

VIRAJES

EL CONCEPTO RELIGIOSO DE REFUGIADO: LOS “SANTUARIOS”, LA TRADICIÓN Y LA FE*

RAÚL ANDRÉS JARAMILLO ECHAVARRÍA**

Recibido: 20 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Reflexión

* Artículo de reflexión con base en una estancia misionera e investigativa realizada en la ciudad de Barrancabermeja, en el Servicio Jesuita para Refugiados. Además, de conocer de cerca la labor realizada por el Padre Peter Walters en la fundación Vivan los Niños y el maravilloso trabajo con los niños refugiados de Europa oriental del jesuita austriaco Georg Sporschill S.J., en la fundación CONCORDIA.

** Graduado en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. Actualmente, estudia Certificate Refugees and Humanitarian Emergencies y Master of Laws in International Legal Studies. Email: indexing@imedpub.com.

Resumen

En América del Norte, en la década de 1980, surgió el movimiento del “santuario” como un medio para la prestación de apoyo, promoción y protección de los refugiados y otros migrantes vulnerables. En los últimos años, estos movimientos han crecido rápidamente por toda Europa, animados en gran medida por los activistas de la fe que invocan una serie de principios morales básicos relacionados con las tradiciones religiosas.

Los activistas contemporáneos del “santuario”, se asocian con tradiciones religiosas antiguas basadas en la protección y fundadas en la empatía y la solidaridad, que son de hecho parte integral de todas las formas de organización social. Este artículo, examina la historia del concepto religioso de refugiado en la historia antigua y moderna, además de las implicaciones en la comprensión contemporánea de protección, santuario y asilo.

Palabras clave: asilo, Estado-nación, Iglesia, protección, refugiados, santuario.

THE RELIGIOUS CONCEPT OF REFUGEE: THE “SANCTUARY”, TRADITION AND FAITH

Abstract

In North America in the 1980s, emerged the “sanctuary” movement, emerged “sanctuary”, as a means to provide support, promotion and protection of to refugees and other vulnerable migrants. In recent years, these movements, have grown rapidly across Europe, animated largely by activists of faith, who invokeing, a series of basic moral principles, related to with religious traditions. “Sanctuary” Contemporary advocates of “sanctuary” are associated with ancient religious traditions ancient religious, based on the protection and founded justified on empathy and solidarity, which are in fact integral a vital part to all forms of social organization. This article examines the history of the religious concept of refugee in ancient history and modern history as well as the implications for contemporary understanding of protection, sanctuary and asylum.

Key words: asylum, nation-state, Church, protection, refugee, sanctuary.

Introducción

La primera ocasión en que las autoridades de un Estado moderno ofrecieron formalmente protección a los ciudadanos asociados a otro Estado fue en 1681 en Inglaterra donde se brindó “asilo” legalmente por parte de la Corte del Rey Carlos II a la minoría calvinista que era perseguida en Francia. Esto puede haber sido, según algunos estudiosos, el nacimiento de la categoría de refugiado, categoría que sería reconocida más tarde en el derecho internacional y convenida por las Naciones Unidas.

Sin embargo, no debe olvidarse una tradición mucho más antigua y mediante la cual las autoridades religiosas garantizaban el refugio a los perseguidos en los lugares sagrados. La institución del santuario o “*asylum*”, en efecto fue asociada durante muchos siglos con sitios específicos en el que la protección era una expresión de la autoridad divina.

En el momento en que los Estados modernos se apropiaron de la figura del asilo de una manera secular, se puso fin a una tradición que había durado por más de 1000 años, ya que el Derecho Canónico formalizó esta práctica, tanto para la sociedad pre-romana, como para el orden imperial romano.

La Iglesia difundió la idea del “asilo” en toda Europa, de modo que una de las características más constantes de la observancia religiosa en todo el período medieval fue la aceptación de la condición especial de las catedrales, abadías, monasterios, santuarios y lugares locales de culto, como refugio y protección a los fugitivos, víctimas de la guerra y conflictos locales, además de algunas personas consideradas por fuera de la ley.

La abolición de los santuarios de la Iglesia en el siglo XVII, marcó un debilitamiento significativo en las creencias religiosas populares, propiciando un cambio cultural a causa de la aparición de formaciones estatales nacionales y civiles, las cuales poseían los derechos exclusivos para definir los regímenes de protección a los refugiados. Sin embargo, la tradición del santuario se mantuvo en la conciencia popular, ya que los lugares sagrados eran percibidos como sitios donde las personas vulnerables y desamparadas podían buscar refugio.

En Alemania, el *Asylrecht*¹ permaneció hasta finales del siglo XVIII; en Francia *le droit d'asile* fue abolida durante la Revolución de 1789. A pesar de esto no fue, sino hasta finales del siglo XX, que los Estados intervinieron con plena autoridad para entrar en las iglesias y expulsar a aquellos que buscaban protección y refugio.

¹ No obstante, el derecho de asilo para los refugiados políticos en Alemania, es un derecho fundamental consagrado en la ley a partir de 1992, con la promulgación del “*Asylkompromiss*”.

En este punto, empero, en los últimos años han surgido nuevos movimientos, algunos de ellos en forma de campañas sociales (cimentadas en la fe) que defienden la idea de refugio; movimientos destinados a generalizar la idea de que la sociedad en su conjunto debe proteger a ciertos grupos de personas vulnerables. Estas campañas han crecido rápidamente en forma de base ecuménica (algunas veces motivadas por la fe) con iniciativas que desafían al Estado e incluso a las instituciones religiosas.

