

LA INMIGRACIÓN EN EL HORIZONTE DE LAS RELIGIONES

Juan José Tamayo

Director Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones. Universidad Carlos III de Madrid

El fenómeno de la inmigración es uno de los ámbitos privilegiados que permiten plantear la interculturalidad y el diálogo interreligioso en el terreno de la convivencia cívica y en perspectiva ética, dimensiones fundamentales ambas de la existencia humana. Es, a su vez, un buen laboratorio para la práctica del diálogo entre culturas y religiones. Empecemos por una reflexión de carácter más filosófico sobre el retorno del otro y el encuentro con el otro.

EL RETORNO DEL OTRO, EL ENCUENTRO CON EL OTRO

Emmanuel Lévinas reconoce a la ética el estatuto de *filosofía primera*¹. Entiende por ética la responsabilidad de cada uno para con los demás; una responsabilidad que es irremplazable e indelegable. En un texto de clara influencia lévinasiana, Umberto Eco afirma: “Cuando los demás entran en escena, empieza la ética. Son los demás, es su mirada, lo que nos define y confirma”. Ahora bien, ¿quiénes son los demás? ¿Quién es el otro, la otra?

Respondiendo por vía negativa que los otros no son un simple elemento de la especie, ni un concepto o una sustancia, ni algo que se defina por sus propiedades, su carácter, su *status* social o su lugar en la historia. Tampoco son un mero objeto de conocimiento, estudio o investigación. Hablando en positivo, el otro, la otra, es el *rostro*, pero no en cuanto fijado en la memoria o en una fotografía, sino como realidad expresiva. Es el rostro del otro, de la otra, el que me cuestiona e interpela, el que se torna desafío ético para mi subjetividad libre, y especialmente el rostro del huérfano, la viuda y el extranjero, dirá Lévinas rememorando el mensaje ético de la legislación veterotestamentaria, que supera en radicalidad humanista a no pocas declaraciones de derechos humanos actuales. Él es palabra, solicitud, súplica, que pide respuesta, ayuda, compasión. De ahí emana la responsabilidad para con los demás, que no es, por tanto, resultado de un contrato, sino fruto de la entrega, de la donación, del colocarse en el lugar del otro.

A partir de aquí, Lévinas introduce en su filosofía nuevas categorías que expresan su vertiente prioritariamente ética: *rostro, huella, otro, alteridad, cara a cara, hospitalidad*². Hay aquí una precedencia del afecto y de la existencia sobre el ser de la razón. *Totalidad e infinito*, su obra más emblemática, es, según J. Derrida, “un inmenso tratado *de la hospitalidad*”³. Con dicha categoría, Lévinas se refiere al primer gesto, al primer movimiento en dirección al otro. “Incorporar al Otro en el discurso es acoger su expresión en la que desborda en todo momento la idea que de él pudiera llevar consigo un pensamiento. Es, pues, *recibir* de Otro más allá de la capacidad del Yo”. En palabras del mismo Lévinas al final de *Totalidad e infinito*, la esencia del lenguaje es bondad, amistad y hospitalidad. También la intencionalidad es hospitalidad, hasta el punto de que no existe intencionalidad sin, ni antes de, la acogida del rostro, como tampoco existe acogida del rostro sin rectitud y justicia. Pero la hospitalidad no como una región o parte de la ética, sino como la eticidad misma, el todo y el principio de la ética.

¹ “La ética, más allá de la visión y de la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera”, Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 308.

² Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, o. c.; Id., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1999; José María Aguilar, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Universidad de Navarra, Pamplona 1992; A. Domínguez Rey, *La llamada exótica de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid 1997; Juan Manuel Tudela, “El derecho del otro hombre”: *Escritos del Vedat* (Valencia), vol. XXX (2000) pp. 415-445.

³ Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1998, p. 39.

La conciencia es la urgencia de una destinación que conduce al otro, y no un eterno retorno de sí. Es inocencia sin caer en la ingenuidad, rectitud que no desemboca en necesidad, rectitud absoluta que es asimismo crítica de sí, que leo en los ojos de aquel cuya mirada me pone en cuestión. Es movimiento hacia el otro que no vuelve a su punto de origen como vuelve la diversión incapaz de trascendencia. Es movimiento más allá de la preocupación y de la muerte⁴.

