9, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

²¹ Ibid.

²² Gustav Schultz, interview by Eileen M. Purcell, [November 25, 1997], transcript, p.82, Sanctuary Oral History Project records, GTU 2009-3-02. Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

²³ Letter, from unknown to Gustav Schultz [November 10, 1971], Box 1, Folder 2, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

²⁴ Letter, from George D. Spoor of Yuba City, CA. to Gustav Schultz [1971], Box 1, Folder 2, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

²⁵ Letter, from Harry and Elaine Akre of Sonoma, CA to Gustav Schultz [November 23, 1971], Box 1, Folder 2, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

²⁶ Letter, from Diane Donoghue to Gustav Schultz [November 15, 1971], Box 1, Folder 2, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA. La carta está dirigido a “Gus,” indicando un nivel de familiaridad.

precio de sus acciones y ofreció oración para que los superiores de Schultz reconocieran que “this kind of radicalization continues to be the root-Christianity of the Gospel message.”²⁷ Como ella implicó, Schultz también enfrentó la vacilación de la Lutheran Church Missouri Synod. En la ULC, Schultz buscó y obtuvo un voto de 80 por ciento para aprobar las acciones de Santuario. Según Schultz, el Área de la Bahía era más receptiva que otras áreas del país en los años 70, como se ve evidentemente en el apoyo municipal de Santuario por la ciudad de Berkeley. El factor clave era la disposición de los trabajadores de Santuario a tomar riesgos, algo que considera como apropiado para la tradición cristiana y la tradición judía.²⁸

La segunda etapa: Santuario para centroamericanos

La guerra de Vietnam constituye la primera etapa de Santuario. La segunda etapa surgió en los años 80 en respuesta a la crisis de refugiados centroamericanos. En enero de 1982, el grupo leccionario empezó a discutir la situación de los refugiados centroamericanos en el área, incluso en sus propias congregaciones. El mayor desplazamiento humano de los tiempos modernos en el hemisferio occidental se produjo entre 1980 y 1983 cuando más de medio millón de centroamericanos cruzaron la frontera sur de los Estados Unidos, huyendo de la represión violenta y las guerras civiles.²⁹ Esta ola de migración incluyó 400,000-500,000 salvadoreños, que representaron casi una décima parte de su nación.³⁰ Según el documento “Informe sobre la

²⁷ Diane Donoghue to Gustav Schultz [November 15, 1971], Box 1, Folder 2, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA. La carta está dirigida a “Gus,” indicando un nivel de familiaridad.

²⁸ Gustav Schultz, interview by Eileen M. Purcell, [November 25, 1997], transcript, p.96, Sanctuary Oral History Project records, GTU 2009-3-02. Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA. Aunque las primeras congregaciones de EBSC eran cristianas, muy pronto se incluyeron comunidades de otras creencias y religiones, incluso judíos.

²⁹ Crittenden, *Sanctuary*, xvi.

³⁰ *Ibid.*

situación de los derechos humanos en El Salvador,” publicado en 1984 por el Socorro Jurídico Cristiano "Arzobispo Oscar Romero" en San Salvador, el mayor problema que enfrentan los salvadoreños es el de obtener el status de “refugiados”:

Hay que tomar en cuenta que la mayoría de estos compatriotas son personas de escasos recursos económicos, con ninguna o muy poca especialización lo que les impide conseguir trabajo. El status de “refugiado” al menos les daría mayores oportunidades de empleo, y poder así asegurarse una mínima y digna sobrevivencia.³¹

Conforme a la agenda política de la Guerra Fría, los Estados Unidos esforzaron contener la propagación del comunismo que empezó en Cuba en los años 50. Concedieron el asilo a los refugiados quienes huían de naciones controladas por comunistas. Sin embargo, la respuesta a los refugiados centroamericanos era diferente. En los años 80, la administración de Ronald Reagan apoyó a los gobiernos militares de derecha en Guatemala y El Salvador para combatir la inestabilidad política y proteger la hegemonía geopolítica estadounidense, vinculado con intereses económicos, de la influencia comunista.³² Para mantener la narrativa que sustenta esta política, la administración caracterizó a los recién llegados como migrantes económicos, como indica esta cita, e ignoró la validez de los informes de violaciones de derechos humanos.³³ El artículo IA (2) de la Convención de las Naciones Unidas de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados define a un refugiado como una persona con un “temor fundado de persecución por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un grupo social particular u opinión política,” lo que hace que esta persona esté fuera de su país y no esté dispuesta a regresar debido a este temor.³⁴

³¹ “Informe sobre la situación de los derechos humanos en El Salvador” [1984], p. 3, Bancroft Pamphlet Folio, pf JC599.S2 I55, Bancroft Library, Berkeley, CA.

³² Hilary Cunningham, “The Ethnography of Transnational Social Activism: Understanding the Global as Local Practice” (*American Ethnologist*, Vol. 26, No. 3, Aug., 1999), 586.

³³ Hilary Cunningham, *God and Caesar at the Rio Grande: Sanctuary and the Politics of Religion* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), 5.

³⁴ García, *Seeking Refuge*, 61.

Aunque los testimonios de miles de centroamericanos ciertamente transmitieron sus temores, lucharon por proporcionar evidencia de persecución o recibir una evaluación justa.³⁵ Como resultado, la aprobación de asilo para salvadoreños fue del 2.6 por ciento entre 1983 y 1986, y del 1.8 por ciento para los guatemaltecos.³⁶ En esta tesis, según la definición de la UN, refiero a los centroamericanos que huyeron de sus países de origen como “refugiados,” aunque el gobierno estadounidense no les caracterizaban así.

A pesar de que las políticas no les consideran refugiados, sus testimonios aumentaron la conciencia de esta situación en los Estados Unidos, y específicamente en las comunidades religiosas del Área de la Bahía. Enfrentando esta crisis humana, Schultz propuso la idea de Santuario al grupo leccionario.³⁷ Las congregaciones de Berkeley ya habían establecido relaciones con los refugiados. McKenzie y su congregación de St. John’s recibieron a Ingrid y Omar, quienes habían huído de El Salvador y cruzado la frontera estadounidense ilegalmente, como parte de su iglesia. La ULC patrocinó a Suzana Peoli, una argentina de dieciocho años quién había estado en la cárcel por tres años.³⁸ Estos refugiados les enseñaron y educaron sobre las situaciones en sus países de origen.³⁹ Así se estableció el escenario para la segunda etapa de Santuario para los refugiados centroamericanos, en términos de la conciencia sobre refugiados.⁴⁰ El clima de apoyo ya existió en St. John’s y ULC, y tres congregaciones más estaban a bordo.⁴¹

³⁵ García, *Seeking Refuge*, 61

³⁶ Cunningham, “The Ethnography of Transnational Social Activism,” note 4.

³⁷ Bob McKenzie, interview by Eileen M. Purcell, January 21, 1998, transcript, *Sanctuary Oral History Project*, Graduate Theological Union, Berkeley, CA.

³⁸ Ibid.

³⁹ Gustav Schultz, interview by Eileen M. Purcell, [November 25, 1997], transcript, p.113, Sanctuary Oral History Project records, GTU 2009-3-02. Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

⁴⁰ Eileen Purcell, in interview with Gustav Schultz, [November 25, 1997], transcript, Sanctuary Oral History Project records, GTU 2009-3-02. Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

⁴¹ Bob McKenzie, interview by Eileen M. Purcell, January 21, 1998, transcript, *Sanctuary Oral History Project*, Graduate Theological Union, Berkeley, CA.

La centralidad de las historias

Los activistas de Santuario buscaron aumentar la conciencia pública a través de las historias de los refugiados. Aunque este proyecto se enfoca en el Área de la Bahía, el Santuario era un movimiento nacional. Los esfuerzos de las iglesias en el Área de la Bahía eran parecidos al activismo de John Fife y su congregación de Southern Presbyterian Church en Tucson, Arizona, donde la historia del Santuario tradicionalmente se centra.⁴² En marzo de 1982, los activistas de Santuario implementaron la estrategia de una acción pública. Una carta del Tucson Eucumenical Council plantea la estrategia para el 24 de marzo: una iglesia en cada uno de los 15 áreas de la nación propondría el Santuario para uno o dos casos indocumentados, seleccionados con cuidado para que sean “good bets” para el asilo político. Las iglesias tendrían que tener dinero de fianza preparado para los arrestados anticipados. Por lo tanto, una iglesia serviría como “public witness” para dramatizar la situación por desafiar a la “illegality and immorality” de las prácticas del Servicio de Inmigración y Naturalización (INS),⁴³ y para animar a las iglesias en el área a provenir Santuario de manera secreta—aquellos serían “low-key” Santuarios.⁴⁴ En el caso de Berkeley, la ULC sirvió como “public witness.” Los refugiados serían traídos dentro de la iglesia, alimentados y vestidos, dado supervisión constante y “plenty of publicity.” La acción tuvo dos propuestas: poner en la arena pública las cuestiones morales y legales en materia de

⁴² La historiografía ha enfocado más en el movimiento en Arizona que el Área de la Bahía. Para más información, ve Cunningham, *God and Caesar at the Rio Grande* y Miriam Davidson, *Convictions of the Heart: Jim Corbett and the Sanctuary Movement* (Tucson: University of Arizona Press, 1988).

⁴³ Refiero al Servicio de Inmigración y Naturalización como INS (en vez de SIN) porque es conocido mayoritariamente por su sigla en inglés.

⁴⁴ Memo from Tim Nonn, “TO CHURCHES, ORGANIZATIONS AND INDIVIDUALS INVOLVED IN THE SANCTUARY ACTION SCHEDULED FOR MARCH 24, 1982; FROM: THE TASK FORCE ON CENTRAL AMERICA,” Tucson Eucumenical Council [March 11, 1982], Box 1, Folder 15, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

asilo político para los centroamericanos, y ampliar la base de apoyo para los refugiados, tanto entre las iglesias como los individuos dispuestos a provenir los servicios básicos.