I

Algunos antropólogos y estudiosos de la religión han argumentado que la figura del santuario es una institución universal (Lincoln 1992, Rabben 2011). Los registros históricos de las movilizaciones hacia los santuarios son particularmente ricos en relación al Medio Este y el Mediterráneo en parte, debido a la disponibilidad de material escrito y de una gran masa de evidencia arqueológica, también por la importancia de estas regiones para las narrativas modernas europeas, la cultura, la continuidad y la autenticidad *vis-à-vis* de las religiones abrahámicas y greco-romanas.

Los judíos son un punto de referencia clave. Éstos nombran seis ciudades de refugio en la región del río Jordán donde fugitivos, incluyendo a las personas acusadas de ser culpables de homicidio, podrían encontrar protección al mismo tiempo que estuviesen de acuerdo con la expiación de sus pecados prohibiéndose, además los actos de venganza dentro de la ciudad.

Este enfoque parece haber sido común en casi todas las sociedades y civilizaciones de la región. Burnside (2010) asocia con tales creencias y prácticas al Egipto de la época faraónica; lo acontecido inicialmente con los judíos en Egipto² sugiere “un ejemplo a gran escala de la solicitud de asilo”. Lo que implica que la cultura egipcia, también apoyaba las ideas sobre la protección e identificación de ciertos sitios como inviolables. Por ésta razón, los santuarios de la sociedad faraónica están asociados directamente con los dioses. Eran espacios específicos en el área interior de los templos que contenían las representaciones de las deidades: estatuas, grabados y pinturas; espacios que fueron utilizados para rituales como ofrendas y sacrificios.

Estos espacios sagrados, en el sentido identificado por Eliade y utilizando el término *sacer*, son descritos como ciertos lugares en los cuales el espacio en sí mismo, junto con las personas y objetos dentro de ellos, se

² En el momento en que José, quien pertenecía como consejero de la corte del faraón, recibe a sus hermanos y familias para darles protección y alimento.

distinguen de lo *profanus* a través de los actos rituales y procesos de lo que se denomina “hierofanía o manifestación de lo sagrado” (Elíade, 1987: 11).

En estos lugares, las personas son conscientes de lo sagrado, porque es allí en el *sacrum* donde “se revela el carácter [sagrado] en sí mismo, manifestándose como algo totalmente diferente de lo ‘profano’” (Ibíd.: 11).

A su vez, Brereton define a los espacios sagrados como

“focos de la identidad religiosa de las comunidades, que actúan como una ‘lente’, que centra la atención, en las formas, objetos y acciones, sobre [ellos]” (1987: 14).

En estos espacios, el poder emanaba de la protección de las deidades y aquellos que violasen lo *sacrum*, desafiando la autoridad divina y subvirtiendo los valores asociados con sus seguidores y la comunidad entera, corrían el riesgo de ser sometidos a un castigo severo (Swan, 1991).

Estos principios, también fueron evidentes en Grecia donde los sitios antiguos han sido objeto de una intensa investigación, basada en la evidencia arqueológica y en las fuentes escritas, tanto epigráficas, como literarias.

El santuario griego era un espacio sagrado que se encontraba dentro o fuera de los muros de la ciudad o en el campo, cerca a los manantiales, ríos, cuevas, colinas, bosques sagrados y otros fenómenos naturales. Los numerosos templos, altares y estatuas, tuvieron una enorme importancia para las comunidades locales, especialmente en la polis o ciudad-Estado.

Las deidades principales eran asociadas a los valores fundamentales de cada ciudad, encontrándose incluso en el centro de los rituales, la vida comercial y política.

En el caso de los sitios panhelénicos como Olimpia y Delfos, los santuarios tenían representaciones de todo el panteón, expresando (aunque más débilmente) como un todo, la integridad de la cultura griega.

De acuerdo con De Polignac, el territorio de la polis fue “el espacio de sus ciudadanos” y los santuarios de las ciudades “manifestaban abiertamente la autoridad, cuyo ejercicio en este espacio, cada ciudad tenía reservado decididamente para sí misma” (De Polignac, 1994: 3). Cada ciudad-Estado recibía la aprobación de *asylon* (‘asylum’, de *asylos*: invulnerable), institución asociada a los espacios físicos que eran ‘imponderables’, en el cual nada se podía tomar y en el que nadie podía ser violado o vulnerado.

Las divinidades vigilaban la comunidad y a sus instituciones. Dentro de los santuarios, los ciudadanos organizaban procesiones, llevando a cabo la purificación, ofreciendo sacrificios y rituales relacionados con los ritos de paso. Algunos santuarios incluían tesoros que albergaban las ofrendas

más valiosas de los ciudadanos locales, demostrando así, la autoridad que poseían los dioses sobre todos los habitantes.

Todos los rangos y clases sociales participaban en las ceremonias de culto. Los ciudadanos se unían a través de una serie de actos recíprocos donde los dioses jugaban un gran papel mediante la afirmación de los valores comunes compartidos. Pedley comenta que “un sistema de intercambio, se encontraba en la asociación implícita entre los dioses y los mortales” (2005: 11) en las celebraciones de la polis. Con base en lo anterior, los santuarios eran “símbolos de unidad e integrada política” (*Ibid.*: 12).

