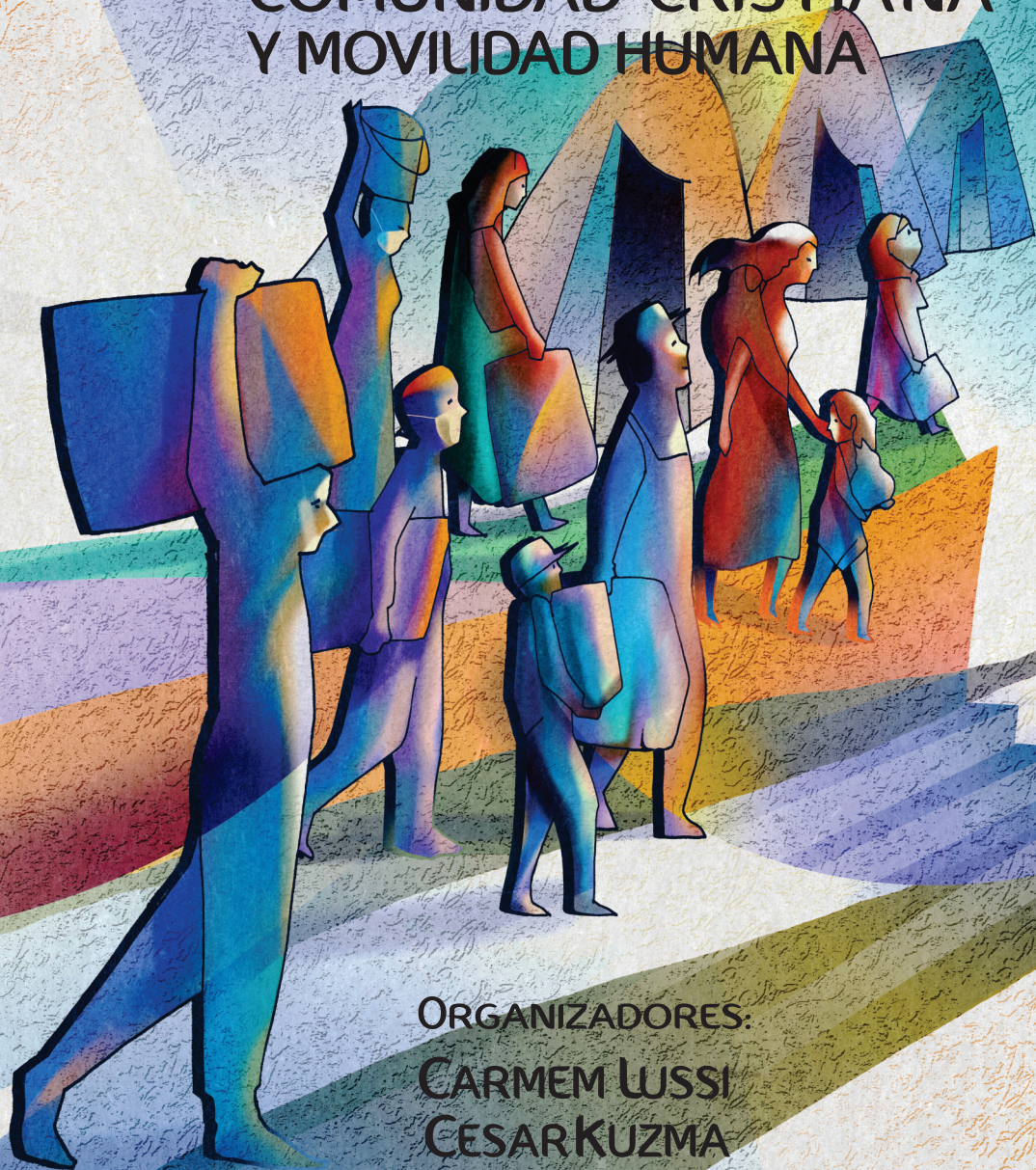


HOSPITALIDAD, COMUNIDAD CRISTIANA Y MOVILIDAD HUMANA



ORGANIZADORES:
CARMEM LUSSI
CESAR KUZMA



HOSPITALIDAD, COMUNIDAD CRISTIANA Y MOVILIDAD HUMANA



Brasilia
2021

SERIE ECUMENE

1 Hospitalidad, comunidad cristiana y movilidad humana. Carmem Lussi, Cesar Kuzma (Orgs.). Brasilia: CSEM; Bogota: CLAR, 2021.

Próximos lanzamientos:

2 Biblia y migración. Experiencia humana y salvadora. Elizângela Chaves Dias, Leonardo Agostini Fernandes (Orgs.). Brasilia: CSEM; Bogota: CLAR, 2021.