En el Área de la Bahía, la formación del EBSC a través de la declaración de Santuario revela la solidaridad de las congregaciones, enraizada en el Santuario de los 70s. En respuesta a la crisis de refugiados, la praxis de Santuario expandió en los 80s. El ULC definió el Santuario para los militares como "disponibilidad de refugio y sustento" en los años 70. El documento que acompaña la acción pública el 24 de marzo redefinió el Santuario. Este documento clave, titulado "Covenant of Sanctuary," fue escrito por Steve Knapp de St. John's y enviado a las otras congregaciones para ser aprobados. Profesó su entrada en alianza para proteger, apoyar, y abogar por los refugiados. En contraste, en 1971 la ULC enfatizó que no podría proteger a los objetores ni les avisaron tomar Santuario—solo lo les ofrecieron. Por otra parte, la acción pública el 24 de marzo comunicó públicamente la solidaridad de las congregaciones con los refugiados, y su compromiso a provenir sus necesidades. La práctica de Santuario variaba según la congregación y el contexto. A nivel local, sus manifestaciones incluyeron el patrocinio de los refugiados, la recaudación de fondos, la recolección de comida y ropa, y la búsqueda de alojamiento y trabajos para los refugiados.⁴⁵

El movimiento destacó las historias de refugiados en su comunidad para recalcar el trabajo de Santuario. Entre otras historias destacadas en "Sanctuary for Salvadorans," la de María demuestra la solidaridad de las iglesias.⁴⁶ Ella era una refugiada salvadoreña. El miedo la hizo huir de El Salvador y le impidió ir al hospital para dar a luz a su hijo. Cuando el niño murió

⁴⁵ East Bay Sanctuary Coalition Newsletter, *The Exodus*, vol. 1 no. 1 [August 1982], Box 1, Folder 24, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

⁴⁶ "Sanctuary for Salvadorans" (First Draft) [October 1, 1982], Box 1, Folder 12, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

después de nacer en un garaje, María huyó, pero más tarde trató de recuperar el cuerpo. Su historia fue transmitida en las noticias de la televisión local, lo que estimuló al INS a determinar su paradero, arrestarla y comenzar los procedimientos de deportación. Las iglesias de EBSC recaudaron el dinero para su fianza de la noche a la mañana. En otro ejemplo, provieron trabajo y alojamiento a Adam y Esther, una joven pareja salvadoreña con un bebé y su propia historia dramática.

La “Covenant of Sanctuary” era un llamado fuerte a su audiencia, las comunidades religiosas. Al principio, invoca el pathos cuando explica que el Área de la Bahía se ha vuelto un lugar de refugio incierto en los meses recientes para los huyentes del “vicious and devastating civil war” en El Salvador. Señala que los refugiados han elegido salir de sus países solo después de ser testigos de los homicidios de sus amigos y parientes cercanos. Luego, invoca el logos por explicar los derechos legales de los refugiados. El documento cita a la declaración de las Naciones Unidas que legitimizó los salvadoreños como refugiados de guerra, afirmando que el gobierno estadounidense debe recibirlos así por “every moral and legal standard.” Señala que la Convención de las Naciones Unidas de 1951 y los Acuerdos de Protocolo sobre los Refugiados de 1967—los dos firmados por los Estados Unidos—establecieron el derecho de los refugiados a no ser devueltos a sus países de origen. Sin embargo, culpa al gobierno estadounidense por ser reticente a cumplir con sus obligaciones bajo estos acuerdos. Consecuentemente, afirma que los refugiados están amenazados con la perspectiva de deportación a El Salvador, donde enfrentan la probabilidad de retaliación severa, incluso tal vez la muerte.

Las bases teológicas de Santuario

Cuando las congregaciones redirigieron sus esfuerzos a los refugiados centroamericanos, mantuvieron su retórica religiosa, y la adoptaron para reflejar la transnacionalidad de su práctica. Durante los años 70, el movimiento para objetores de conciencia había invocado el idea del Santuario como un lugar santo.⁴⁷ Apoyaron su posición con la base bíblica de las ciudades de refugio en el Antiguo Testamento.⁴⁸ Ganaron apoyo civil cuando Berkeley se declaró una ciudad de refugio el 10 de noviembre de 1971. En la segunda etapa de los años 80, el proceso de Santuario expandió transnacionalmente. El documento “Covenant of Sanctuary” marca el momento oficial de transición entre las etapas. Su importancia es evidente en el hecho que aparece varias veces a través del archivo de Schultz y lo del EBSC. Las comunidades caracterizaron el Santuario como un acto de “Christian discipleship” y oraron por la guía de Dios. Apuntan a casos históricos recientes cuando el pueblo de Dios ha sido llamado a atestiguar a su fe en proveer el Santuario: la huida al norte de esclavos africanos y la huida judía de Alemania nazi. Es importante considerar las implicaciones de estos dos ejemplos. En los dos casos, las comunidades cristianas acompañaron a los huyentes en su viaje, proveyéndoles apoyo y protección. En contraste con el concepto de una ciudad de refugio, estos casos se conectan explícitamente a la inmigración. Además, eran los cristianos quienes abogaron por los derechos humanos de los huyentes. La convicción que la esclavitud viola a los principios cristianos motivó

⁴⁷ Gustav cita el libro de Ignatius Bau (*This Ground is Holy: Church, Sanctuary and Central American Refugees*, Paulist Press, NY, 1985) para más información sobre las raíces históricas de Santuario en su entrevista por Eileen M. Purcell, [November 25, 1997], transcript, p.113, Sanctuary Oral History Project records, GTU 2009-3-02. Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA. Marfleet (2011) rastrea la autoridad eclesiástica y civil en el contexto de los institutos históricos del Santuario y del asilo. Señala que el apoyo civil para el Santuario ecclesiastical, que se encuentran en las tradiciones greco-romanas hasta las leyes medievales, terminó en el siglo dieciocho. Sin embargo, la idea siguió, como se ve en el movimiento de Underground Railroad.

⁴⁸ Letter, from unknown to Gustav Schultz [December 12, 1971], Box 1, Folder 2, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

el Underground Railroad, un red de personas y lugares que asistieron a los esclavos para escaparse. Las iglesias jugaron un papel importante, y los Quakers y miembros de denominaciones protestantes reformadas eran particularmente activo.⁴⁹ Los cristianos también desempeñaron un rol importante durante el Holocausto judío. Estos casos históricos modelan la respuesta fiel al crisis de los refugiados centroamericanos: expandir el Santuario al nivel transnacional, desafiando las barreras geográficas y étnicas. Los capítulos siguientes exploran la transnacionalidad del Santuario, tanto en su conceptualización como su praxis.

⁴⁹ Marfleet, "Understanding 'Sanctuary,'" 450.

Capítulo Dos: La evangelización concientizadora y la conversión a la solidaridad

En la oficina de EBSC, ubicado en el sótano de Trinity Methodist Church en Berkeley, domina el espacio un mural de Óscar Romero, el arzobispo salvadoreño asesinado el 24 de marzo de 1980 por un escuadrón de la muerte derechista. Dispersados en las paredes, hay papeles simples que lee: “San Óscar Romero, Presente.” El Vaticano recién declaró la santidad de Romero con su canonización por el Papa Francisco el 14 de octubre de 2018. La audiencia de más de 70,000 en esta ceremonia evidencia el impacto mundial de Romero. Específicamente, este proyecto investiga como su legado influyó al movimiento de Santuario. Las congregaciones estadounidenses eligieron el segundo aniversario de su muerte para declarar Santuario en 1982. Mientras que los documentos archivísticos le honran a Romero, también reflejan la Teología de la Liberación que surgió en las comunidades de base de la iglesia latinoamericana en los años 60 y 70. Este capítulo examina la relación entre la Teología de la Liberación y el legado de Romero en la conceptualización de la práctica de Santuario. Para el EBSC, la vida de Romero modela una solidaridad enraizada en la fraternidad transnacional, establecida a través de una evangelización concientizadora y una conversión al lado de los oprimidos—en este caso, los refugiados salvadoreños. El capítulo tres analizará las delegaciones de religiosas estadounidenses del Área de la Bahía a campos de refugiados como un caso de estudio de la práctica transnacional de Santuario.

El asesinato del arzobispo Romero conmovió al mundo, incluso las comunidades religiosas en el Área de la Bahía. En la década de 1970, el gobierno militar de El Salvador mantuvo un período de represión masiva, especialmente contra los campesinos.⁵⁰ Cuando

⁵⁰ Ignacio Martín-Baró, “Oscar Romero: Voice of the Downtrodden” in *Voice of the Voiceless: The Four Pastoral Letters and Other Statements* (Maryknoll: Orbis Books, 1985).

Romero fue nombrado arzobispo el 3 de febrero de 1977 por el papa Pablo VI, algunos consideraron a Romero como una elección segura que no causaría conmoción en el ambiente político agitado. Sin embargo, a través de sus tres años como arzobispo, Romero no mantuvo su posición conservadora, sino se volvió defensor de su pueblo. Fue asesinado por un disparo en la corazón el 24 de marzo mientras que celebraba la misa en la capilla de la Hospital de la Divina Providencia. Se supone que el asesinato provino de la parte superior del comando militar.

Chilcote recuerda que este asesinato aumentó la atención a los reportajes sobre El Salvador y Guatemala en los Estados Unidos.⁵¹ Al mismo tiempo, la Teología de la Liberación también influyó a los religiosos en el Área de la Bahía. Como se discute en la introducción, la historiografía actual examina el movimiento transnacional de la Teología de la Liberación desde las comunidades de base y los escritos teológicos de América Latina, hasta las congregaciones y redes de activistas del movimiento del Santuario de los Estados Unidos. Mientras que el concepto de Santuario es profundamente enraizado en la historia eclesiástica, el activismo social de los religiosos del Área de la Bahía refleja específicamente los cambios radicales en la iglesia latinoamericana en los años 60 y 70.

Para analizar la influencia de la teología latinoamericana a las comunidades religiosas estadounidenses, hay que ver varios momentos claves en la transformación de la iglesia cristiana en la segunda mitad del siglo XX: el Concilio Vaticano II (1962 a 1965), y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968).⁵² El Concilio Vaticano II se convocó por el Papa Juan XXIII para promover el desarrollo de la fe católica, lograr una renovación moral de la vida cristiana de los católicos, adaptar la disciplina eclesiástica a las

⁵¹ Marilyn Chilcote, interview by Eileen M. Purcell, January 29, 1998, transcript, *Sanctuary Oral History Project*, Graduate Theological Union, Berkeley, CA.

⁵² La conferencia en Puebla (1979) también era importante, pero no se trata aquí.

necesidades y métodos actuales, y lograr una mejor y mayor interrelación con las demás religiones. Participaron unos 2450 obispos del mundo en este concilio ecuménico, incluso mujeres por primera vez. El concilio intentó reafirmar la idea de una iglesia de servicio y no de poder.

En 1965, el Papa Pablo VI reúne al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y les exhortó a sensibilizarse y a asumir una visión crítica de la realidad del continente cargado de problemas. El tema de la conferencia en 1968 era la presencia de la iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II. Había 247 participantes, ambos religiosos y laicos. La conferencia resultó en el documento de Medellín. El documento se trata de 16 temas, cada uno organizado en tres partes: una lectura de la realidad, una reflexión doctrinal, y una propuesta pastoral. Estos temas incluyen la justicia, la paz, la educación y la pobreza. También refieren a los estudios que concuerdan sobre la marginalidad socioeconómica, política, cultural, racial, y religiosa. Plantea una perspectiva doctrinal de la liberación: Dios envía a Jesucristo para liberar a todos los hombres de la esclavitud a del pecado—específicamente, la ignorancia, la opresión, el hambre y la miseria. Si el egoísmo humano es el origen de la injusticia, todos los seres humanos necesitan una profunda conversión para una verdadera liberación. Los obispos expresaron que no podían ser indiferentes ante las injusticias sociales que se daban en América Latina. La situación de miseria en que vivían los pueblos exigió a los obispos, los sacerdotes, los religiosos y los laicos cristianos a convertir a la solidaridad con los pobres.