Los límites del santuario eran marcados como un área en el que nada podía ser dañado y mucho menos perjudicarse a alguien, aunque la efectividad de la prohibición variaba por lo general de acuerdo con la importancia del sitio. Los fugitivos, incluyendo a los presuntos delincuentes, parias sociales y esclavos, junto a los ciudadanos de otros Estados (incluidos los desterrados por una polis rival), encontraban seguridad por el mero hecho de estar sentados cerca de una estatua o altar, o al instalarse en el *naos* (ναός) (la parte más interior de un templo y en la cual solían colocarse las estatuas de los dioses).

En algunos casos, el área sagrada se extendía fuera del santuario propiamente dicho; éste, también era terreno sagrado, el cual era inviolable y aquellos que rompían con este tabú e incluso transgredían los principios de inviolabilidad de dichas zonas eran propensos a sufrir un serio castigo.

El “asylon” era una poderosa institución ampliamente respetada en toda Grecia y sus colonias que por el año 300 a. C., se extendía al Levante y al Norte de África incluido Egipto. Proporcionando la seguridad para “los fuera de la ley y los refugiados de todo tipo” (Pedley, 2005: 97).

Ryan (1987) sugiere que en el contexto más amplio, el “asylon” tenía una función más específica: salvar las vidas de los derrotados en la guerra. Entre numerosas ciudades-Estado que intervenían constantemente en conflictos militares, se proporcionaban permanentemente acuerdos de reciprocidad por medio de los cuales cada polis podía estar segura de que incluso en la derrota, algunos de sus ciudadanos serían bien protegidos.

Los soldados podrían reclamar la protección de las deidades de la polis rival, al hacerlo reconocían la autoridad de ésta y el poder de sus dioses guardianes. Así mismo, ocurría con los exiliados de otras ciudades-Estado, quienes a menudo solicitaban la protección con el compromiso de embellecer con su presencia, el estado de las deidades locales y los valores de la polis.

Cuando el “asylon” era eficaz, la integridad de la comunidad se afirmaba públicamente y más aún si la protección reclamada era asociada con otros dioses y otros valores alternativos. La propia ciudad-Estado

señalaba su capacidad y fuerza para garantizar la seguridad de aquellos que formalmente eran sus enemigos.

II

En términos generales, la sociedad romana adoptó un enfoque similar al griego. Brown (1961) afirma que “la arquitectura de los romanos fue de principio a fin, un arte y un espacio de formación de todo tipo de ritual”. En los templos las deidades protegían a los ciudadanos. Las estatuas de los dioses se colocaban en la *cella* (cámara al interior del templo); la zona más interna y sagrada era el *sanctum-sanctorum* el más sagrado o “Santo de los Santos”⁹. Muchos templos contenían comedores para las celebraciones familiares y los sitios principales tenían grandes salas, donde los dioses eran honrados por medio de grandes banquetes que ratificaban la solidaridad, tanto local, como imperial.

Una amplia gama de deidades eran honradas en diversas partes del imperio incluyendo: las figuras establecidas por la tradición griega; las divinidades de Arabia y del Levante; el dios único de los judíos; además de los emperadores romanos, quienes se convirtieron en parte del culto imperial (Richardson, 2002). Bajo su autoridad no debía perderse la *pax in templo*, inviolabilidad que garantizaba la seguridad de los objetos preciosos y de las personas que buscaban seguridad y protección como refugiados.

En Roma había un amplio reconocimiento del derecho a la protección de las personas en el santuario, protección que se garantizaba hasta ser juzgado por su presunto delito, ser liberado de la esclavitud o la resolución de disputas familiares o de cualquier otro tipo. Sin embargo, las actitudes de los romanos diferían de las de los griegos. Los sitios sagrados se asociaban con menos frecuencia a formas específicas de protección y “algunas clases de delincuentes fueron excluidos específicamente de la seguridad de los santuarios, por medio de un edicto imperial” (Ryan, 1987: 214).

La naturaleza global del imperio, en la que vastas regiones fueron integradas como provincias subordinadas a Roma, significaba que el Estado no requería de acuerdos de reciprocidad para la protección como los reconocidos por las numerosas polis griegas. No obstante, a pesar de la carencia de este tipo de acuerdos, las actitudes de los romanos hacia el exilio, aseguraban a sus ciudadanos que las ideas acerca de la protección y la autoridad divina se mantuvieran firmes.

Claasen señala:

“El exilio en el mundo antiguo era como hoy, una herramienta política importante y como tal, fue empleada a menudo por los poderosos para reducir el poder de sus adversarios más temidos” (1999: 9).

En el caso de Roma donde la ciudad imperial era el centro que dominaba la vida política, la eliminación de los adversarios de este centro por medio de la figura del exilio era una amenaza rutinaria y latente por parte de quienes tenían la autoridad política para desactivar las carreras de sus rivales y neutralizar a los escritores y a otras personas consideradas hostiles o inútiles.

En una sociedad sin un sistema penitenciario extenso, la ley estableció tan solo dos castigos para los delitos principales: el exilio o la muerte; y los dos estaban a menudo estrechamente relacionados; el exilio era ampliamente visto como una forma extrema de castigo o persecución.