El rostro se niega a la posesión, a mis poderes, se resiste a todo apresamiento; desafía no la debilidad de mis poderes, sino “mi poder de poder”; me habla y me invita a una relación en paralelo. Por eso muestra una resistencia ética al homicidio. La precedencia del rostro del otro y de la ética es la idea central de la filosofía de Lévinas. La ética es anterior a la ontología y va más allá de ella, es anterior al Estado y a la política y va más allá de uno y otra. Pero va también más allá de la ética. Estamos ante la idea clave de la filosofía de Lévinas: “El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad”⁵. La propia arquitectura de su obra *Totalidad e infinito* no se apoya en la racionalidad de la razón ni en la objetividad de la totalidad, sino en la “interpelación obsesiva del Otro”. De ahí que su lenguaje esté más cerca del lenguaje profético que de la neutralidad razonable de los tratados de filosofía.

El ser humano no puede quedarse encerrado en su conciencia subjetiva ni ver encallado su impulso de trascendencia “dejando al yo cautivo de sí mismo”. Lo que Lévinas rechaza por igual es la ontología de la subjetividad aislada y la ontología de la razón impersonal de Hegel, “que no muestra a la conciencia personal más que sus trucos”⁶. Rompe igualmente con la filosofía de lo Neutro y con el ser del ente heideggeriano, que viene a exaltar la obediencia, cosa que ningún rostro manda.

En continuidad con la reflexión de Lévinas y Derrida, Ángel Gabilondo reflexiona sobre el retorno del otro como otro, que define como un volver de su diferencia y que irrumpe de manera desconcertante e irreductible. “Vuelve de nuevo alguien otro, otro que uno mismo. Otro tan otro que propicia otra amistad, una amistad otra, la del mediodía de la vida, la de la esperanza, más que la de la expectativa, la espera de nuevos amigos”⁷. La alteridad no es pura identidad, pero tampoco pura diferencia, dice con razón Gabilondo, quien observa que es necesario crear condiciones para el retorno del otro. Sólo después de una larga convivencia con el problema, recuerda citando el *Banquete* de Platón- después de haber intimado con él, de repente (*exaifnes*), como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece espontáneamente.

El cara-a-cara, el encuentro del rostro y la experiencia viva de la existencia del otro están en el centro de la nueva axiología, donde la justicia se convierte en la experiencia de la alteridad absoluta. Hacer la experiencia de ser otro para los otros lleva a la no-indiferencia. Reencontrar en identidad y diferencia el impulso para la mutua pertenencia de justicia y libertad. Diferencia, identidad y alteridad, como subraya el subtítulo de esta obra.

Las religiones pueden jugar un papel muy importante en la práctica de la alteridad y de la hospitalidad, así como en el diálogo intercultural e interreligioso, y de manera especial en el ámbito de las migraciones. Una primera aproximación a las religiones desde la perspectiva del hecho migratorio ayudará a centrar el tema.

LAS MIGRACIONES EN EL HORIZONTE DE LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS

En el origen de la fe judía, cristiana e islámica se encuentra un fenómeno de migración: la salida de Abraham, de Ir de Caldea, hacia una tierra que posibilitara unos mejores condiciones de vida:

⁴ Cf. Emmanuel Lévinas, *Cuatro lecciones talmúdicas*, Río Piedras, Barcelona, 1996, p. 86.

⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, o. c., p. 25.

⁶ *Ibid.*, 302 y 309.

⁷ Ángel Gabilondo, *El retorno del otro. Diferencia, identidad, alteridad*, Trotta-Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001, p. 9.

“Yahvé dijo a Abraham: ‘Vete de tu tierra y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra” (Génesis 12,1-3). La salida de Abrahán de Egipto es el primer artículo de la fe hebrea, que lo define como “arameo errante” (Deuteronomio 26, 5-11). El credo histórico de Israel no describe verdades dogmáticas como el niceno-constantinopolitano, sino la dramática experiencia del migrante Abraham, que bajó a Egipto donde residió siendo unos pocos, y allí se convirtió en una nación numerosa y poderosa. Los egipcios maltrataron a los hebreos, los oprimieron y los sometieron a una dura servidumbre. Los descendientes de Abrahán clamaron a Dios, quien vio su miseria, oyó su voz angustiada, fue sensible a sus penalidades, se le removieron las entrañas (sintió compasión), los sacó de Egipto y los llevó a una tierra que mana leche y miel.

Jürgen Moltmann, siguiendo a Victor Maag, llama la atención sobre el choque de dos modelos de religión en el Israel palestinese: la sedentaria y la nómada. La primera es de epifanía, mítica y mágica, propia de los pueblos agrarios; se inserta en el ciclo de la siembra y de la recolección; sus dioses están vinculados a un lugar concreto. La segunda es religión de promesa, itinerante, propia de los pueblos nómadas, como el pueblo hebreo; se inserta en el mundo de la migración; su dios peregrina con el pueblo, está siempre en camino y conduce hacia el futuro, que no es mera repetición del presente; la meta es la que da sentido a la peregrinación y la que justifica las penalidades que se pasan por el camino. En las religiones de promesa se vive la existencia como historia. La religión de Israel es de promesa, no de epifanía: es una religión del camino, del éxodo, de la esperanza, del futuro, de un futuro mejor simbolizado en la “tierra prometida”, una tierra que mana leche y miel.