Los ideas planteados en Medellín se conceptualizó como una teología propia en 1971 por Gutiérrez en *La Teología de la Liberación*. Gutiérrez refiere a las conclusiones de Medellín para

definir el rol de la iglesia en el proceso de liberación: solidarizarse con los oprimidos en sus esfuerzos para reivindicar y consolidar sus derechos. Este proyecto se enfoca en dos conceptos claves: la conciencia y la conversión. Gutiérrez extrapola teológicamente el trabajo del filósofo brasileño Paulo Freire sobre la conciencia. En *A Pedagogia do Oprimido* (1968), Freire desarrolla el concepto de “conscientização” desarrollado a través de la praxis—la reflexión y acción sobre el mundo para transformarlo.⁵³ Él explica que uno de los obstáculos más graves para la liberación es que la realidad opresiva absorbe a los que están dentro de ella. En el contexto latinoamericano, la iglesia había estado dentro del sistema opresivo de colonialismo. Gutiérrez explica que la iglesia ha buscado el apoyo de los opresores, y aún en apelar a tales opresores en el nombre de los oprimidos, sus esfuerzos paternalistas dejan al pueblo sin poder sobre su propio destino.

La “evangelización concientizadora” convierte la conciencia opresora de la mentalidad colonial a una conciencia crítica comprometida con la transformación social.⁵⁴ Gutiérrez llama a la iglesia a denunciar el orden social injusto, reconocer su propia culpa, y exigir una “evangelización concientizadora” que “libere, humanice y promueva al hombre.”⁵⁵ Citando a CELAM, Gutiérrez explica qué significa la evangelización en el contexto de la situación actual en América Latina: “viene íntimamente ligada a la concientización, en cuanto es entendido como el análisis de la realidad, con Cristo en el centro, en busca de la liberación de la persona.”⁵⁶ Gutiérrez explica este “análisis” en términos de los métodos críticos de Karl Marx y Sigmund Freud, cuales politizan los problemas sociales por situarlos en el contexto histórico y cultural.

⁵³ Paulo Freire, *La pedagogía de los oprimidos* (Montevideo: Editorial Tierra Nueva, 1969), 51.

⁵⁴ Freire, *La pedagogía de los oprimidos*, 133.

⁵⁵ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Lima, Perú: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971), 166.

⁵⁶ *Ibid.* Cita *Juventud y cristianismo en América Latina*, Bogotá 1969, 35.

Sin embargo, en contraste con estos humanistas seculares, Gutiérrez fundamenta la concientización en la religión. Gutiérrez explica que “el mensaje salvador proclamado por Jesús” está basado “en la carga crítica y liberadora del mundo social y de su proceso histórico”⁵⁷ y se traduce “en las promesas de la libertad, justicia y paz.” Este “mensaje” está conocido como el “evangelio.” Este concepto viene de la palabra latina “*evangelium*,” que refiere a la buena noticia sobre la salvación liberadora a través de Jesucristo. El mensaje evangélico concientiza y anima la praxis liberadora.⁵⁸ El elemento de reflexión en esta praxis se centra en la pregunta, “¿qué es ser cristiano?”⁵⁹ La acción que resulta es una conversión a la solidaridad con los pobres. Como Gutiérrez lo define, “Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados.”⁶⁰

Los pobres impulsan la concientización y la conversión. La Teología de la Liberación analiza la realidad desde la óptica de los pobres, quienes constituyen las grandes mayorías en América Latina. Gutiérrez explica la significación bíblica de la pobreza en dos sentidos: la material y la espiritual, o la condición humilde de cercanía a Dios. La existencia de la pobreza material “refleja una ruptura de solidaridad entre los hombres y de comunión con Dios,”⁶¹ lo que se llama el pecado. Los pobres, muchas veces llamados los oprimidos, sufren de la pobreza material. Sin embargo, su sufrimiento facilita una pobreza espiritual porque tienen que depender de Dios para sostenerlos. Por lo tanto, los pobres deben ser los agentes del “mensaje cristiano encarnado,”⁶² porque demuestran la necesidad humana para Dios. Cuando se concientizan al

⁵⁷Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 292.

⁵⁸ *Ibid.*, 293.

⁵⁹ *Ibid.*, 79.

⁶⁰ *Ibid.*, 268.

⁶¹ *Ibid.*, 375.

⁶² *Ibid.*, 360.

evangelio, se convierten y conocen a Dios. Gutiérrez plantea que “oprimir al pobre es estar contra Dios mismo, conocer a Dios es obrar la justicia entre los hombres.”⁶³

Los principios esenciales del EBSC

De la Teología de la Liberación vienen las dos paradigmas que estructuran el ciclo de Santuario en los años 80 en el Área de la Bahía: la evangelización concientizadora y la conversión a la solidaridad. La retórica del Movimiento Santuario refleja la Teología de la Liberación, tanto explícitamente como implícitamente. En el documento “Historical and Theological Basis for Sanctuary,” se define al Santuario como “a faithful response to the liberating God who calls us into solidarity with the oppressed.”⁶⁴ Esta definición se vincula directamente a la Teología de la Liberación. Gutiérrez también usa el término “Dios liberador” para conceptualizar “Un Dios que interviene en la historia para romper las estructuras de injusticia y que levanta profetas para señalar el camino de la justicia y la misericordia.”⁶⁵ Él comunica el mismo llamamiento a una solidaridad concreta y efectiva para poder comprender la dimensión concientizadora de la predicación del evangelio.⁶⁶

La conceptualización de solidaridad en el Movimiento Santuario se deriva la opción preferencial de los pobres, el eje central de la Teología de la Liberación. El EBSC abrazan el llamado de obrar la justicia, específicamente para el forastero. Como Gutiérrez, la coalición

⁶³ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 375.

⁶⁴ “Historical and Theological Basis for Sanctuary,” Box 1, Folder 11, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA; Este documento no cita un autor, pero es razonable suponer que Schultz lo escribió.

⁶⁵ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 166.

⁶⁶ *Ibid.*, 347.

refiere al forastero (“stranger”) cuando cita a Mateo 25:35-36 en el documento clave, “Covenant of Sanctuary”:

. . . for I was hungry and you gave me food, I was thirsty and you gave me drink, I was a stranger and you welcomed me, I was naked and you clothed me, I was sick and you visited me, I was in prison and you came to me.

El versículo refleja la opción preferencial por los pobres—servir al hambriento, al sediento, al forastero, al desnudo y al encarcelado, significa servir a Jesús. Cuando vincula la escatología a la política, Gutiérrez argumenta que el llamado de Jesús a la conversión personal es “inseparable de la denuncia de la injusticia social y de la enérgica aseveración de que solo se conoce a Dios obrando la justicia.”⁶⁷ Los activistas de Santuario experimentaron la conversión personal al prójimo, específicamente el forastero centroamericano. Los líderes refieren explícitamente a esta experiencia enraizada en la Teología de la Liberación. Por ejemplo, McKenzie basó su sermón titulado “Give Me A Drink” en este mismo versículo. Predicó a la Chinatown Presbyterian Church el 22 de marzo de 1987:

The poor in Latin America are sure that the Lord is among us, or there, in the midst of their suffering. The Catholic Church at its best has said that God has a “preferential option” for the poor. That is where God is to be found. . . . To put it quite bluntly, the churches in this country who have heard these sisters and brothers from Central America speak of their faith in the midst of their suffering—we have known ourselves to be evangelized, to have heard the good news.⁶⁸

En este sermón, McKenzie hace explícita la agencia de los refugiados en encarnar el evangelio concientizador. Cuando los miembros de las iglesias estadounidenses se concientizan al evangelio, abrazan la opción preferencial por los pobres—específicamente los refugiados centroamericanos.

⁶⁷ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 307.

⁶⁸ Sermon Transcript, “Give Me A Drink” by Rev. Robert McKenzie, Chinatown Presbyterian Church [March 22 1987], Box 1, Folder 10, East Bay Sanctuary Covenant Collection, GTU 89-11-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

En el caso del Movimiento Santuario en los años 80, los refugiados salvadoreños eran los agentes de esta concientización de los estadounidenses, revelando la realidad de la opresión en El Salvador y el rol de su propio gobierno. Chilcote explica la influencia de la Teología de la Liberación.⁶⁹ Ella relata una historia de conversión, como ella misma la llama, que le impactó mucho durante su último año en el seminario teológico en San Francisco. Como explica Chilcote, había un evento en cual Purcell y otras monjas compartieron sobre el Vaticano II y su experiencia de darse cuenta de la necesidad de servir a los pobres. En el mismo evento, algunos refugiados salvadoreños contaron lo que estaba pasando en El Salvador. Esta experiencia concretizó lo que había leído en seminario. Como una líder del Movimiento Santuario, Chilcote intentó replicar esta experiencia. En un ejemplo de la carta enviada a las congregaciones para considerar el Santuario, ella afirma el poder de escuchar a los testimonios:

There is just nothing like sitting down with these Central Americans, preferably in a setting that involves prayer or worship and recognizes our common faith heritage, that we are brothers and sisters indeed, and hearing their stories first hand. There are lots of refugees who are not only willing but feel obligated to tell their painful stories. They do bring us a word of truth to which we really don't have access. They do represent the incarnated Christ in our world, the least among us for Christian and Jews.⁷⁰

La “word of truth” es el mensaje evangélico. Por un lado, la evangelización libera a los oprimidos al darles conciencia de estar oprimidos. Por otro lado, sus historias facilitan el “análisis de la realidad” de lo que habla Gutiérrez, o lo que Chilcote denomina el proceso de “spiritual discernment.” Por consiguiente, los opresores puedan optar por los oprimidos y liberarse de si mismos.⁷¹ Como Gutiérrez explica, se experimenta “unión con el Señor” a través

⁶⁹ Marilyn Chilcote, interview by Eileen M. Purcell, January 29, 1998, transcript, *Sanctuary Oral History Project*, Graduate Theological Union, Berkeley, CA.