El *exul* (desterrado) romano, era exiliado frecuentemente a una ubicación específica por fuera del imperio, en la cual quienes ostentaban el poder se veían obligados a aceptar su presencia. Cuando no había riesgo de pena de muerte, el exilio voluntario podría ser la opción, anticipando que el poder de Roma garantizaría su seguridad en el extranjero a pesar que al dejar la ciudad se perdía la ciudadanía romana (esta figura jurídica es un eco de las tradiciones griegas, debido a que los extranjeros en Roma recibían la ciudadanía romana por encontrarse bajo el patronazgo imperial).

Igual que los griegos, los romanos identificaron el exilio con una separación dolorosa e incapacitante de las imágenes de sus dioses, los lugares sagrados y los poderes especiales que de allí manaban, además de los aspectos sociales relacionados con la vida ritual, la familia y la comunidad. Cuando los ciudadanos eran exiliados de Roma a su vez eran excluidos de sus santuarios y todos los beneficios que representaban, incluida la protección divina. La distancia de los lugares sagrados implicaba una mayor exposición a lo profano y a lo bárbaro.

La literatura del exilio asociada con algunos de los grandes nombres de la época clásica: Ovidio, Cicerón, Boethius, está repleta de referencias a las deidades, sus poderes y las consecuencias negativas para aquellos que ya no estaban bajo su brazo y cobijo. En el caso de Ovidio, el exilio supuso el “terrible aquí” de “la gran brecha entre dos mundos” (Claasen, 1999: 185-187).

En el siglo IV, las autoridades imperiales adoptaron al cristianismo como la religión oficial romana. En el año 313, el emperador Constantino decretó que los cristianos debían ser libres para expresar sus creencias en público, comenzando un programa de patrocinio oficial a la Iglesia, apoyando la construcción de basílicas y sus dotaciones, nombrando además

a los cristianos en altos cargos del imperio.

En el año 380, el emperador Teodosio publicó su Código o Constitución, declarando que el cristianismo niceno era la religión legítima del imperio, terminando formalmente la asociación del Estado con las deidades y cultos tradicionales. Este fue un proceso largo y complejo durante el cual los aspectos del sistema jurídico romano se fundieron con los principios de los consejos cristianos y las resoluciones de los sucesivos papas, produciendo eventualmente, el Derecho Canónico (del griego *kanon*, norma o estándar).

El refugio era un asunto importante, tocando directamente las relaciones entre las autoridades imperiales y eclesiásticas en el contexto del derecho de estos últimos para definir en dónde y cómo los ciudadanos podían legítimamente solicitar protección (Gorman 1993).

Hallebeek (2003) sigue los primeros debates acerca de si el asilo era un privilegio concedido por el emperador (el Estado) o una “competencia” de la Iglesia. La asociación de protección y espacio sagrado no era un problema, sin embargo, fue confirmado tan solo por una serie de decisiones imperiales, de las cuales las más importantes se dictaron en el siglo quinto. Éstas afirmaban que el santuario y sus límites eran lugares en los que la solicitud de protección se podría realizar.

El *Codex Theodosianus* estipulaba que el santuario era un refugio seguro para “las personas con miedo” y “aquellos que se refugian” identificaban las áreas protegidas con los edificios de la Iglesia y las casas adyacentes, jardines, baños y plazas pertenecientes a las instituciones religiosas (Hallebeek, 2003: 172). Esto refleja la influencia creciente de los clérigos cristianos en la determinación y autenticidad de las solicitudes de protección.

A mediados del siglo V, el Papa León I confirmó los decretos imperiales, añadiendo que “el administrador y defensor” de la Iglesia debía examinar las reclamaciones y actuar en consecuencia como un intercesor (Trenholme, 1903: 8). El sacerdocio era visto ahora de manera más explícita como parte del régimen de protección, con el resultado que los palacios de los obispos y las casas de los sacerdotes eran vistos también, como inviolables.

III

Los historiadores eclesiásticos han examinado en detalles la relación entre determinadas enseñanzas cristianas y las disposiciones romanas legales, la cuestión clave en el contexto histórico más amplio, es la continuidad entre las tradiciones precristianas y las establecidas en el

Derecho Canónico. Como el cristianismo se extendió por el sur de Europa y el Mediterráneo, difundido en un primer momento por los imperios de Roma (doble occidental y oriental o bizantino), el refugio se reconoció cada vez más como un derecho a la protección bajo la autoridad del sacerdocio, extendiendo dicha protección a las órdenes de devoción de monjes, monjas y frailes. En el norte y occidente de Europa, tanto las prácticas “paganas” y cristianas se extendieron rápidamente con la caída del imperio.

Con la consolidación del cristianismo sus abadías, capillas, monasterios, ermitas, santuarios y cementerios, adquirieron un nuevo significado e importancia como elementos clave para el asentamiento y el refugio. La Iglesia primitiva adoptó lugares ya establecidos como sagrados, Blair afirma al respecto: “el pasado pagano... estaba siendo reciclado para el futuro cristiano” (2005: 57). Al mismo tiempo, se establecieron nuevos sitios, particularmente las tumbas de los mártires, además de otros sitios que poseían un estatus especial. Las tumbas se convirtieron en lugares de devoción, no sólo por sus asociaciones históricas, sino también como lugares en los cuales los santos continuaban residiendo en espíritu. Los sitios terrenales fueron ‘empoderados’ por los restos de los santos, convirtiéndose en centros de práctica del culto incluyendo la veneración monástica y popular.