La migración no está motivada por razones románticas, sino por la dura realidad: está animada por la necesidad de supervivencia de toda una tribu, de todo un pueblo y por la consecución de espacios de libertad. En el caso de Abraham, la búsqueda de pastos para el ganado; en el de sus hijos, la búsqueda de pan, con riesgo de ser maltratados, engañados, rechazados (Génesis 42-46); en el de los hebreos esclavos en Egipto, liberarse de la esclavitud impuesta por un faraón opresor convertido en dios. Le meta no es espiritual, no es la salvación más allá de la historia, sino muy a ras de tierra: lograr una tierra fecunda y próspera que les permita vivir dignamente; tener una larga descendencia; y todo bajo la permanente compañía de Dios. Bloch subraya creo que certeramente que el verdadero “hacia-dónde”, la meta, afecta no sólo al destino del pueblo, sino al mismo Dios. Junto a la emigración de un pueblo reproduce también “la emigración de los atributos” divinos, que dejan de ser la omnipotencia, la omnisciencia y la omnipresencia, y se tornan esperanza, camino y futuro⁸.

Precisamente el segundo gran acto de emigración de los hebreos tiene lugar con la salida de Egipto, bajo el liderazgo de Moisés, que muta la religión opresora del faraón en religión de la justicia y de la liberación, y se convierte en el paradigma de la imaginación profética hebrea, como ha demostrado con rigor Walter Brueggemann⁹. Fue Moisés quien generó en Israel una conciencia alternativa en ruptura con la religión del triunfalismo estático y con la política faraónica de de esclavitud, quebró la conciencia del Imperio, atacando sus usos sociales y sus pretensiones divinas, consideradas inquebrantables, y puso en marcha una comunidad alternativa, enraizada en la religión de la libertad y de la justicia de Dios. Una comunidad que ejerce una función dinamizadora de la utopía de un mundo mejor y desmantela la conciencia imperial. El éxodo constituye el segundo artículo del credo histórico de Israel, de la fe hebrea. Es éste el momento de la constitución de Israel como pueblo y el origen de la fe monoteísta en Yahvé. El éxodo se convierte así en acontecimiento de referencia de la historia de Israel y en paradigma de toda liberación, que se rememora y actualiza cada año en la celebración de la Pascua y al que se refieren los profetas de Israel. El éxodo ha de entenderse como acto de rebelión colectiva que viene a mostrar que la religión no siempre ni necesariamente opera

⁸ Cf. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, I, II y III, Madrid, Trotta, 2004-2006.

⁹ Cf. Walter Brueggemann, *The prophetic imagination*, Filadelfia, 1978 (versión castellana: *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander, 1986).

como opio del pueblo, adormecedor de conciencias, sino como fuerza de liberación popular y movilizadora de conciencias¹⁰.

Hay un cambio en la concepción de Dios si se compara con los dioses griegos en el Olimpo (los dioses, dice Cicerón, no se ocupan de los asuntos humanos). Zeus se asienta estable en lo alto; el dios de la Biblia, empero, está atento a las reivindicaciones de los oprimidos, se muestra sensible al sufrimiento humano, compasivo con los sufrientes, con los esclavos, se le remueven las entrañas, abre espacio a la esperanza. El Dios ausente se torna presente; el lejano, cercano, el dios pasivo actúa a favor de los excluidos. El signo EI, grabado sobre la puerta del templo de Apolo, significa “tú eres” en cuanto existencia atemporal e invariable; Yahvé ofrece espacio para el cambio, el acompañamiento, la peregrinación. Se define como “Yo seré el que seré”, apuntando al futuro, y no dirigiendo la mirada añorante al pasado.

Así se pone de manifiesto en el emblemático texto del éxodo, que revela la sensibilidad de Dios hacia las penalidades del pueblo hebreo: “Yavé le dijo (a Moisés): ‘He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; una tierra que mana leche y miel... Así, pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen. Ahora, pues, ve: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto’” (Éxodo 3,7-10).

LA EMIGRACIÓN DE JESÚS DE NAZARET

El evangelio de la infancia de Mateo presenta a Jesús de Nazaret, hijo de José y de María, como un niño que tiene que emigrar a Egipto con su familia, por miedo a que lo mate Herodes, quien temía que pudiera destronarlo y hacerse con la realiza de Israel. Así pudo librarse de la matanza de los inocentes.