⁷⁰ Marilyn Chilcote, letter to congregations considering Sanctuary, Box 1, Folder 7, East Bay Sanctuary Covenant Collection, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

⁷¹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 357.

de una “conversión al prójimo, y en el al Señor.”⁷²

El EBSC fomentó la evangelización concientizadora y la conversión a la solidaridad a través de divulgar los testimonios de los refugiados en su boletín informativo mensual, el *Exodus*. Por ejemplo, se publica la historia de Santos Ramos Ramírez, un oficial del sindicato en Santa Ana, El Salvador, quien huyó a los Estados Unidos bajo amenaza de la muerte.⁷³ Había tenido la posición de Secretario de Conflictos cuando todos los otros oficiales estaban siendo ejecutados sistemáticamente. A pesar de su documentación de las muertes, el juez de inmigración estadounidense denegó su solicitud para asilo. Santos contactó a Duignan (en este tiempo la coordinadora de cárcel y fianzas para el EBSC), quien avisó a los grupos de abogados. Ellos previnieron la deportación de Santos. El boletín cuenta esta historia estratégicamente para alcanzar a un meta, expresada explícitamente: recaudar varios miles de dólares para pagar la fianza de Santos antes de su próxima audiencia de detención. Busca una respuesta de parte de sus lectores. Plantea la siguiente pregunta: “Can you be sanctuary for Santos?” Para ser Santuario, los lectores podrían enviar cheques a “St. John’s / EBSC,” y escribir a Santos en el centro de detención en Arizona. La tercera opción es participar en una rifa (por un precio de \$5 o una donación) para un piano donado por una voluntariada. Por lo tanto, la historia de Santos les incitan a “ser Santuario” a través de contribuciones monetarias. Les recuerda: “Santos is a gift—he deserves our compassion.” El regalo de Santos es la evangelización concientizadora.

La influencia de la Teología de la Liberación es una tema recurrente en los archivos. Por ejemplo, Purcell citó a Gutiérrez en un ensayo el 26 de mayo de 1976 para sus estudios religiosos en Stanford con el profesor Robert McAfee Brown, un teólogo presbiteriano quien jugó un papel

⁷² Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 270-271.

⁷³ East Bay Sanctuary Coalition Newsletter, *The Exodus*, vol. 5 no. 1 [December 1985], Exodus Collection, Bancroft Pamphlet Folio, pf BV4466 .E96. Bancroft Library, Berkeley, CA.

prominente en el movimiento ecumenico y el movimiento de la Teología de la Liberación.⁷⁴ En la primera página, Purcell cita a Gutiérrez en *La Teología de la Liberación*. Esta cita centra la espiritualidad de la liberación en la conversión al prójimo y al hombre oprimido, a la clase social explotada, a la raza despreciada, y al país dominado. Según la cita, la conversión al Señor implica la conversión al prójimo y la transformación radical de si mismos. Purcell si misma ejemplifica la conversión al lado de los oprimidos en respuesta a la evangelización concientizadora. Una década después, en el mayo de 1985, las reflexiones de Purcell sobre el Movimiento Santuario presenta el refugiado como el misionario a las iglesias y las comunidades religiosas de los Estados Unidos.⁷⁵ Purcell reconoce que el movimiento es “deeply North American,” pero dice que es el refugiado quien ha sido su “human link” a El Salvador y Guatemala. Como ya dicho, el refugiado da testimonio a la realidad de la opresión—en este caso, el costo humano de las políticas del gobierno estadounidense. A través de sus testimonios, los estadounidenses se concientizan y se liberan de su rol en la estructura opresiva. Aparte de responder a sus “Central American sisters and brothers,” Purcell dice que el logro mayor ha sido el proceso de conversión de su gente, la profundización de su fe, y la integración de su fe en sus vidas cotidianas.

La Teología de la Liberación en el *Exodus*

En un sentido más implícito, las referencias a la liberación de los israelíes de la esclavitud egipcia también reflejan la Teología de la Liberación. Los documentos archivísticos revelan la tendencia de recordar a esta historia bíblica conocido como el Éxodo. En un boletín firmado

⁷⁴ Douglas Martin, “Robert M. Brown, a Champion Of Ecumenism, Is Dead at 81,” *New York Times* (September 7, 2001).

⁷⁵ Eileen Purcell, “Some Reflections on the Sanctuary Movement: The Role of the Refugee in Sanctuary” [May 1985], Sanctuary Oral History Project records, GTU 2009-3-02. Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

por unos 30 líderes en el Área de la Bahía, la mayoría de Berkeley o San Francisco, aparece otro referencia bíblica.⁷⁶ En el frente, hay un dibujo de un hombre levantando una cruz con la ayuda de una mujer, la cual está agarrándose de la mano con un niño. En inglés hay las palabras “Let my people go,” y en español “Dejá de salir mi puebla.” Es importante notar los errores morfosintácticos que cambian el significado de la frase en español. Aparece en Éxodo (5:1, 8:1, 9:1, 9:13), pero sin los errores: Dios ordena a Moses a contar al faraón que el Señor dice “deja salir a mi pueblo.” Por supuesto, los errores implican que los hacedores del boletín no tenían una gramática española perfecta. Sin embargo, no hay nada para indicar si los errores vinieron de un hablante de inglés, o un hispanohablante. El propósito y los contenidos del boletín se discutirá más tarde. No obstante, es preciso destacar la referencia a la historia del Éxodo

El EBSC también nombró a su boletín informativo mensual por la historia del Éxodo. La primera publicación del *Exodus* en agosto de 1982 revela cómo se posicionaron los activistas y apelaron a sus comunidades religiosas para convertirse a la solidaridad. El *Exodus* es un folleto de una hoja de papel doblado, de unas cinco por ocho pulgadas, impreso en negro y blanco con la tipografía de una máquina de escribir. En la parte delantera, aparece “East Bay Sanctuary Coalition Newsletter” sobre el título “The Exodus” en letras negras. El “t” parece ser una figura en un manto, con sus brazos extendidos y su cabeza bajado. En la primera publicación en agosto de 1982, la primera sección se titula “East Bay Focus” y explica la formación de la coalición y la declaración pública del Santuario. Vuelve a declarar palabra por palabra los dos primeros párrafos de las declaraciones de Santuario. Como estos documentos, el *Exodus* también cita el versículo bíblico Levítico 19:33-34⁷⁷ :

⁷⁶ “Let my people go: An appeal to conscience” [1982], Box 1, Folder 16, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

⁷⁷ Hay una errata porque se incluye versículo 34 pero no se escribe en la citación.

When a stranger sojourns with you in your land, you shall not do him wrong, the stranger who sojourns with you shall be to you as the native among you, and you shall love him as yourself; for you were strangers in the land of Egypt: I am the Lord your God.

La elección de este versículo revela el significado del nombre de la publicación para la coalición.

El versículo refiere al estatus de los israelíes como esclavos en Egipto. Después de su liberación milagrosa, el libro de Levítico establece los términos de la alianza (o el contrato) entre Dios y su pueblo, los israelíes. El EBSC hace referencia a este mismo concepto cuando eligió el lenguaje de “covenant” (“alianza”),⁷⁸ como se ve en su declaración pública “Covenant of Sanctuary.”

Gutiérrez también vincula la alianza a la liberación de Egipto como aspectos del mismo momento que lleva al encuentro con Dios.⁷⁹

Como se ve en el versículo de Levítico, el refugiado salvadoreño se conceptualizó como el “sojourner.” Este concepto aparece desde el principio de la segunda etapa de Santuario para los refugiados centroamericanos. En su declaración de Santuario publicada el 3 de febrero de 1982, St. John’s invitó a su congregación a proveer el Santuario a los “sojourners” de El Salvador.⁸⁰ El documento cita a otro versículo del antiguo testamento:

The Lord your God is God of gods and Lord of lords, the great, and the mighty, and the terrible God, who is not partial and takes no bribe. God executes justice for the fatherless and the widow, and loves the sojourner, giving him food and clothing. Love the sojourner therefore; for you were sojourners in the land of Egypt. (Deuteronomy 10:17-19)

Como se ve en este versículo, los documentos en inglés usan la palabra “sojourner.”

⁷⁸ Como señalo en la introducción, traduzco “covenant” al término bíblico “alianza,” dado la fundación religiosa del EBSC.

⁷⁹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 206.

⁸⁰ Statement from Rod Hamlin, “Clerk of the Session” of “The Chapel Council,” to St. John’s congregation [February 3, 1982], Box 1, Folder 16, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

La traducción literal de “sojourner” al español es “residente temporal,” y algunas versiones de Deuteronomio 10:17-19 y Levítico 19:33-34 usan el sustantivo “extranjero.” No hay documentos archivísticos en español para indicar cual sustantivo usaron los hispanohablantes en el movimiento. Sin embargo, Gutierrez usa la palabra “forastero,” como la traduce en la Biblia de las Américas. Por lo tanto, yo también uso “forastero.”

El modelo de Romero

Para los activistas de Santuario, Romero era un modelo de la concientización a través de la evangelización por parte del pueblo salvadoreño y la conversión a su lado. El legado de Romero se vincula fuertemente a la Teología de la Liberación, pero hay debate sobre su postura teológica. Es más allá del ámbito de esta tesis entrar en este debate y analizar la vida de Romero. Sin embargo, para entender cómo su legado influyó a los activistas de Santuario, es importante considerar cómo se ha conceptualizada en la historiografía. Muchas biografías de Romero adoptan una narrativa de conversión. James R. Brockman, S.J. sostiene que los años como arzobispo a fines de la década de 1970 fueron un período de cambios personales significativos para Romero.⁸¹ Brockman fue un sacerdote jesuita que fue a El Salvador para investigar la vida de Romero poco después de su asesinato. Igualmente, los católicos estadounidenses en Dennis et al. argumentan que Romero experimentó una clara conversión en la que los pobres cambiaron su corazón. Sin embargo, el proceso de canonización ha recodificada la narrativa de la vida de Romero. Roberto Morozzo della Rocca, quien se considera un biógrafo principal en este proceso,⁸² despolitiza a Romero para apoyar el caso para su canonización. Él defiende la personalidad

⁸¹ James R. Brockman, *The Word Remains: A Life of Óscar Romero* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982) y la versión revisada, *Romero: A life* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989).

⁸² Associated Press, “The Latest: Romero biographer lauds saint candidate” (March 7, 2018).

virtuosa y la espiritualidad fiel de Romero, enfatizando la consistencia de sus convicciones y su compromiso, desafiando el supuesto mito político de Romero como el mártir del pueblo.⁸³ Como ya dicho, esta tesis no tiene la capacidad de discutir la veracidad de las interpretaciones historiográficas. Ahora bien, es importante considerar como se conceptualiza en el contexto religioso del Área de la Bahía.