Por su parte, para Wickham la “energía positiva” asociada a la presencia santa, alentó a los entierros, en especial, los de los obispos y aristócratas locales, motivo por el cual los santuarios, poco a poco, devengaron un estatus especial. Algunos de estos lugares sagrados se convirtieron en centros de peregrinación circunscribiendo a las carreteras que también fueron santificadas junto con las capillas a lo largo del camino ©en efecto© “la ‘peregrinación’ por estos caminos, se convirtió en un espacio semi-sagrado por derecho propio” (2009: 55).

Cada vez se elaboraban normas más específicas de los límites de protección establecidos, en los que reclamar protección del santuario sería legítimo. En el caso de Inglaterra en el siglo XI, en los sitios más importantes se extendió la protección incluso hasta a una milla del santuario y aquellos que lo ofendían fueron castigados en una escala que variaba con la localización de su crimen sobre la base de un cronograma ascendente de castigo, medido desde la periferia hacia el centro.

Estos santuarios ofrecían un tipo de inmunidad específica. Los fugitivos podían permanecer en el sitio durante un período determinado (30 o 40 días) y se alimentaban con la ayuda de las autoridades eclesiales y si no obtenían el indulto por sus presuntos delitos, enfrentaban la expulsión, designándolos como “fuera de la ley” o inclusive como proscrito (Kirby, 1982: 12).

Los siglos del IX al XI vivieron una “revolución feudal” a través del oeste de Europa con la consolidación de las aristocracias terratenientes y el poder señorial, la construcción de fortalezas militares locales y la intensificación de la explotación de la población por parte de quienes ostentaban el poder y el control de los impuestos, peajes y la venta de privilegios. Los conflictos entre señores y príncipes locales eran endémicos, una razón por la cual la Iglesia era de especial importancia para la prestación de apoyo a los enfermos, huérfanos y ancianos, además de brindar seguridad y confort a los fugitivos de las disputas y vendettas.

En ausencia de un sistema jurídico general, la Iglesia tenía un papel preponderante y mediador, por ello, el santuario era de vital importancia. Sin embargo, esta figura no estaba por encima de los gobiernos locales, ya que algunas instituciones de la Iglesia estaban estrechamente relacionadas con la aristocracia local e incluso algunas instituciones religiosas eran en realidad creadas por ellos y dedicadas a ellos, por lo que ciertas familias o grupos del clan tenían una influencia directa sobre los asuntos eclesiales.

Al mismo tiempo, la idea de un espacio sagrado que brindaba protección, inviolabilidad o inmunidad para la gente común que se encontraba en peligro era parte de las creencias populares por lo que todo tipo de personas (en su inmensa mayoría hombres) hicieron uso de los santuarios. Algunos fueron víctimas de persecución por el mero hecho de ser deudores, presuntos asesinos, criminales y estafadores.

El ejercicio del poder ha sido durante mucho tiempo íntimamente relacionado con el control de la población por medio de: i) la jurisdicción sobre las rutas y fronteras; y ii) la regulación de los que pasan a lo largo y a través de ellas. La Iglesia, en relación con el santuario, estaba segura de poder decidir las disputas con otras instituciones emergentes de la sociedad medieval, la más importante, la monarquía. Esto quedó claro en una etapa temprana, por ejemplo, en Inglaterra, donde la corona fue el punto focal de una incipiente entidad nacional.

Para los reyes ingleses, la Iglesia no era más que una institución de gran prestigio, pero con un papel clave en los procesos que afectaban a toda la sociedad, especialmente en las áreas del comercio, con base en esto, las autoridades eclesiásticas y el Estado estaban en curso de colisión.

Bax (1991) afirma que la expansión y consolidación del régimen eclesiástico, “en última instancia, contribuyó a las mismas condiciones que atentaban contra sus propias fuerzas”.

Las órdenes religiosas adquirieron nuevas tierras y las transformaron en asentamientos. El clero y las órdenes monásticas enseñaron a leer y a escribir a los laicos, condición *sine qua non* para el surgimiento de las élites laicas rivales. Al mismo tiempo, la Iglesia contribuyó de manera

significativa al comercio sobre todo ofreciendo seguridad y refugio a los comerciantes y mercaderes ambulantes. Por tanto, las instituciones religiosas se convirtieron en objetivos cada vez más atractivos para los príncipes hambrientos de poder.

Los sucesivos reyes de diversas naciones, intentaron limitar la autoridad eclesiástica (incluida la autoridad de la Iglesia), en relación con los santuarios. En respuesta, los clérigos insistieron en el carácter sagrado de los lugares religiosos y de las tradiciones antiguas de inviolabilidad. Bau argumenta que el privilegio del santuario estaba arraigado en la santidad del lugar, el cual era irrevocable por parte del monarca (1985: 141).

Sin embargo, muchas monarquías siguieron el ejemplo de la corona inglesa, presentando un deterioro progresivo de los poderes eclesiales en particular, mediante la introducción de “cartas magnas” o constituciones donde los santuarios eran restringidos en número y además las solicitudes de protección y refugio podrían hacerse y trasladarse de la órbita del clero a la autoridad civil.

Según Cunningham en el período bajomedieval, la monarquía absorbió progresivamente a los santuarios eclesiales por medio del derecho penal y el sistema burocrático instaurado para el procedimiento de solicitud de asilo (1995: 80). En el siglo XV, quienes buscaban protección de la Iglesia, se vieron obligados a someterse a la jurisdicción civil (generalmente 40 días durante los cuales podían permanecer dentro de un santuario).