Se trata de un género literario peculiar, el de los relatos de la infancia de Jesús, cuyo objetivo es establecer el contraste entre los orígenes humildes del héroe y su encumbramiento. Se trata de una elaboración teológica del narrador, que quiere subrayar la realeza, la mesianidad de Jesús en conflicto con la espuria realeza de Herodes; para ello recurre a las profecías del Antiguo Testamento, que ve cumplidas en Jesús de Nazaret. Se refiere concretamente a un texto del profeta Oseas que habla del amor de Dios por Israel: “Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo” (Oseas 11,1). Un paralelo de este relato se encuentra en la infancia de Moisés, narrada por las tradiciones rabínicas; anunciado por magos su nacimiento, el faraón da orden de matar a todos los recién nacidos.

La vida de Jesús se caracteriza por la itinerancia y el peregrinar de Galilea, región pobre, rebelde, revolucionaria a Judea, centro religioso y político, con su capital en Jerusalén, donde fue crucificado¹¹. Jesús renuncia a un lugar fijo de residencia. Los caminos son su lugar natural. John Dominic Crossan lo compara con los filósofos cínicos griegos y lo presenta de manera muy sugerente como un “campesino judío”¹². Más aún, vive en constante huida.

HÉGIRA: LA EMIGRACIÓN DE MUHAMMAD

En el origen del Islam se encuentra un hecho migratorio: la huida de Muhammad (Mahoma) de la Meca y la llegada a Medina. El Profeta de Al-hah nace en torno a 570 d. E. C. en La Meca dentro del clan hachemí de la tribu de los coraixies, uno de los grupos más poderosos de la ciudad. Su padre muere antes de nacer él y la madre, Amina, siendo él muy pequeño. Fue criado y educado primero por

¹⁰ He desarrollado y fundamentado esta idea en *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992, especialmente pp. 115-121.

¹¹ Cf. Juan José Tamayo, *Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid, 2003, 2ª ed., especialmente pp. 80-86.

¹² John Dominic Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona, 1994.

su abuelo Abd al-Muttalib y después por su tío y protector Abu Talib -padre del cuarto califa Alí-, que no llegó a convertirse al Islam. Con 25 años se casa con Jadicha, viuda rica con la que tiene cuatro hijos y adquiere una posición económica holgada. 15 años después empieza a tener visiones y revelaciones que hace públicas por las calles de La Meca, importante centro comercial y de peregrinación. Su esposa se convierte en la primera creyente del Islam y “consejera espiritual suya”¹³.

Su predicación de un solo y único Dios era contraria al politeísmo reinante. Los peregrinos acudían al santuario central de la Meca, la Kaaba, donde honraban a sus divinidades. Los poderosos de la ciudad lo persiguieron hasta dejarlo en un estado de extrema necesidad. Su clan de los coraixies sufrió un boicot económico. Cuando murió su tío y protector Abu Talib y fue sustituido por Abu Lahab, los miembros del clan se volvieron contra Muhammad, quien, al final, se vio obligado a abandonar su ciudad natal y a emigrar, o mejor, huir el año 622 con sus seguidores al oasis bautizado con el nombre de Medina (= Ciudad del Profeta), ciudad a 445 kilómetros de La Meca, donde pidió apoyo a las comunidades judías allí residentes. Es lo que se conoce como *Hégira* (en árabe, *hichra* = emigración de un lugar a otro) La era musulmana empieza a contar desde el 16 de julio de 622 cuando llega la primera peregrinación a Medina, donde se establece el primer Estado islámico.

En un periodo de diez años Muhammad se convierte en jefe político del oeste y del centro de Arabia. El año 624 gana militarmente a un ejército de La Meca más numeroso que el suyo, lo que se interpreta como un milagro (protección de Dios). El año 630 La Meca se rinde pacíficamente a Muhammad. Dos años después Muhammad hace la Peregrinación del Adiós (en árabe, *hachch*) a La Meca y vuelve a Medina, donde muere. A partir de ella la peregrinación a La Meca se convierte en uno de los cinco pilares del islam, junto con la profesión de fe (en árabe, *xahada*) en el único Dios (en árabe, *Al-lah*), la oración (cinco veces al día: amanecer, mediodía, tarde, ocaso, noche) como signo de agradecimiento, la limosna (en árabe, *zakat*) y el ayuno durante el mes de ramadán (durante las horas de luz). En contra de una idea muy extendida, pero deformada del Islam, la guerra santa no se encuentra entre estos pilares.