Los activistas del movimiento de Santuario invocaron (y siguen invocando) una interpretación particular de Romero como un modelo de la concientización y la conversión. La acción pública de Santuario el 24 de marzo de 1982 involucró eventos centrados en Romero. El archivo incluye un boletín titulado “DAY OF SOLIDARITY”⁸⁴ para un evento que celebró la vida y conmemoró la muerte de “Monseñor Romero.” Según el boletín, la fe y las experiencias con los pobres salvadoreños cambiaron a Romero desde un conservador a un abogado franco para la justicia. Esta declaración coincide con la narrativa de conversión presentada por autores como Brockman. Esta conversión ocurre a través del proceso de concientización.

La vinculación del legado de Romero con el concepto de conciencia marca la transición entre la primera etapa de Santuario para los objetores de conciencia en los años 70, y la segunda para los refugiados centroamericanos en los años 80. La ULC ofreció Santuario para cumplir con su “conscientious duty.”⁸⁵ Más que una década después, el concepto de conciencia se mantuvo fundamental para el movimiento. Como ya mencionado, unos 30 líderes religiosos en el Área de la Bahía (la mayoría de Berkeley o San Francisco) firmaron un boletín que se llamó un “Appeal

⁸³ Andrea Riccardi, Preface to *Oscar Romero: prophet of hope*. trans. Michael J. Miller (Darton, Longman & Todd Ltd, Kindle Edition, 2015).

⁸⁴ Conservo las mayúsculas tal como aparecen en el documento para su autenticidad de archivo.

⁸⁵ Statement to the Press, “Berkeley Church Offers Sanctuary to Military Dissenters; Sanctuary Supported by Eight Bay Area Churches” [November 9, 1971], Box 1, Folder 9, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

to Conscience” el 9 de abril de 1982.⁸⁶ Este documento testimonia a la inspiración de Romero para los activistas. Dentro del boletín, se caracteriza la declaración pública de Santuario como un “act of Christian conscience.” Indica que más y más personas se concientizan a la inmoralidad de las políticas gubernamentales. Para aumentar la concientización, los líderes dirigieron el siguiente apelo a los miembros del Border Patrol, y los oficiales y empleados del Immigration and Naturalization Service, y el departamento de justicia:

BROTHERS AND SISTERS:

EACH ONE OF YOU IS A CHILD OF GOD. WE ARE ALL ONE PEOPLE. THE REFUGEES YOU HUNT DOWN, ARREST, DETAIN, AND RETURN TO THE DEATH SQUADS OF EL SALVADOR -- THEY ARE YOUR OWN BROTHERS AND SISTERS.

WHEN YOU RECEIVE AN ORDER TO ENFORCE THIS IMMORAL POLICY, REMEMBER INSTEAD THE WORDS OF GOD:

“LET MY PEOPLE GO.”

IN THE NAME OF GOD, WE BEG OF YOU, STOP THE REPRESSION.⁸⁷

Como expresan explícitamente, los líderes apelan en el espíritu de Romero. Estas palabras están parecidas a su penúltima homilía dominical el 23 de marzo de 1980:

En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cese la represión...!⁸⁸

El consenso popular supone que Romero se murió para este apelo dirigido a los militares salvadoreños el día antes de su asesinato. Más allá de la cita casi directa, los dos llamados comparten otros elementos. Tal como el boletín dice que los refugiados son los hermanos y las

⁸⁶ “Let my people go: An appeal to conscience” [1982], Box 1, Folder 16, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA. Aunque dice que está el Viernes Santo, no hay una fecha en el boletín. Sin embargo, porque se refiere a la declaración de Santuario el 24 de marzo sin especifica el año, se puede concluir que aun es el año 1982. El Viernes Santo de 1982 se cayó en el 9 de abril. Como indica en el memo firmado por Tim Nonn del Tucson Ecumenical Council, el mismo folleto fue usado también en Arizona.

⁸⁷ Ibid. Mantengo las letras mayúsculas como aparecen en el documento.

⁸⁸ CNN Español, “Monseñor Romero: ‘debe de prevalecer la Ley de Dios que dice: No Matar’,” 22 de mayo de 2015.

hermanas de los que ejecutan su represión, Romero dice que “los hombres del ejército...matan a sus mismos hermanos campesinos.”⁸⁹ El boletín desvalida el orden para ejecutar una política inmoral con las palabras de Dios (citadas del libro de Éxodo). Igualmente, Romero dice que “ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios,” específicamente el mandamiento de no matar. Las similitudes entre los dos apelos implican que los líderes del movimiento de Santuario habían escuchado o leído a esta homilía famosa de Romero, por lo menos, y probablemente la tuvieron en mente cuando escribieron este folleto.

Los cristianos en El Salvador también fortalecieron a su llamamiento a solidaridad con las palabras de Romero. El archivo revela que los activistas de Santuario comunicaron con CONIP, “La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular” en El Salvador. En el marzo de 1982, CONIP compiló una “propuesta de necesidades y posibles acciones” para “los cristianos y pueblo de E.U. que defienden los derechos humanos y aman a la paz.” Dado que este documento viene un mes después del documento del “Appeal a Conscience,” es posible que el apelo salvadoreño inspiró al estadounidense. Si es el caso, los cristianos salvadoreños eran los agentes de la dimensión concientizadora del evangelio con su voz propia en la iglesia, como dice Gutiérrez que debiera ser. Además, los salvadoreños transmiten el legado de Romero a los religiosos estadounidenses para inspirarlos a solidarizarse. Este documento culpa a la intervención del gobierno estadounidense las constantes amenazas de la mayor escalada intervencionista en El Salvador del “baño de sangre en ese sufrido país.” Dado la urgencia de esta situación, ellos retoman el llamado de Romero que hiciera al presidente Carter en una homilía el 17 de febrero de 1980: “ALTO A LA INTERVENCIÓN DE E.U. EN EL

⁸⁹ CNN Español, “Monseñor Romero...”

SALVADOR.” De nuevo, el documento enfatiza que la situación actual resulta de “la inaudita represión y violación de los derechos humanos, por la junta militar democristiana apoyada únicamente por el gobierno de E.U. y sus aliados.” Refiriendo al ejemplo de Monseñor Romero, “Voz de los sin voz,” los cristianos salvadoreños también llaman a los estadounidenses a responder al “clamor desesperado del sufrido pueblo salvadoreño.” Junto con las referencias directas a Romero, este documento también refleja la Teología de la Liberación. Por ejemplo, cita a Romero: “Hay que dudar de la Fe de aquellos cristianos que no son solidarios.” Este concepto se refleja en un interrogante planteado por Gutiérrez: “¿cuál es el significado de la fe en una vida comprometida en la lucha contra la injusticia y la alienación?”⁹⁰ Además de esta similitud, la última línea revela la vinculación del legado de Romero con la Teología de la Liberación:

CRISTIANOS DEL MUNDO ENTERO, CON EL PUEBLO DE MONSEÑOR ROMERO!!!!

CRISTO MUERE HOY EN EL SALVADOR PERO NOS FORTALECE LA ESPERANZA DE LA RESURRECCIÓN: LA LIBERACIÓN DEFINITIVA DEL PUEBLO!!!!⁹¹

Estas fuentes revelan la influencia transnacional de Romero y la vinculación de sus palabras con la Teología de la Liberación. El llamado de la “liberación definitiva del pueblo” se vincula evidentemente a la Teología de la Liberación.

Hoy en día, Romero sigue siendo el modelo de solidaridad y activismo para el EBSC.

Duignan marca el 24 de marzo de 1980, el día del asesinato de Romero, como una fecha que ha quedado en las mentes de muchas personas, tanto en el Área de la Bahía como en cualquier lugar

⁹⁰ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 177.

⁹¹ “Let my people go: An appeal to conscience” [1982], Box 1, Folder 16, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA. Mantengo las letras mayúsculas y las cursivas tal como aparecen en el documento.

donde hay una iglesia consciente de lo que está pasando en El Salvador. Ella comparte sus recuerdos de orar en la tumba de Romero. Encima de su escritorio en el sótano de Trinity Methodist Church, hay varios retratos de Romero. Esto dicho, ella señala al arzobispo como una inspiración para los salvadoreños primero y explica que la gente en el Área de la Bahía se volvieron más consciente a través de Monseñor Romero, pero también a través de los refugiados. Duignan apoya la narrativa de conversión, diciendo que la vida de Romero cambió radicalmente. Según ella, Romero “realized his journey” y hizo una opción por los pobres, acompañado a su pueblo y aprendiendo de ellos. Duignan enfatiza que los religiosos pueden experimentar la misma transformación radical como Romero cuando les acompañan a los refugiados y aprenden de sus historias. Por lo tanto, atribuye la inspiración del Movimiento Santuario a los refugiados mismos. Ella les llama los “saints” quienes viajaron la travesía y cruzaron la frontera con Arizona, y los “bearers of the message.”

Este capítulo ha examinado las dos primeras partes del ciclo de Santuario. El concepto de ser mensajero, como lo usa Duignan, refleja la primera parte: la evangelización concientizadora. En el segundo parte del ciclo, la evangelización concientizadora incita la conversión a solidaridad, como se modela en la vida de Romero. El próximo capítulo examina la tercera parte del ciclo: la expansión transnacional.

Capítulo Tres: La práctica transnacional de Santuario en Honduras

Para los activistas en el Área de la Bahía, la práctica de Santuario no se limitaba a acciones locales. En abril de 1982, la comunidad de refugiados salvadoreños incitaron la tercera parte del ciclo: la expansión transnacional de la práctica de Santuario. Solicitaron delegaciones estadounidenses para proteger y apoyar a los refugiados en campos en Honduras, y establecer contacto y solidaridad.⁹² En contraste con muchos esfuerzos internacionales de voluntarios religiosos, las delegaciones no se caracterizaron por el paternalismo porque los refugiados impulsan la expansión transnacional del ciclo de Santuario. Como visto en el segundo capítulo, los miembros de las comunidades religiosas se convirtieron a la solidaridad a través de la concientización evangelizadora impulsada por las historias de los refugiados. La tercera parte del ciclo expande el Santuario transnacionalmente: los estadounidenses actúan por su solidaridad a través de participar en las delegaciones, se concientizan más a la realidad centroamericana, y comparten sus experiencias con sus comunidades estadounidenses para convertirlas también a la solidaridad.