En el siglo XVI, la confrontación entre Enrique VIII y la Iglesia y su posterior ruptura con el catolicismo romano, terminó con la pérdida de la autoridad eclesiástica en relación con la administración de los santuarios en Inglaterra. En 1536, se determinó que todos los que buscaban refugio en un santuario debían llevar un distintivo en su ropa y de no hacerlo perderían su derecho a la protección.

En casi todos los Estados europeos se impuso un toque de queda nocturno para los santuarios que, de ser violado, se traducía en la pérdida de protección efectiva y en la colocación de los refugiados del santuario bajo arresto domiciliario. En 1540, el Parlamento Inglés abolió todos los privilegios de los santuarios, excepto en las catedrales, hospitales e iglesias parroquiales, capillas y ciertos cementerios. Además, no podía haber ningún tipo de protección para los acusados de asesinato, violación, asalto, robo, incendio o sacrilegio. Ocho ciudades fueron designadas como sitios de santuario; en ninguna otra parte los fugitivos podrían reclamar protección alguna.

En 1603, el Parlamento derogó las disposiciones restantes de los santuarios y en 1623, se acordó que: “ningún santuario o privilegio de santuario, será admitido o permitido, de ahora en adelante y bajo ningún

caso”, dando fin, formal y legalmente a más de 1000 años de protección a los refugiados en los santuarios por parte de la Iglesia en Inglaterra (Cox, 1911: 329).

Decisión que luego se extendería a gran parte de toda Europa. La creación de leyes como la anterior en otros Estados, desafió el poder de la Iglesia en muchos frentes. Sin embargo, a mediados del siglo XVII, también se hizo frente a la monarquía, por ejemplo, la Revolución Inglesa, declaró que el pueblo estaba por encima de la Corona, surgiendo de nuevo la idea del santuario, al darse protección a los calvinistas perseguidos en Francia.

La idea central de la protección se mantuvo, pero la práctica de proporcionar seguridad a los refugiados había cambiado profundamente. El territorio del Estado nacional definía los límites del ‘asilo’. El Estado tenía ahora un efecto sacro y siempre habría un espacio en el cual los fugitivos o refugiados podrían encontrar protección; sin embargo, debían someterse a la autoridad del Estado receptor y a sus leyes. Los clérigos, que durante siglos habían regulado la institución del santuario, ahora eran excluidos por completo. El Estado determinaba las solicitudes de protección con la aceptación de algunos y el rechazo de otros. En la actualidad, en la mayoría de los países, opera esta medida mediante la evaluación de las solicitudes de asilo sobre una base contingente.

Estos desarrollos previeron cambios en toda Europa occidental. Como el surgimiento de los Estados-nación giró inicialmente en torno a las monarquías absolutistas, éstas se concentraron más y más intensamente en la regulación de la población. Las fronteras se hicieron cada vez más importantes y los movimientos a través de ellas y dentro del territorio estatal, se observaban más de cerca.

Por tal motivo, las autoridades estatales exigieron estadísticas, registros e informes; la vigilancia de las fronteras se convirtió en parte integral de lo que Soguk (1999) denomina el “arte de gobernar” y controlar la población.

Los enclaves controlados por las autoridades no estatales como las propiedades de la Iglesia (de la época anterior), que violaran este régimen, no eran tolerados. La Iglesia trató de proteger sus intereses, en 1725 el Papa Benedicto XIII, amenazó con la excomunión a los funcionarios de los Estados si se violaban los principios eclesiásticos de refugio, no obstante, como los trastornos políticos continuaron, las autoridades religiosas se vieron obligadas a retirarse.

En el caso de Francia, la revolución de 1789 puso fin a las disposiciones tradicionales para el santuario. En el siglo XIX, debido a los movimientos sociales que provocaron un cambio radical en toda Europa, el santuario como una institución garantizada por la Iglesia, llegó a su fin. Aunque el

Código de Derecho Canónico de 1919, confirmó la figura del santuario, éste ya no estipulaba las severas penas de otrora por su violación.

IV

Las ideas sobre protección y responsabilidad comunitaria para ayudar a las personas vulnerables o en situación de extrema necesidad, hoy en día están muy extendidas, casi que probablemente de una manera universal.

Toda organización social incluye y excluye por lo que en todas partes y en todo momento, algunas personas se encuentran por fuera de los núcleos familiares, comunales o colectivos nacionales. Su acceso al refugio afirma la solidaridad social, de modo que la protección a los ‘otros’ demuestra la integración y dignidad de la comunidad receptora.

El santuario o el ‘asilo’ identifica y celebra la autoridad: de los dioses; los sacerdotes; el clan; la comunidad; la polis; el imperio; la Iglesia; el Estado-nación; y todas las combinaciones de éstos. Por ello, ratifica la importancia de los valores clave: el poder divino o carismático; la autoridad clerical; los ‘derechos’ humanos; los derechos nacionales o los sentimientos nacionalistas.

Cottret argumenta que el éxito de un Estado con los inmigrantes y refugiados, depende en gran parte del “reconocimiento social” de su propio Estado (1991: 11). En este caso, se retoman los principios tradicionales de la Iglesia sobre el santuario, rehabilitándolos como parte de un proyecto nacional (Marfleet, 2006).