LA HOSPITALIDAD, REGLA FUNDAMENTAL DE HUMANIZACIÓN Y PRINCIPIO ÉTICO DE LAS RELIGIONES

La hospitalidad es *exigencia de humanidad*, tanto para quien recibe como para el que es recibido, y exige de ambos que sean ante todo humanos y renuncien a su inhumanidad. Se sitúa más allá del etnocentrismo. No conoce límites ni fronteras. Comporta acoger al prójimo, al vecino, al compañero, al amigo, al pariente, pero también al extraño, al lejano, al desconocido, al extranjero y, en nuestro caso, al inmigrante. Todos ellos entran en mi mundo y se convierten en prójimos-próximos. “La hospitalidad –afirma Yves Cattin- pone en marcha nos procesos de conocimiento y reconocimiento recíprocos. Siquiera por este motivo es la forma primera y última del respeto a los derechos humanos”¹⁴.

Como recuerda Fernando Savater en el epílogo de la 32 edición de *Ética para Amador*, la palabra “huésped” en castellano significa tanto la persona que se aloja en casa de otro como el otro que lo acoge en su casa. Todos somos forasteros acogidos en una casa que no es la nuestra y anfitriones que acogemos a otros. Nacer es llegar a un país extranjero. Sin la hospitalidad de los otros, no podríamos vivir. Sin nuestra hospitalidad tampoco podrían vivir quienes llegan a la vida después de nosotros. Todos somos inmigrantes en la tierra. Por eso hemos de tratar a los demás como deseáramos ser tratados, no como a nosotros nos tratan o nos trataron. Es la ley de la reciprocidad.

La hospitalidad entre los seres humanos exige no sólo la acogida del otro, de la otra, como hermano, como hermana, sino tener la casa abierta y siempre preparada para acoger. La Naturaleza es la casa, el hogar donde vivimos. Por ello hay que respetarla, cuidarla, no destruirla. Sin embargo, la

¹³ Karen Armstrong, *Mahoma. Biografía del Profeta*, Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 107.

¹⁴ Yves Cattin, “El hombre, transgresor de fronteras”: *Concilium* 280 (abril1999), p. 28.

actitud hacia la Naturaleza es, con frecuencia, iconoclasta, demoledora. El ser humano, nacido para cultivar celosamente la Tierra, se ha convertido en Satán de la Tierra, en biocida y geocida, en homicida y etnocida, afirma con razón Leonardo Boff.

La hospitalidad exige también evitar el dispendio de los recursos naturales, que son limitados, proteger el medio ambiente y no someterlo a los mecanismos de opresión. Si los seres humanos tenemos nuestros derechos, también la naturaleza tiene los suyos, y deben ser respetados. Y cuanto más los respetemos más armónicamente viviremos en y con ella.

La hospitalidad hacia el extranjero es también *principio ético de las religiones*. La hospitalidad hacia el extranjero es una virtud muy extendida en la cultura semita y mediterránea; más aún, es un rasgo distintivo de esa cultura. En el mundo griego, los extranjeros y mendigos eran tenidos por enviados de Zeus y debían ser tratados con veneración y respeto como se le trataba a Él.

Vamos a centrarnos en la religión judía y en el mensaje y la práctica de Jesús de Nazaret para con los extranjeros que, por su sentido humanitario, pueden servir de referencia en la elaboración de leyes de inmigración.

Israel considera la hospitalidad con el extranjero un deber natural y un valor social fuertemente arraigado (cf. Génesis 18, 1-6; 19, 1-11; Jueces 19, 1-30; Segundo Libro de Samuel 12, 4; Segundo Libro de los Reyes 4, 8-11; Job 31, 31-32). Su incumplimiento era castigado con especial severidad. Amén de actitud natural, está inscrita en la propia cultura semita y es elevada a la categoría de regla escrita con rango de *imperativo categórico*: obliga siempre y no admite ninguna excepción. Constituye un ejemplo humanitario para las distintas leyes de extranjería de las sociedades democráticas.

El Corán se refiere elogiosamente a la hospitalidad mostrada por Abraham a los huéspedes, que resultan ser los ángeles de Génesis 18 (El Corán 15, 51 ss). La hospitalidad para con los extranjeros aparece en los distintos textos legales del pueblo hebreo desde el siglo IX a. E. C.: en el Código de la Alianza (Éxodo 20, 22-23,19); en el Código del Deuteronomio (Dt 12-26), en la Ley de Santidad del Levítico y en el Dodecalogo Siquemita. La legislación hebrea protege especialmente los derechos de tres grupos de personas que viven en situación de desprotección: los huérfanos, las viudas y los extranjeros. Quienes defraudan a esos tres colectivos son declarados malditos: “Maldito quien defraude de sus derechos al emigrante, al huérfano, a la viuda. Y el pueblo a una responderá: ‘Amén’” (Deuteronomio 27, 19).