Las delegaciones eran esenciales al movimiento desde el principio. La primera publicación del *Exodus* demuestra los esfuerzos transnacionales del EBSC en la segunda parte bajo el encabezado “Central American Focus.” Indica que la expansión transnacional de Santuario fue una respuesta a las necesidades comunicadas por la comunidad salvadoreña. La propuesta de CONIP a los cristianos estadounidenses señala que “la situación de los refugiados en Honduras es de permanente sosobra y temor, por causa de las amenazas y acciones represivas

⁹² Bob McKenzie, interview by Eileen M. Purcell, January 21, 1998, transcript, *Sanctuary Oral History Project*, Graduate Theological Union, Berkeley, CA.

contra ellos de parte de los ejércitos de Honduras y El Salvador...”⁹³ Afirma la necesidad de “organizar delegaciones para que vayan a los campos de refugiados en Honduras.” El *Exodus* explica que la presencia de voluntariados internacionales habían mitigado las condiciones y reducido la violencia contra los refugiados. La organización católica Concern, basado en irelandia, empezó a enviar voluntarios a Honduras en abril de 1981 para desarrollar salud pública y programas de nutrición para los refugiados. A través de Concern, el EBSC dirigió sus esfuerzos para los refugiados centroamericanos. Entre mayo y julio de 1982, el EBSC envió cuatro delegaciones consecutivas, con unas diez personas cada una, como “observadores internacionales” a los campos de refugiados en Honduras para el propósito de aumentar la seguridad. Dos delegaciones más fueron el mismo mes. Según el documento “International Observer Information,” los campos hondureños para los refugiados se ubicaron en el suroeste del país. Los tres campos centrales fueron Mesa Grande con nueve mil personas, Colomoncagua con tres mil persona, y Tesoro con quinientos personas (específicamente guatemaltecos). Dentro de la primera publicación del *Exodus*, se imprime una foto de refugiados jóvenes llevando leña para cocinar en el campo para salvadoreños en Mesa Grande, como indica la leyenda.

La expansión estratégica de Santuario

En esta tercera parte del ciclo, los participantes de las delegaciones experimentan la concientización y la conversión de nuevo en los campos de refugiados. El escuchar a los testimonios aumentaron sus conciencias, y se convirtieron a solidarizarse más. Chilcote participó

⁹³CONIP, “Propuesta de necesidades y posibles acciones” [March 1982], Box 1, Folder 16, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

en la primera delegación. Ella describe la experiencia como un “wonderful awakening.”⁹⁴

Después de algunos años, afirma en una reflexión que “the refugees taught as the gospel.”⁹⁵

Una propuesta de subvención de septiembre de 1982 suma el impacto de participar en una delegación:

The individual’s experience in the refugee camps of Honduras leads to a deepened understanding of the people, the issues, and the human stakes in Central America and has repeatedly been a powerful process of conversion.

El énfasis en la concientización y la conversión en esta propuesta indica que eran esenciales a la conceptualización oficial de Santuario. Esta infraestructura conceptual refleja la Teología de la Liberación. La profundización del entendimiento indica que los individuos han experimentado la concientización de la que habla Gutiérrez. El aumento de conciencia impulsa la conversión a la solidaridad con los refugiados, un eco de la opción preferencial por los pobres.

Mientras que avanza el ciclo, los participantes de las delegaciones también realizaron la evangelización concientizadora a través de compartir sobre sus experiencias, un requisito de participación. La orientación incluyó un recordatorio: “Must present an oral report to EBSC on first Sunday of month after returning. Written report due within two weeks.”⁹⁶ Por lo tanto, los participantes no solo iban a los campos de refugiado para proporcionar Santuario, sino también para regresar con el evangelio concientizador. El EBSC expresa explícitamente esta estrategia de expansión:

⁹⁴ Marilyn Chilcote, interview by Eileen M. Purcell, January 29, 1998, transcript, p.12, *Sanctuary Oral History Project*, Graduate Theological Union, Berkeley, CA.

⁹⁵ Marilyn Chilcote, “In the beginning - simple obedience / faithfulness” [date unknown], Box 1, Folder 10, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

⁹⁶ “Orientation Notes” [1982], Box 1, Folder 11, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

People come home after two weeks living with the refugees and are anxious to tell the story of the refugees and to garner additional support for ongoing efforts to advocate for their rights and to end the United States' current role in the war in Central America.⁹⁷

Los participantes evangelizan sobre sus experiencias para convertir a otros y “garner additional support.” Esta estrategia es evidente en la primera publicación del *Exodus*. Presenta la historia de Debbie Polhemus, de St. Mark's Episcopal Church. Había recién terminado su maestría de geografía en la Universidad de California en Berkeley cuando participó en una delegación en agosto de 1982.⁹⁸ Vale la pena citar la historia en completo para analizar sus estrategias retóricas:

Traveling between camps, she was waiting at a bus stop with three men and a young boy. A passing group of Honduran plain-clothes government agents asked to see their papers, then arrested them and took them to the headquarters of the secret police in the capital city of Tegucigalpa several hours away. They never learned the reason for the arrests. The three men, Salvadoran refugees making their way to the Mesa Grande refugee camp, were carrying false Honduran identity papers. Once arrested, there seemed little hope for their survival. The young boy, son of one of the men, had no identification papers. At the risk of compromising her own safety, Debbie claimed the boy as her traveling companion, and the father urged under his breath, “Go with the ‘gringita’” The men were taken to another part of the building and not seen again. After 30 hours in custody, Debbie—and her “traveling companion”—were released with apologies. Once outside, the boy recounted part of a conversation he had heard during the night, “The three ‘rebels’ have been killed.

El EBSC eligió dedicar la contracara, un cuarto de su primera publicación para esta sola hoja de papel doblada, a contar esta historia. Su elección revela cómo el EBSC apeló a su audiencia, las comunidades religiosas, para solidarizarse. En términos literarios, no se puede considerar esta narrativa como el género del periódico ni un reportaje de derechos humanos. No se dice cuándo ocurrió, ni la relación entre Debbie y los hombres. Otro documento provee más detalles: la

⁹⁷ “Grant Proposal” [September 1982], Box 1, Folder 15, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

⁹⁸ “Sanctuary for Salvadorans” (First Draft) [October 1, 1982], Box 1, Folder 12, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

parada de autobús se ubica en Santa Rosa de Copan, Honduras; Debbie no sabía que estaba de pie junto a tres refugiados salvadoreños cuando fue arrestada.⁹⁹ Pero la estrategia que se ve aquí en el *Exodus* no es transmitir los hechos, sino contar una historia. En una propuesta de subvención en septiembre de 1982, explica que las delegaciones tienen un doble-propósito.¹⁰⁰ Uno era para responder a las necesidades y solicitudes de los refugiados en el Área de la Bahía, en los E.E.U.U. más ampliamente, y en centroamérica. El segundo era para animar al trabajo de organizar en los E.E.U.U., localmente y nacionalmente. Por lo tanto, la narrativa sobre Debbie sirvió para aumentar la conciencia y fomentar la solidaridad con la alianza. En contraste con los hechos comunicados en la propuesta de subvención, el *Exodus* se enfoca en una historia y dramatiza la experiencia de Debbie. Es evidente que se escribió con intento y fineza, con un obvio arco narrativo que apela a los pathos. El lector puede compartir en el suspenso cuando lee que hay poca esperanza de sobrevivir. Recrea el diálogo entre el padre y su hijo, un momento intenso y conmovedor, aún indicando que el padre habla en voz baja. Se puede imaginar su acercamiento a su hijo, un gesto de consuelo, la falsificación de esperanza. Lleva al clímax cuando Debbie identifica el hijo como su compañero. El escritor eligió traducir las palabras del padre, pero dejó el término “gringita.” Esta decisión léxica ubicó Debbie en una posición interesante. Ella es una observadora y una testiga, pero también ocupa un papel de salvadora en esta narrativa. En ese sentido, su historia sirve para inspirar a los otros “gringos.”

La colocación de dos elementos—la narrativa y la solicitud—revela la estrategia de convertir los religiosos del Área de la Bahía al lado de los refugiados salvadoreños a través de la

⁹⁹ “Sanctuary for Salvadorans” (First Draft) [October 1, 1982], Box 1, Folder 12, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

¹⁰⁰ “Grant Proposal” [September 1982], Box 1, Folder 15, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

evangelización concientizador. El EBSC buscó una respuesta a las historias personales de las experiencias en los campos de refugiado. Igual a la publicación del *Exodus* que cuenta la historia del refugio salvadoreño Santos y anima a los lectores a contribuir para pagar su fianza, el *Exodus* ofrece una oportunidad para responder a la historia de Debbie con solidaridad monetaria. Debajo del párrafo narrativo, hay una opción para indicar una contribución para promover el trabajo del EBSC, y otro espacio para indicar su interés en recibir más información sobre participar como observador internacional. El compromiso al Santuario transnacional es evidente en la distribución de recursos por EBSC. En el “East Bay Sanctuary Coalition Budget Breakdown” para mayo a septiembre de 1982, se puede ver el enfoque en apoyar a los refugiados en Honduras. De su presupuesto total de \$38,000, “Delegations to Honduras” recibió \$19,500 para el costo de transportación, dinero para gastar, y traductores. Un otro \$2000 representa “supplies generated for Refugees in Honduras (medicines, clothing, etc.).” La coalición mantuvo su “Direct Assistance for Refugees (housing, transportation, medical care, bail, education)” con un presupuesto de \$10,000. Por lo tanto, más que la mitad de su presupuesto apoyó a los esfuerzos transnacionales.

Los motivos de dos participantes

La estrategia de aumentar conciencia para ganar solidaridad aparece en las postulaciones de participar en las delegaciones. Es evidente que las aplicaciones vienen directamente del EBSC porque incluyen indicaciones para llenarlas y enviarlas a Peggy Argueta, la coordinadora de servicios para EBSC. Curiosamente, los dos que se encuentran en el archivo son individuos de Wisconsin para participar en 1983. Aunque no indicado en otros documentos, parece que EBSC también consideró personas fuera de sus comunidades directas para participar. Los dos

aplicaciones revelan los motivos y deseos de los participantes. Pandora Wood tenía 29 años y venía de Milwaukee, Wisconsin.¹⁰¹ En su aplicación, ella parece muy cualificada: hablaba y escribía español con fluidez; era la coordinadora de United Migrant Opportunity Services; tenía una amplitud de experiencia profesional y voluntaria con organizaciones humanitarias; tenía una licenciatura y maestría en estudios latinoamericanos; hizo investigaciones extensivas sobre el movimiento estudiantil en el año 1968 en México; vivió en Santiago, Chile por dos años y la Ciudad de México por tres años. Ella se identificó como protestante, pero no comprometido a una congregación actualmente. En cuanto a sus motivos y deseos, ella se describió a si misma como “committed both generally and professionally to humanitarian objectives.” Expresó su deseo para “contribute to the security of refugees while in Honduras, educate others on return to US to eventually impact on American foreign policy to ameliorate the refugees’ plight.” Este deseo responde a las solicitudes de CONIP, incluyendo su mandato al gobierno estadounidense de detener la intervención.¹⁰²

Mientras que Wood parece ser la candidata perfecta para participar en las delegaciones, la otra aplicación revela la diversidad de los estadounidenses en solidaridad con los refugiados. El otro candidato, Jeffrey R. Siebert, no tenía la amplitud de experiencia y cualificaciones, pero compartió los mismos motivos. Tenía 26 años y era un ingeniero mecánico de Mequon, Wisconsin. Se identificó como protestante, pero fue bautizado presbiteriano. No hablaba español. No obstante, del mismo modo de Wood, sus motivos coinciden con las estrategias comunicadas por la EBSC:

Because the Honduran refugees are presently unable to pursue their basic rights, I would

¹⁰¹ Delegations to Honduras Refugee Camps Applications: Pandora Wood [1982], Box 1, Folder 15, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

¹⁰² Delegations to Honduras Refugee Camps Applications: Jeffrey R. Siebert [1982], Box 1, Folder 15, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

like to extend to them my brotherhood and love. I want them to know that they are not alone and are not forgotten. It would be rewarding to me to know that I could in some way insure their safety just by being there. Even more important, on my return I would like to enable as many people as possible to relive my experiences and hopefully the experiences of the refugees.