Para Cunningham, el “uso no explícito del santuario” consistió en la época moderna, en la movilización del apoyo popular para la protección en la informalidad de los abusos de los regímenes o sistemas estatales basados en la ley (1995: 223).

Las iglesias jugaron un papel importante y activo en lo que Rabben (2011) describe como el “asilo por fuera de la ley”. Tal fue la magnitud y el impacto de este tipo de movimientos, que iniciativas similares se llevaron a cabo en casi toda Europa en el siglo XX, sobre todo por aquellos que proporcionaban medios clandestinos de protección a las víctimas de los movimientos fascistas y gobiernos dictatoriales (Marchione 1997), en especial, el papel que jugaron ciertas órdenes católicas religiosas (en especial los jesuitas), en la protección de los judíos.

Empero, los movimientos de ‘santuario’ como iniciativas públicas han tenido un desarrollo mucho más reciente. En la década de 1960, la idea de una Iglesia santuario fue revitalizada gracias a los intentos de proteger

a los jóvenes estadounidenses que se resistían a pagar el servicio militar obligatorio y a la participación en la guerra de Vietnam.

En 1966, el reverendo William Sloane Coffin Jr., capellán de la Universidad de Yale, predicó sobre el tema del “santuario de la conciencia” argumentando:

“Ahora bien, si en la Edad Media, las iglesias podían ofrecer refugio a los delincuentes más comunes, ¿no podrían hacer lo mismo hoy, que tenemos una mayor conciencia entre nosotros? Y si la Edad Media, podía ofrecer cuarenta días a un hombre que había cometido un pecado y un crimen, ¿no podría ofrecerse hoy en día, un período indefinido, para aquel que no ha cometido ningún pecado?” (Bau, 1985: 161).

Proponiéndose para ese entonces, si las diversas iglesias debían decidir si los objetores a la conscripción eran realmente de conciencia y debían actuar en consecuencia, declarándose a los objetores originales como “santuarios de la conciencia” (*Ibid.*: 162). Coffin fue posteriormente arrestado, acusado y condenado por conspirar en la negativa de inducción por parte de gran cantidad de jóvenes a las fuerzas armadas.

Sin embargo, las iglesias, en una serie de ciudades, anunciaron que serían santuarios, invocando las ideas sobre la libertad y la libertad de expresión que se habían inscrito en la constitución americana; al mismo tiempo que se movilizaban las tradiciones culturales de gran alcance y ampliamente reconocidas dentro de la sociedad norteamericana (Cunningham, 1995: 95).

Los líderes de diversas iglesias reconocieron su dificultad: se observa que a pesar que su objetivo es el de renovar “el concepto histórico”, una “invocación del santuario no puede tener fuerza de ley” (Bau 1985: 163).

A pesar de que estos activistas no tuvieron mucho éxito en la difusión de nuevos modelos y en revivir los santuarios, no obstante, generaron un gran apoyo popular con sendos intentos de solidaridad incluso en algunas universidades prestigiosas (*Ibid.*: 165). Además, se plantearon diversas cuestiones que pronto adquirieron una mayor importancia cuando un movimiento mucho más amplio surgió en los Estados Unidos para ayudar a los refugiados de América Central.

Reflexión final

Desde la década de 1980, en todo el mundo, los gobiernos se han escabullido en compromisos formales para la protección a los refugiados. La

mayoría han erigido barreras legales a la entrada de migrantes vulnerables y algunos han creado obstáculos físicos a la circulación, que incluyen vallas, muros y zonas militarizadas que Brown describe como los “instrumentos de la arquitectura de separación” (2010: 29).

Sin embargo, estas decisiones han sido desafiadas por diferentes campañas esgrimidas por grupos de activistas que buscan crear nuevos espacios de participación donde la protección a los refugiados y más necesitados se asocia con la autoridad moral. Para Bau, este tipo de iniciativas son “impactantes” para aquellos que asumen que todas las formas de protección deben estar asociadas a las leyes determinadas por el Estado (1985: 2). Sin embargo, observa que “la historia religiosa nos ha enseñado lo contrario” (*Ibíd.*: 2).

El movimiento del santuario contemporáneo produjo un nuevo enfoque que se basó en los precedentes histórico-religiosos de Europa y América del Norte, soportados teóricamente por la ‘teología de la liberación’, que tuvo un profundo impacto en América Latina durante la década de 1970, haciendo hincapié en la responsabilidad de las comunidades eclesiales y ecuménicas para proteger a los más pobres y vulnerables a través de una agenda activa, incitando a los cristianos a enfrentarse a la opresión y estar con y para los pobres (Smith, 1991).

En la década de 1990, se han producido múltiples organizaciones religiosas: “Posada sin Fronteras”, “CONCORDIA”³, entre otras⁴; basadas en la fe e ideales que ofrecen rutas prometedoras, tanto para impugnar de manera unilateral al Estado-nación a ofrecer políticas públicas de inmigración y fronteras, como para reafirmar la unidad y la diversidad de las identidades.

³ CONCORDIA fue creada en 1992 en la ciudad de Bucarest, por el sacerdote jesuita Georg Sporschill, para brindar asilo y refugio a los niños de la calle víctimas del conflicto de los Balcanes, brindándoles la oportunidad de crecer en un entorno protegido. En la actualidad, más de 5000 personas en Moldavia, Bulgaria y Hungría reciben una comida caliente, gracias a los comedores y refugios que posee la fundación.