Al emigrante se le reconoce igual dignidad que al israelita y, a partir de esa igualdad, la ley ordena amarlo como a uno mismo: “(el emigrante) será para vosotros como el indígena: lo amarás como a ti mismo” (Levítico 19, 34). Dicho reconocimiento se basa en cuatro razones de fondo. La primera es *histórica*: remite a la experiencia de extranjería vivida por los hebreos en Egipto: “No oprimirás ni vejarás al extranjero porque emigrantes fuisteis vosotros en Egipto” (Éxodo 22, 20; Levítico 19, 33-39; Números 15, 15; Deuteronomio 10, 19). La segunda razón es *antropológica*: la igualdad de todos los seres humanos, sean nativos o no (Deuteronomio 24, 14). El emigrante, reconoce el Levítico, “será para vosotros como el indígena: lo amarás como a ti mismo” (Levítico 19,34) y “habrá una misma ley para vosotros; será tanto para el forastero como para el nativo, porque yo soy Yahvé, vuestro Dios” (Levítico24, 2). En cuanto a los derechos de las personas no hay, no puede haber, no debe haber diferencias de rango entre los nacidos en el país y los que vienen de fuera. La tercera es *teológica*: apela a la opción de Dios por los pobres, a la protección y al amor especiales que Dios ofrece al extranjero, al huérfano y a la viuda: “Dios... no es parcial ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero dándole pan y vestido” (Deuteronomio 10,18). La cuarta radica en que la tierra de Canaán es de Dios y nadie puede apropiarse de ella.

La legislación hebrea establece normas de protección de los emigrantes para evitar los abusos que se cometen con ellos: opresión y vejaciones, explotación en la actividad laboral; discriminaciones en los tribunales, así como garantizar el descanso semanal y el cobro del salario diario (Éxodo 22, 20;

23, 9-10). En Deuteronomio 24, 15 leemos “No explotarás al jornalero pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que resida en tu tierra, en tu ciudad” (Deuteronomio 24, 14). Ordena pagarle el salario diario por su trabajo, ya que lo necesita para vivir (Deuteronomio 24, 15).

Hay dos aspectos fundamentales a destacar en la legislación hebrea en relación con los preceptos sociales, y en concreto con los que tienen que ver con los emigrantes: Uno, que su contenido pertenece a la ética primaria de grupos muy antiguos. La prohibición de matar, robar u oprimir a los extranjeros formaba parte de las normas obvias que no requerían ser explicitadas y de la educación de los clanes. Otro, que en la constitución del código de la Alianza tales preceptos están entre los de mayor autoridad y tienen el mismo rango que las normas fundamentales de carácter religioso. Lo que significa que se integran en las relaciones con Dios y que están legitimados y protegidos por su autoridad. La conducta para con los extranjeros ha de ser “ilimitadamente igual” que la conducta para con Dios. Vulnerar los derechos de los extranjeros aleja radicalmente de Dios¹⁵.

La literatura profética condiciona el futuro de Israel, del Templo y del Estado a la conducta que se tenga con los extranjeros (Jeremías 22,3-5). Los extranjeros deben disfrutar de una porción de tierra, lo mismo que todo ciudadano de Israel. Así de nítido aparece esta orden en el profeta Ezequiel: “Os repartiréis la tierra como heredad vosotros y para los forasteros que residan con vosotros y que hayan engendrado hijos entre vosotros, porque los consideraréis como al israelita nativo. Con vosotros participarán en la suerte de la heredad, en medio de las tribus de Israel. En la tribu donde resida el forastero, allí le daréis su heredad” (Ezequiel 47,22-23).

El judaísmo rabínico¹⁶ concede un alto valor a la hospitalidad. Su práctica merecía una recompensa en el mundo futuro, si bien no obligaba en relación con los no judíos. Una excepción a este respecto se encuentra en los esenios, que tenían albergues en las ciudades abiertos para los extranjeros.

Durante la época helenista se restringió la actitud hospitalaria por miedo a la injerencia extranjera: se redujo el comercio con los paganos; se prohibieron los matrimonios mixtos; se restringió la entrada en las casas de los paganos por temor a contaminarse; se rechazaron los banquetes con los no judíos. Filón de Alejandría y Flavio Josefo pusieron especial interés en neutralizar la acusación que con frecuencia se dirigía a los judíos de hostilidad hacia los extranjeros. Las principales preocupaciones del judaísmo helenístico fueron la apologética y la propaganda activa.