Carmem Lussi • Cesar Kuzma

Organizadores

HOSPITALIDAD, COMUNIDAD CRISTIANA Y MOVILIDAD HUMANA



Brasilia
2021

Organizadores: Carmem Lussi y Cesar Kuzma
Traducción y revisión: Brenda Ribeiro
Ilustración y portada: Sergio Ricciuto Conte
Diagramación: Traco Diferencial

Datos de catalogación de publicaciones internacionales (CIP)

L972h

Lussi, Carmem; Kuzma, Cesar.

Hospitalidad, comunidad cristiana y movilidad humana. / Carmem Lussi; Cesar Kuzma [orgs.]; Tradução de Brenda Ribeiro. – Brasília: CSEM, 2021.

280 p. : il.; 15x22cm – (Série Ecumene ; 1)

Apresenta bibliografía.

ISBN: 978-65-89199-05-2

1. Hospitalidad. 2. Movilidad. 3. Migración. 4. Religiones. 5. Sociedad. I. Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. II. Lussi, Carmem. III. Kuzma, Cesar. IV. Título.

Catalogación elaborado por Tiago de Almeida Silva – CRB-1:2976

Publicación del Editorial

Con la colaboración de



CSEM

**Centro Scalabriniano
de Estudos Migratórios**

SRTVN 702 – Conj. P – Ed. Brasília
Radio Center – Sobrelojas 01/02
70719-900 Brasília / DF – Brasil –
Tel.: + 55 61 3327 0669
Email: csem@csem.org.br
www.csem.org.br



**Confederación Latinoamericana de
Religiosos – CLAR**

Calle 64, N° 10-45, 5° Piso
Apdo. Aéreo 56804
Bogotá D.C – Colombia
Tel.: + 57 (1) 3100481
WhatsApp: + 57 317 6450790
E-mail: clar@clar.org
www.clar.org

Todos los derechos reservados.
Se permite la reproducción parcial o total de esta obra,
siempre que se mencione la fuente.

SERIE ECUMENE

El Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios – CSEM tiene como misión "fomentar, producir y difundir conocimiento científico e interdisciplinario sobre migraciones y desplazamientos forzados y procesos relacionados, en una perspectiva de respeto y promoción profética de la dignidad humana y el rol de los migrantes y refugiados, hacia un mundo más justo, donde nadie sea extranjero".

En alianza con CLAR – Confederación Latinoamericana de Religiosos, CSEM desarrolla un proyecto plurianual para la producción y publicación de estudios sobre teología de la movilidad humana, con miras a promover la reflexión y acción en el ámbito de la migración y el refugio. El proyecto editorial –Série Ecumene– produce, en portugués y español, colecciones temáticas relacionadas con la movilidad humana, que se ponen a disposición, sobre todo, en versión digital para descarga gratuita.

Los volúmenes de la serie tienen como objetivo responder a la falta de publicaciones sobre teología de la movilidad humana centradas, principalmente, en líderes religiosos/eclesiásticos que trabajan en el ámbito académico, institucional o pastoral.

Comité Científico de la Serie Ecumene

Agnaldo Pereira de Oliveira Júnior

Carmem Lussi

Cesar Kuzma

Conrado Zepeda Miramontes

Elizângela Chaves Dias

Leonardo Agostini Fernandes

Maria Helena Morra

Paulo Ueti

Roberto Marinucci

La ilustración de la portada es una composición de símbolos y alegorías, semánticamente ligados al universo conceptual y existencial de la migración y la relación de este universo con las demás porciones de la realidad. La composición presenta tres figuras principales.

1 La humanidad migrante

Un grupo no homogéneo de personas, formado por individuos de diferentes categorías, hombres, mujeres, niños, religiosos, madres, cada uno representa una historia, una ruta, cada uno con su propia bagaje, conforma la comunidad migrante. Aparece alguien con una máscara, actualizando la escena al momento actual. El grupo está representado en perspectiva, dinámico, en movimiento.

2 Las carpas

Situadas justo detrás de los migrantes, cerca del título, las carpas son la alegoría de la Hospitalidad. Entrar en una carpa, tener un refugio, estar protegido, aunque sea temporalmente, es la receta que produce el sabor de la hospitalidad. La carpa también evoca narrativas bíblicas y se puede interpretar, incluso hoy, como el cuidado divino del pueblo o como un lugar para que el pueblo esté junto con lo divino.

3 Los tres peldaños

Hay un vaivén en el fenómeno migratorio, una inestabilidad, un esfuerzo. Los pasos son símbolos de lo multidireccional, impredecible y casi nunca lineal que puede ser el viaje del migrante.