En la ciudad de Medellín, encontramos la fundación *Vivan los Niños*, creada por el sacerdote Peter Walters, dicha fundación al igual que CONCORDIA, se centra en darle refugio, alimentación y educación a los niños de la calle. El padre Peter ha rescatado a una gran cantidad de niños y niñas de la calle, brindándoles la oportunidad de tener un futuro mejor con una educación continuada bajo el apoyo psico-espiritual de una gran variedad de expertos.

⁴ En Colombia, encontramos el refugio para desplazados del *Servicio Jesuita para Refugiados* en la ciudad de Barrancabermeja. Allí, se encuentra una casa-refugio en la cual las personas en situación de desplazamiento forzado de su región de origen, cabe aclarar que en la gran mayoría de las ocasiones, las víctimas se ven forzadas a huir sin ninguna de sus pertenencias e incluso su única propiedad es el vestido que llevan puesto, por ello, en la casa-refugio se les brinda alimentación, cobijo, vestido, recreación y ayuda psicológica y legal durante tres meses, aunque en muchas ocasiones, dadas a las difíciles circunstancias el periodo de tiempo es postergado.

Hoy en día, existen intensos debates incluso en el Congreso de los EE.UU. sobre la legitimidad de los santuarios. Por su parte, estos siguen influenciando a Europa, especialmente a Gran Bretaña, donde el movimiento santuario ha ido creciendo constantemente, principalmente bajo la influencia de los activistas cristianos; en Alemania, un Comité Ecuménico de Asilo aboga por la situación irregular de los migrantes e incluso en Colombia el *Servicio Jesuita para Refugiados* brinda cobijo y refugio a aquellas personas víctimas del desplazamiento forzado.

Todos estos movimientos tienen el gran desafío de enfrentarse a los poderes del Estado, quienes en la mayoría de las ocasiones son intolerantes en dar la bienvenida al refugiado (o desplazado) en el colectivo nacional o regional. Por tanto, en una época de “secularización” y en un clima político cada vez más excluyente, el debate es cada vez más fuerte y emotivo.

Bibliografía

- ADELMAN, H. (1999). *Modernity, globalization, refugees and displacement*. London: Continuum.
- ARNOUT, G. M. (1987). *Asylum in the Arab-Islamic Tradition*. Geneva: UNHCR.
- BAU, I. (1985). *This ground is Holy: Church Sanctuary and Central American refugees*. New Jersey: Paulist Press.
- BAX, M. (1991). *Religious regimes and State formation: Toward a research perspective*. New York: Orbis Books.
- BRERETON, J. P. (1987). “Sacred space”. In Eliade, M. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan.
- BROWN, F. E. (1961). *Roman architecture*. New York: G. Braziller.
- BROWN, W. (2010). *Walled states, waning sovereignty*. New York: Zone Books.
- BURNSIDE, J. P. (2010). “Exodus and Asylum: Uncovering the relationship between biblical law and narrative”. In: *Journal for the Study of the Old Testament*, 34(3): 243-266. SAGE publications.
- CLAASEN, J. M. (1999). *Displaced persons: The literature of exile from Cicero to Boethius*. Madison: University of Wisconsin Press.
- COX, J. C. (1911). *The sanctuaries and sanctuary seekers of mediaeval England*. London: George Allen.
- CUNNINGHAM, H. (1995). *God and Caesar at the Rio Grande*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DE POLIGNAC, F. (1994). *Placing the gods: Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon.
- ELIADE, E. (1987). *The Sacred and the Profane: The nature of religion*. Orlando: Harcourt.
- GORMAN, R. (1993). “Persecution and exile in the Patristic Period: Athanasian and Augustinian perspectives”. In: *Journal of Refugee Studies*, 6(1): 40-45. Oxford Journals.
- HALLEBEEK, J. (2003). *Church Asylum in late antiquity: Concession by the Emperor or competence of the Church?* Oxford: Clarendon.
- KIRBY, R. M. (1982). *Sanctuary-Beverley, a town of refuge*. Beverley: Highgate Publications.
- LINCOLN, B. (1992). *Discourse and the construction of society: Comparative studies of myth, ritual, and classification*. Oxford: Oxford University Press.

- MARFLEET, P. (2006). *Refugees in a Global Era*. Basingstoke: Palgrave.
- PEDLEY, J. (2005). *Sanctuaries and the Sacred in the ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RABBEN, L. (2011). *Give refuge to the stranger*. California: Left Coast Press.
- ROSS, A. (1992). *Pagan Celtic Britain*. London: Constable.
- RYAN, W. C. (1987). “The historical case for the right of sanctuary”. In: *Journal of Church and State*, 29: 209-232. Oxford Journals.
- SMITH, C. (1991). *The emergence of Liberation Theology: Radical religion and social movement theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- SOGUK, N. (1999). *States and strangers: Refugees and displacements of statecraft*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SWAN, J. (1991). *The power of place: Sacred ground in natural and human environments*. Wheaton: Quest.
- TRENHOLME, N. M. (1903). *The right of sanctuary: A study in institutional history*. South Carolina: BiblioBazaar.
- WICKHAM, C. (2009). *The inheritance of Rome: A history of Europe from 400 to 1000*. London: Allen Lane.
- ZOLBERG, A., SUHRKE, A. & AGUAYO, S. (1989). *Escape from violence: Conflict and the refugee crisis in the developing world*. Oxford: Oxford University Press.