La práctica de la hospitalidad se encuentra en el centro de la predicación y de la vida de Jesús y en su movimiento de seguidores y seguidoras. A lo largo de su existencia itinerante de aldea en aldea, Jesús es acogido en repetidas ocasiones como *huésped* en casa de Pedro y Andrés (Marcos 1, 22 ss), de Leví el recaudador de impuestos (Marcos 2, 15 ss), de un fariseo, donde una mujer le perfuma (Lucas 7, 36 ss), de Marta y María, hermanas de Lázaro (Lucas 10, 48 ss). Las parábolas, género literario más frecuente empleado por Jesús para transmitir su mensaje, se refieren a la hospitalidad (por ejemplo, Lucas 10,34 ss; 11,5 ss). En una de ellas, quizá la más emblemática del Evangelio, presenta a un Samaritano que atiende a una persona malherida como ejemplo de acogida y de com-pasión para con el prójimo en apuros (Lucas 10, 25 ss). Pide que se acoja de manera hospitalaria a los discípulos que predicán la Buena Noticia de la liberación por los pueblos y las ciudades de Israel (Mateo 10, 11ss; Lucas 15, 5 ss).

Uno de los momentos claves de la enseñanza de Jesús en torno a la acogida a los inmigrantes es el discurso recogido en el evangelio de Mateo (25, 31-46). Ahí aparece cuatro veces la palabra *xenos* (= extranjero). La identificación de Jesús de Nazaret en este discurso con los hambrientos, los

¹⁵ Cf. Frank Crüsemann, “‘Vosotros conoceréis el alma del extranjero (Éx 23,9). Un recuerdo de la Torá frente al nuevo nacionalismo y a la nueva xenofobia”: *Concilium* 248 (agosto 1993), pp. 135-153.

¹⁶ Cf. H. Bietenhard, “Extranjero”, en Lotear Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietehard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1985, 2ª ed., p. 161.

sedientos, *los extranjeros*, los harapientos, los enfermos y los presos, es total. El discurso llega a afirmar que negar la hospitalidad, el alimento y la bebida a las personas marginadas es negársela a Cristo, y acoger a los extranjeros, vestir al desnudo, dar de beber al sediento y de comer al hambriento es lo mismo que acoger a Cristo. Dios mismo y el propio Jesús son presentados como extranjeros, aun cuando no se emplee el término *xenos* (extraño, extranjero) (Juan 8,19; 8,14.25ss; 9,29s).

HOSPITALIDAD PARA CON LOS EMIGRANTES EN EL ISLAM

El Corán ordena acoger a las mujeres creyentes que han emigrado por causa de su fe, y no devolverlas a los infieles (60,10). Los musulmanes pueden casarse con ellas, a condición de que les entreguen la dote. De esta manera se pone en práctica la ley de la reciprocidad. Tras la conquista de La Meca, hubo muchas personas, hombres y mujeres, que se convirtieron al Islam.

También manda acoger a los emigrados expulsados de sus hogares y despojados de sus bienes buscando satisfacer a Dios (59,8) (se refiere a los musulmanes de La Meca refugiados en Medina, a quienes hay que procurar una buena situación (16,41).

Los creyentes que emigraron y combatieron con su hacienda y sus personas por la causa de Dios y los que les dieron refugio y auxilio, son amigos unos de otros. Los creyentes que no emigraron no serán amigos hasta que emigren (8,72-75. Los emigrados por Dios, que mueren: será premiados por Dios con el paraíso (22,58-60).

En la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos, proclamada el 19 de septiembre de 1981 en la sede de la UNESCO por el Secretario general del Consejo islámico para Europa, se reconoce el derecho de asilo (art. IX): “Toda persona perseguida u oprimida tiene el derecho de buscar refugio y asilo. Este derecho está garantizado a todo ser humano, sea cual fuere su raza, su religión, su color o su sexo. La casa sagrada de Al-lah (en árabe, *Al-Masjid al-Haram*) en La Meca es un refugio para todos los musulmanes”¹⁷.

LAS RELIGIONES, MINORÍAS MORALES

Creo que las religiones deben convertirse en “minorías morales” que defiendan de manera preferente los derechos de los inmigrantes, asilados, refugiados, desplazados, apátridas, que no suelen estar en el punto de mira, y menos aún en el centro de las preocupaciones de los gobiernos, pero tampoco de los sindicatos y de los partidos considerados tradicionalmente de izquierdas. Ésta sería una buena traducción en la práctica del principio de la “opción por los pobres”, que caracteriza define a las teologías de la liberación.