Como Wood, Siebert también reconocía el poder de testimonio:

I intend to spread & extend my experiences as much as possible. I feel that there are many groups that need sensitizing to the hardships of the refugees especially the professional engineers, sales, and businessmen I work with.

Siebert habla con el lenguaje de la evangelización concientizadora de la que habla Gutiérrez. El compartir el evangelio en su lugar de trabajo es una idea apoyada en la iglesia protestante con la cual identifica. Pero en este caso, Siebert no habla de convertir estos grupos a la cristiandad, sino al lado de los refugiados. Su perspectiva es una manifestación de la opción preferencial por los pobres en el contexto de la crisis de refugiados salvadoreños en los Estados Unidos.

La delegación de defensa

Mientras que la mayoría de las delegaciones practicaron el Santuario en el sentido del apoyo y protección, una de las delegaciones muestra el ciclo de Santuario a través de la defensa más política. El 24 a 31 de mayo de 1982, una delegación ecumenica del Área de la Bahía viajó a Honduras para buscar la liberación inmediata de 32 salvadoreños arrestados ilegalmente y detenidos por más de un año.¹⁰³ Los salvadoreños eran seguidores de Romero; habían huido la represión gubernamental y estaban residiendo en Honduras cuando fueron arrestados. La delegación constaba de Schultz; Hermana Laetitia Bordes, S.H., un miembro del Latin American Task Force del Archdiocesan Social Justice Commission; el reverendo John Muyer, un

¹⁰³ Report of a Northern California Ecumenical Delegation to Honduras, "Honduras: A Search for the Disappeared" [June 14, 1982], Box 1, Folder 12, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

ministerio presbiteriano y el director ejecutivo del National Christian Student Movement; Geraldine Messina Smith, la directora ejecutiva de la University YWCA (Berkeley); y Emily Polanshek, la traductora oficial y miembro de Mill Valley Community Church. La delegación viajó a Honduras a la solicitud de la Comisión Internacional Pro-Defensa de Refugiados Salvadoreños, basada en la Ciudad de México y Washington D.C. Según la petición, las fuerzas de seguridad hondureñas secuestraron a 16 refugiados salvadoreños y dos hondureños el 22 de abril de 1981.¹⁰⁴ Los detenidos incluyeron la secretaria del Arzobispo Romero, Nora Trinidad Gómez de Barillas, quien había trabajado con las comunidades de base cristianas en El Salvador.

Como detallado en su comunicado de prensa, la delegación se reunió con los oficiales del gobierno hondureño, la embajada estadounidense, oficiales de UN, organizaciones de derechos humanos, oficiales eclesiales, y agencias de socorro. Concluyeron que las fuerzas armadas hondureñas tenían control sobre los desaparecidos, pero las autoridades civiles no pudieran intervenir; que la embajada estadounidense tenía el poder to ganar la liberación de los prisioneros, pero se negó a hacerlo; que unas cincuenta personas adicionales habían desaparecido; y que los desaparecidos y refugiados salvadoreños estaban vistos por la militar hondureña como “handicaps and roadblocks” a su política con la autoridades militares salvadoreños y estadounidenses, tal que estaban tratados como enemigos.

Esta delegación proviene un ejemplo de experimentar y realizar la evangelización concientizador. En un transcripción de una conversación entre los miembros de la delegación, Schultz comunica la experiencia de concientización:

I guess to me the best synthesis of the visit is that line from the Book of Job, “I had heard,

¹⁰⁴ International Commission for the Defense of Salvadoran Refugees, “Makes an urgent appeal to the international community: unite in an international campaign...” [1982], Box 1, Folder 12, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

but now my eyes have seen.” And I think what we have seen we are responsible for. And it is the responsibility that is upon those of us who have been there to make known what we have seen and experienced so that there may be a greater consciousness among the American people about the involvement of our own government in what is going on throughout Central America.¹⁰⁵

Esta cita plasma la evangelización concientizadora: se concientizan a la realidad, y predicán este mensaje para que otros se concienticen. Gutiérrez refiere al mismo versículo (Job 42:15) en su capítulo sobre la escatología y la política. Él explora las connotaciones políticas de la vida de Jesús y la tensión entre el presente y el futuro en su predicación del reino de Dios.¹⁰⁶ Este versículo habla de conocer al Señor: “Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos.” Esta referencia compartida de Schultz refleja su conversión a la opción preferencial por los pobres. Gutiérrez argumenta que la conversión al prójimo se vincula con la unión con el Señor.¹⁰⁷ Por consiguiente, lo que Schultz había visto era más que un campo de refugiados o la oficina del embajador estadounidense en Honduras—era el “evangelio” que aumentó la conciencia de los estadounidenses y les convirtió a ponerse del lado de los oprimidos centroamericanos.

Los líderes hacen explícito su propósito de aumentar la conciencia sobre el rol de los Estados Unidos en Centroamérica, e incitar una solidaridad de resistencia a las políticas intervencionistas. Cuando reflexiona sobre su experiencia, Bordes habla de un antes y un después de cuando su “consciousness was really raised.”¹⁰⁸ A través de sus esfuerzos para liberar a los rehenes, Bordes había experimentado la concientización sobre el rol de su propio gobierno,

¹⁰⁵ Gustav Schultz, Press Conference in Mexico City [June 1982], Box 1, Folder 13, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

¹⁰⁶ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 309.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 270-271.

¹⁰⁸ Laetitia Bordes, Press Conference in Mexico City [June 1982], transcript p. 8, Box 1, Folder 13, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

a quien ahora considera su “enemy number 1.” Por su parte, Schultz señaló el rol de intereses estadounidenses —”big business and profits and the systems holding those together”¹⁰⁹—en las políticas intervencionistas. En su comunicado de prensa, enfatizaron su deseo por aumentar la conciencia estadounidense e influir a las políticas:

As church men and women and as U.S. citizens, we intend to do everything within our power to make this known to our fellow citizens, to work for an end to all U.S. military aid to Honduras, and to join with other Christians in the United States in prayer on behalf of the suffering people of Central America.¹¹⁰

Esta cita puede insinuar el paternalismo por parte de los estadounidenses. A pesar de ello, los líderes enfatizan la agencia de los centroamericanos en el movimiento. Schultz explica el rol del refugiado en aumentar conciencia con sus testimonios: “it is the presence of the Salvadoran refugees in the San Francisco area and their plight which has brought the whole situation increasingly to the attention of the church.”¹¹¹

Esta delegación también reconoce explícitamente la influencia de la Teología de la Liberación sobre el Movimiento Santuario, como presentada en capítulo dos. Bordes señala que la iglesia católica juega un rol muy importante no solo en El Salvador o Honduras, sino en toda centroamérica. Ella no identifica la Iglesia con la hierarchia, sino la define como “the lay people, priests, sisters, catechists, who have clearly taken the side of the poor and the oppressed.” En esta definición, Bordes implica que la Iglesia debe tener una opción preferencial por los pobres, como plantea Gutierrez. Polanshek reitera el liderazgo de los laicos en todos partes de América Latina, y se impresionó por su habilidad de articular su análisis y su fe, aunque muchos eran solo

¹⁰⁹ Gustav Schultz, Press Conference in Mexico City [June 1982], transcript p. 6, Box 1, Folder 13, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

¹¹⁰ “Honduras: A Search for the Disappeared” [June 4 1982], p.4, Box 1, Folder 12, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

¹¹¹ Gustav Schultz, Press Conference in Mexico City [June 1982], transcript p. 27, Box 1, Folder 13, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

semialfabetizados.¹¹² Este comentario se relaciona a las comunidades de base, la fundación de la estructura ecclesial en la Teología de la Liberación. Schultz va un paso más adelante y plantea que la actividad de la iglesia latinoamericana es la influencia más importante para la iglesia norteamericana.¹¹³

El ciclo de Santuario refleja la Teología de la Liberación. A través de la agencia de los refugiados mismos, los estadounidenses también experimentan la liberación. Los refugiados mismos animaron al Santuario como una praxis liberadora cíclica. En este ciclo, ambos el estadounidense y el refugiado se libera. Como explica Gutiérrez, solidarizarse tiene una significación liberadora¹¹⁴: el “amor universal es aquel que en solidaridad con los oprimidos busca liberar también a los opresores de su propio poder.”¹¹⁵

¹¹² Emily Polanshek, Press Conference in Mexico City [June 1982], transcript p. 31, Box 1, Folder 13, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

¹¹³ Gustav Schultz, Press Conference in Mexico City [June 1982], transcript p. 25, Box 1, Folder 13, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

¹¹⁴ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 385

¹¹⁵ *Ibid.*, 357

Conclusión: Un modelo de solidaridad para la próxima generación

En los años ochenta, el Movimiento Santuario en el Área de la Bahía opera en un ciclo transnacional de conciencia y solidaridad. Las historias de los refugiados concientizaron a los religiosos y les llevaron a solidarizarse. Los solidarios fueron a los campos de refugiados para escuchar a más historias y traerlas a los Estados Unidos para convertir sus comunidades a la solidaridad. Cuatro décadas más tarde, Duignan afirma este propósito, señalando que la clave en curso de Santuario es escuchar a las historias. Aunque mi proyecto termina en el medio de los años ochenta, el EBSC sigue practicando el Santuario. Según Duignan, ellos invitan a los refugiados e inmigrantes a contar sus historias con los demás para despertarles profundamente a lo que está pasando—o en otras palabras, concientizarlos. Duignan leyó a mi una reflexión que ha sido importante para ella—dice que la historia despertaría en los corazones la capacidad de comprender la difícil situación de otro ser humano y generar compasión y amor, de la que nace el sentido de la solidaridad humana. Hoy en día, el proyecto de historia oral del EBSC facilita esta despertamiento.