SUMÁRIO



PRESENTACIÓN / 9

1 MIGRACIÓN, PANDEMIA Y DERECHO EN BRASIL Por una ética del cuidado / 13

Glauco Barsalini y Luis Renato Vedovato

2 RELIGIÓN, MIGRACIÓN, BARBARIES Y EL SILENCIO DEL OTRO Desafíos para las comunidades de fe / 37

Roberto E. Zwetsch y Marcelo R. Saldanha

3 MIGRACIÓN EN LA BIBLIA Y EL CORÁN Perspectivas para el diálogo interreligioso en los tiempos actuales / 55

Rocío Cortés Rodríguez

4 VIOLENCIA Y MIGRACIÓN FORZADA Una lectura de Éxodo 3.7-10 desde las Hermenéuticas Postcolonial y de la Liberación / 75

Davi Castillo Mora y Juliana Gil Ortiz

5 MOVILIDAD Y HOSPITALIDAD Desafíos para las religiones en tiempos globalizados / 93

Elias Wolff

6 EL INMIGRANTE Y LA LEY DE HOSPITALIDAD Un apoyo en la ética del buen vivir a la luz del de Paul Ricoeur / 111

José Aguiar Nobre y Elizeu da Conceição

7 HOSPITALIDAD Camino pastoral para migrantes y refugiados / 133

Marileda Baggio

8 LA ORTOPRAXIS COMO BASE DE LA ACOGIDA DE LOS MIGRANTES POR LA IGLESIA CATÓLICA EN EL CONTEXTO DEL PLURALISMO RELIGIOSO / 155

Wellington da Silva de Barros

9 EL DESAFÍO DE LA RECIPROCIDAD EN EL CONTEXTO ECLESIAL
Reflexiones pastorales en la escucha de hombres y mujeres que migran
con fe / 177

Carmem Lussi

**10 ACOGER Y PROTEGER LA FRAGILIDAD, PROMOVER E INTEGRAR
EN LA FRATERNIDAD** Mirando a la migración desde la encíclica *Fratelli
Tutti* / 201

Cesar Kuzma

**11 EL ARTE DE TEJER REDES ECUMÉNICAS DE ACOGIDA SOLIDARIA
ENTRE HAITIANOS Y HAITIANAS EN ITAPEMA (SC)** / 227

Günter Bayerl Padilha

**12 “NO VEO EL DIA QUE ME PERMITIRÁN ATERRIZAR EN
GUARARAPES”** P. José Comblin y su “hermenéutica de la distancia” / 255
Sérgio Ricardo Coutinho

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES / 278

PRESENTACIÓN



Inspirada en el quehacer contextualizador de la teología de la liberación, la naciente teología de la migración asume la realidad de fe y de vida que involucra al migrante como criterio hermenéutico básico de su reflexión sobre los actuales acercamientos de Dios al mundo.

Jorge Castillo Guerra

Las migraciones internacionales activan procesos de transformación de los actores involucrados. En primer lugar, las personas que se desplazan son las que más se transforman en los recorridos y las fatigas del viaje. Mujeres y hombres, niños y adolescentes parten, vuelven a partir, regresan, en ocasiones movilizados por motivos que los impulsan a elegir la migración como estrategia para enfrentar los desafíos y luchas que viven; otras veces, obligados a decidir huir, no siempre tienen un destino adecuado. También hay quienes parten para llevar a cabo nuevas etapas de su vida y proyectos de futuro, haciendo realidad los sueños y conquistando logros atrevidos de mentes y corazones valientes y confiados.

Los cambios que representa y produce la movilidad humana desencadenan procesos y encuentros que pueden desestabilizar, fecundar o impulsar los movimientos humanos, sociales, eclesiales, micro o macroestructurales, que no se consolidan positiva y estructuralmente sin realizar esfuerzos capaces de atribuir significados, interpretar novedades asimiladas, tomar decisiones estratégicas y aprender de las lecciones de la vida vivida. Así como los encuentros interpersonales que la movilidad humana hace posible son transformadores para las personas involucradas,