Las religiones no pueden recluirse en el espacio cultural. Deben trascender el espacio puramente religioso de los templos, sinagogas, mezquitas, pagodas, etc. y el ámbito caritativo-asistencial y convertirse en símbolos de humanidad. A las religiones se les puede aplicar lo que dice de las iglesias Albert Bastenier: “Sería necesario... que su acción desbordase el registro litúrgico, interior a su propio funcionamiento en el pueden contentarse con poner en escena unos símbolos de caridad dirigidos a unos símbolos de humanidad...Y que superasen, sin dejar de reconocer su absoluta necesidad, incluso el registro caritativo de la asistencia a las víctimas de las sociedades complejas. En el caso de las iglesias (puede aplicarse a las religiones), esto quiere decir que, más allá de las meras exigencias espirituales de su propio servicio interior y de los deberes de compasión material a que se reconocen obligadas hacia el exterior, les incumbe una tarea insustituible de su eventual implicación intelectual y moral –teológica por consiguiente- en la incapacidad actual de las sociedades multiculturales por conseguir la cohabitación de grupos de orígenes diferentes en un conjunto coherente”¹⁸.

¹⁷ Cf. *Concilium* 252, p. 113

¹⁸ Albert Abstener, “Inmigrantes y demandantes de asilo: figuras de la globalización e interrogantes teológicos”: *Concilium* 280 (abril 1999), p. 35-46, la cita en p. 39.

LA INMIGRACIÓN, ¿ÁMBITO PRIVILEGIADO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO O ESPACIO PARA LA AFIRMACIÓN RELIGIOSA IDENTITARIA?

La inmigración constituye un claro ejemplo del pluralismo religioso, del que nos hemos ocupado en la segunda parte.

Caben dos actitudes: la de la selección de las personas inmigrantes atendiendo a las creencias, y del rechazo de la persona religiosa diferente para preservar la identidad religiosa de los nativos, y la de la consideración de la inmigración como espacio privilegiado para la práctica de la solidaridad, el diálogo interreligioso, el ejercicio de la interculturalidad, la construcción de una sociedad interreligiosa e interétnica.

La actitud de rechazo o de acogida de los inmigrantes depende, con frecuencia, de las creencias religiosas de éstos. En Europa, por ejemplo, hay una tendencia bastante generalizada en la ciudadanía, y a veces incluso en las políticas públicas de inmigración, a considerar que los inmigrantes con credos religiosos distintos al mayoritario y predominante en el país, pueden socavar la propia identidad cultural y religiosa (García Roca, *Iglesia Viva*, p. 92; Tornos y Aparicio: revisar para que no sea copia literal del artículo de García Roca en *Iglesia Viva*). Ésta se pone por delante (afirmación de Naïr). Se tiende a considerar la inmigración se presenta como un choque religioso y una reedición de las guerras de religión del pasado y el pluralismo religioso como un desajuste, una alteración de la convivencia. Incluso se tiene la idea de que la inmigración supone una colonización religiosa, sobre todo en el caso de los inmigrantes musulmanes.

Con ello se pretende preservar el monocentrismo cultural y religioso, en nuestro caso, la cultura occidental y la religión cristiana. De ahí la tendencia, al menos en nuestro país, a privilegiar a los inmigrantes de América Latina, así como del Centro y del Este de Europa, dada la afinidad religiosa y cultural. Sin embargo no hay escrúpulos para acoger a los capitales procedentes de los sectores más integristas del mundo islámico. Se produce así una extraña alianza o convergencia en la defensa de la identidad cultural, de la identidad religiosa y de la identidad nacional, consideradas las tres como un todo indivisible, poniéndose entre paréntesis el fenómeno de la secularización, que caracteriza a la sociedad, a la cultura y los Estados europeos.

Muy distintas es la segunda postura, que considera el pluralismo religioso y cultural de los inmigrantes como un espacio privilegiado para la integración, el diálogo interreligioso y la interculturalidad. La pluralidad de creencias requiere respeto y no rechazo, al tiempo que actitud de escucha de las razones de las creencias y de las no creencias, porque si hay razones para creer también las hay para no creer. El pluralismo religioso y cultural constituye una riqueza de lo humano y del mundo de las religiones; la uniformidad religiosa y cultural es un empobrecimiento. Las creencias no tienen por qué ser motivo de conflicto, sino cauce de integración¹⁹.

La inmigración ofrece la oportunidad de establecer unos mínimos éticos comunes consensuados que emanan de las diferentes culturas y religiones, frente a la imposición de los valores de la cultura dominante, y de eliminar los códigos ético-religiosos y las prácticas contrarias a la vida humana, a la integridad de la persona y, en definitiva, a los derechos humanos, incluidos los derechos sociales, económicos y ecológicos.

¹⁹ Cf. Rosa Aparicio, Andrés Tornos y Jesús Labrador, *Inmigrantes, integración, religiones*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999.