El crecimiento del Movimiento Santuario en la segunda etapa evidencia el poder de las historias de los refugiados para convertir los estadounidenses a solidaridad. En 1985 (al fin de los años vistos en este proyecto), 50 iglesias se habían declarado Santuarios. El *Oakland Tribune* afirmó que el Área de la Bahía estaba “setting the pace,” con su profundidad de apoyo y amplitud de actividades.¹¹⁶ Es significativo que este movimiento creció tan fuertemente desde las comunidades religiosas en una área conocida por su activismo. Como señaló Franz Schurmann, un profesor de la Universidad de California en Berkeley, “In the 1960s, resisters came mainly

¹¹⁶ Harriet Swift, “Bay Area Sets Pace for Refugee Sanctuary,” *The Oakland Tribune* [February 22, 1985], Box 2, Folder 21, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

from campuses. Today most are actively church affiliated.”¹¹⁷ Para mí, esta afiliación religiosa despertó mi interés.

Me embarqué en este proyecto para investigar y problematizar el activismo social de los cristianos del Área de la Bahía, particularmente para inmigrantes centroamericanas. El tema es personal para mí: trabajo con estudiantes centroamericanas recién llegados a los Estados Unidos. Como los activistas de Santuario, soy “gringa” y mi fe cristiana me motiva. He experimentado remordimiento de ser blanca. Cuando me entro en Oakland International High School, siento la carga de la culpa historical de "opresores" y "colonizadores"—reflejada en mi pelo crespo rubio. Busco ser invisible. La carga disminuye cuando empiezo a interactuar con los estudiantes quienes conozco. Pero no puedo negar que mis años en Berkeley me dejan con dudas sobre mi lugar en trabajar con inmigrantes con quienes no comparto el entendimiento cultural, ni la experiencia de vida, ni la misma lengua materna. Conozco muy bien el escepticismo sobre el servicio voluntario de los estadounidenses. No se puede decir que quería “dar voz” ni “ayudar”—tales términos paternalistas perpetúan la opresión. Es difícil navegar la relación compleja entre personas afectados diferentemente por sistemas de injusticia y opresión según su raíz. Las palabras de Monseñor Ivan Illich, que leí en la primavera de 2017, a mi me acosan: “To hell with good intentions.”¹¹⁸ Interiorcé la duda que quizás no pertenezco en una aula de aprendices de inglés, y que mi presencia aun puede causar daño. En búsqueda de donde dirigir

¹¹⁷ Franz Schurmann, “Witnessing: a revived form of protest,” *The Oakland Tribune* [January 24, 1985], Box 2, Folder 21, Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01, Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

¹¹⁸ Monsignor Ivan Illich, “To Hell with Good Intentions,” address to the Conference on InterAmerican Student Projects in Cuernavaca, Mexico [April 20, 1968], http://www.swaraj.org/illich_hell.htm

mi pasión para la educación, pregunté como los religiosos se posicionaron en el Movimiento Santuario. La respuesta: como escuchadores de las historias y evangelizadores de solidaridad.

Motivada por mi auto-cuestionamiento, mi conceptualización del Movimiento Santuario presenta un modelo de solidaridad fundada en la concientización. Es importante señalar la limitación de este proyecto archivístico: no puede criticar los esfuerzos del Movimiento Santuario porque las voces principales de los documentos primarios son de los líderes mismos. El archivo no revela como los refugiados recibieron los esfuerzos. Sin embargo, mi análisis demuestra como los activistas buscaron la concientización—pero en vez de ser paralelizados por escepticismo, se convirtieron a la solidaridad activa. El impacto del ciclo de conciencia y solidaridad es la expansión transnacional del Movimiento Santuario. Por un lado, los estadounidenses fueron a los campos de refugiados. Pero antes, los refugiados vinieron a los Estados Unidos y les concientizaron, incitando una conversión a la solidaridad. Aunque este proyecto no investiga la historia de Santuario desde la perspectiva de los refugiados, su agencia es evidente en el rol central de sus historias. Además, el uso de Óscar Romero como el modelo de solidaridad refleja la influencia transnacional de América Latina sobre el Movimiento Santuario.

El legado histórico de la fundación de Santuario sigue vivo en la hermana Maureen Duignan, quien ejemplifica el proceso de conversión y solidaridad. ejemplifica el proceso de Santuario. Cuando era estudiante en la Graduate Theological Union de Berkeley, ella recibió una llamada, pidiéndole a ir a los campos de refugiados como una traductora. Ella recuerda que apenas conocía que eran. La llamada vino un jueves. Ella fue a Honduras el próximo lunes—su primer paso en Santuario. Se le pidió que se quedara dos meses. Cuando regresó, Duignan

participó en un programa del Diócesis de Oakland para visitar a los refugiados salvadoreños y guatemaltecos en la cárcel de Oakland cada sábado, y hacer entrevistas para ayudar a los abogados que los iban a representar el lunes. Allí conoció a trabajadores de Santuario, y Peggy Argueta del EBSC le invitó a Santuario. Ella recuerda su respuesta: “I’m a student. I’m studying here, but I can help out some.” Duignan podría haber pensado que otros eran más preparados para ir a los campos de refugiados, o que estaba demasiado ocupada como una estudiante para participar en el movimiento. Sin embargo, su respuesta simple y sus acciones solidarias revelan que no era complaciente a la injusticia, ni paralizada por falta de capacidad. Más bien, la hermana Maureen modela el proceso de Santuario. Ella fue a los campos de refugiados, y regresó más comprometida a la causa de los refugiados. Pero no se quedó allí. Ella ha sido comprometido al proceso de Santuario a través de más de cuatro décadas. Hoy en día, la hermana franciscana, quien preside las operaciones del EBSC desde el sótano de Trinity Methodist Church, puede inspirar a los estudiantes de la Universidad de Berkeley al otro lado de Bancroft Way. Como San Romero, su vida modela el proceso de concientización y conversión a solidaridad. Después de tantos años de Santuario, ella aun no se considera si misma la fuente de inspiración. Como la hermana enfatiza, la inspiración de Santuario es los refugiados mismos — los mensajeros de esperanza quienes impulsan el ciclo de conciencia y solidaridad.

Nota de la autora: Es importante destacar el uso de español. Este proyecto representa una pedagogía multilingüe. Muchas veces en la academia, el inglés se considera la lengua académica. Aunque las fuentes primarias sean en inglés, elegí el español como mi lengua de investigación. Esta inversión lingüística es un desafío intencional a la hegemonía de inglés. Para mí, es una honra decir que el español es mi lengua académica.

Bibliografía

Colecciones de archivo

East Bay Sanctuary Covenant Collection, GTU 89-11-01. Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

Exodus Collection, Bancroft Pamphlet Folio, pf BV4466 .E96. Bancroft Library, Berkeley, CA.

Gustav Schultz Sanctuary Collection, GTU 90-5-01. Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

Sanctuary Oral History Project records, GTU 2009-3-02. Graduate Theological Union Archives, Berkeley, CA.

Fuentes primarias impresas

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. Lima, Perú: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

Fuentes primarias orales

Maureen Duignan, interview by Amelia Mineiro, December 3, 2018, Trinity United Methodist Church in Berkeley, CA.

Fuentes secundarias

Bakhtiari, Bahman. "Revolution and the Church in Nicaragua and El Salvador." *Journal of Church and State*, Vol. 28, No. 1. Oxford University Press, WINTER 1986. Pages 15-42. Accessed October 29, 2017. <http://www.jstor.org/stable/23916610>

Bau, Ignatius. *This Ground is Holy: Church Sanctuary and Central American Refugees*. New

York: Paulist Press, 1985.

Coutin, Susan Bibler. *The Culture of Protest: Religious Activism and the U.S. Sanctuary Movement*. Boulder: Westview Press, 1993.

Crittenden, Ann. *Sanctuary: A Story of American Conscience and Law in Collision*. New York: Weidenfeld & Nicolson, 1988.

Cunningham, Hilary. *God and Caesar at the Rio Grande: Sanctuary and the Politics of Religion*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

—————. “The Ethnography of Transnational Social Activism: Understanding the Global as Local Practice.” *American Ethnologist*, Vol. 26, No. 3 (Aug., 1999), pp. 583-604. Accessed October 28, 2017. <http://www.jstor.org/stable/647439>

Davidson, Miriam. *Convictions of the Heart: Jim Corbett and the Sanctuary Movement*. Tucson: University of Arizona Press, 1988.

Espiritualidad y Liberación en América Latina, ed. Eduardo Bonnín. San José, Costa Rica: El Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1982.

García, María Cristina. *Seeking Refuge : Central American Migration to Mexico, the United*

States, and Canada. Berkeley: University of California Press, 2006. Accessed October 27, 2017. ProQuest Ebook Central.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. Lima, Perú: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

Hennelly, Alfred T. *Liberation Theology: A Documentary History*. Maryknoll: Orbis Books, 1990.

Jacobson, Matthew Frye. “More ‘Trans-,’ Less ‘National’.” *Journal of American Ethnic History*. Vol. 25, No. 4 (Summer 2006). <http://www.jstor.org/stable/27501744>. Accessed August 27, 2017).

Marfleet, Philip. Understanding ‘Sanctuary’: Faith and Traditions of Asylum. *Journal of Refugee Studies*. Volume 24, Issue 3, 1 September 2011. Pages 440–455. Accessed October 28, 2017 <https://doi.org/10.1093/jrs/fer040>

Martín-Baró, Ignacio. “Oscar Romero: Voice of the Downtrodden” in *Voice of the Voiceless: The Four Pastoral Letters and Other Statements*.

McConnell, Michael and Renny Golden. *Sanctuary: The New Underground Railroad*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986.

Meade, Teresa A. *History of Modern Latin America: 1800 to the Present*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

Menjívar, Cecilia. “Religion and Immigration in Comparative Perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, D.C., and Phoenix,” *Sociology of Religion*, Volume 64, Issue 1. March 1 2003. Pages 21–45. Accessed October 28, 2017. <https://doi.org/10.2307/3712267>

Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder and Herder, 1972.

Sanctuary: A Resource Guide for Understanding and Participating in the Central American Refugees' Struggle, ed. Gary MacEoin. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1985.

Silva, Sergio. “La Teología de la liberación.” *Teología y Vida*, Vol. L (2009), Pages 93-116. Accessed October 29, 2017. <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art08.pdf>

Summers Sandoval, Jr., Tomás F. *Latinos at the Golden Gate: Creating Community and Identity in San Francisco*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2013. Accessed September 22, 2017. <https://muse.jhu.edu/>

Teología y Liberación—Religión, cultura y ética: Ensayos en torno a la obra de Gustavo

Gutiérrez. Lima, Perú: Centro de Estudios y Publicaciones, 1991.

Tombs, David. *Latin American Liberation Theology*. Boston: Brill Academic Publishers Inc., 2002.

Tomsho, Robert. *The American Sanctuary Movement*. Austin: Texas Monthly Press, 1987.

Romero, Fernando Carlos Vevia. *El discurso político-religioso en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1990.