también lo son para las comunidades cristianas que pierden y reciben miembros que buscan ‘hogar’ en el seno de sus espacios humanos, donde las relaciones se convierten en lugar de acogida regeneradora. Esto es lo que nos invita la ‘cultura del encuentro’, práctica que Francisco nos ha pedido insistentemente, por ser una forma, una alternativa a los muchos desencuentros que existen en nuestra sociedad, como él mismo reforzó en la encíclica Fratelli Tutti (FT 215). Desencuentros que nos impiden ejercer la acogida y abrirnos a nuevas realidades que la vida nos presenta y desafía. Es importante señalar que el primer contexto en el que Francisco lanzó esta provocación fue en el episodio de Lampedusa, en julio de 2013, ante la muerte de los refugiados y la negativa de muchos a acoger a quienes llegan a nuestras fronteras, con esperanza de vida y supervivencia. En ese momento, Francisco dijo que la globalización –que hoy parece acercarnos– también ha traído la indiferencia y, para afrontarla, necesitamos la cultura del encuentro, en el rescate de que todos somos hermanos, miembros de una gran familia humana, responsables del cuidado de la casa común. Esta realidad nos desafía frente a la hospitalidad, en nuestra dimensión comunitaria y de fe y en la atención a los nuevos movimientos propiciados y producidos por la movilidad humana.

Para la construcción de relaciones humanizadoras y evangelizadoras es fundamental adoptar un enfoque intercultural en la lectura de los fenómenos relacionados con la movilidad humana y en la búsqueda de significados y estrategias para enfocarse en las nuevas situaciones que se desencadenan por la llegada, paso o salida de personas por comunidades cristianas. En los espacios de la cotidianidad o del compartir la vida y la oración, así como en las instancias donde se toman decisiones o se elaboran análisis teológicos –ya sea de carácter espiritual o de compromiso con la actuación pastoral– la movilidad humana, todavía, tiende a ser simple o predominantemente un problema contingente o desafío delegado a los profesionales en un área específica.

Jorge Castillo Guerra habla sobre la transformación de la identidad y la fe de las personas que migran –que también, entendemos, incluye a los refugiados y otras categorías de personas en movilidad– y se pregunta “sobre el alcance que tiene la movilidad

humana para la teología y qué cambios acontecen en la teología cuando apprehende tal fenómeno”. Son procesos enriquecedores del encuentro transformador que la movilidad humana hace acontecer en los contextos eclesiales y que para Castillo Guerra es “una transformación intercultural de la teología que se recoge bajo el nombre ‘teología de la migración’” (Castillo Guerra, 2013, p. 367).*

Con esta publicación iniciamos una serie de volúmenes editados por el Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios, que tiene como objetivo precisamente incentivar la producción y difusión de estudios de teología migratoria con el fin de fomentar estudios, investigaciones, eventos y publicaciones sobre teología y movilidad humana; promover un sentimiento eclesial inclusivo sobre el tema de la movilidad humana y sus sujetos protagonistas; fortalecer el trabajo social y pastoral en el contexto de la movilidad humana; promover el desarrollo de material académico y didáctico que pueda ser utilizado en cursos de formación en el ámbito eclesial y extra eclesial y generar visibilidad; fortalecer los esfuerzos de los investigadores y académicos en temas migratorios en un contexto eclesial y promover el diálogo intercultural e interreligioso entre actores relacionados con el tema de la migración y el refugio.

Los 12 artículos del volumen cubren una amplia gama de enfoques y áreas de conocimiento, con datos, análisis, profundización y visiones que favorecen el deseado enfoque interdisciplinario al tema y a las trayectorias innovadoras que brindan los actores positiva e intencionadamente involucrados.

El volumen comienza con dos artículos que ayudan a pensar la movilidad humana con lecturas transversales sobre la realidad, instigando pensamientos y visiones que ayudan a las mentes y corazones que piensan con fe a mantenerse “con los pies en la tierra” en los contextos en los que viven y actúan. Los siguientes dos textos son enfoques únicos de eruditos bíblicos que abren las escrituras y piensan teológicamente, valorando “la fe-vida de los migrantes como un tópos” (Castillo Guerra, p. 384, 2013) para la

* CASTILLO GUERRA, Jorge. Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas. Theologica Xaveriana, v. 63, n. 176, p. 367-401, 2013.

formulación teológica. A continuación, están cuatro textos que tratan específicamente de la hospitalidad, con atención ecuménica e interreligiosa. Avanzando en la lectura, las lectoras y los lectores encuentran textos más directamente relacionados con la praxis de las comunidades cristianas, relacionados con el papel de las personas en situación de movilidad, con la mirada del Papa Francisco desde la Fratelli Tutti y con la acogida solidaria. Cierra el volumen una “hermenéutica de la distancia” en honor al misionero migrante que fue el padre Comblin.

Este trabajo solo fue posible gracias a la colaboración de los autores y las autoras que aquí están presentes con sus artículos e investigaciones y cuyos nombres aparecen en el índice y al final del libro, con un breve perfil biográfico. También queremos agradecer a los miembros del Comité Científico de la Serie Ecumene y a los profesionales que colaboraron como referees, por su apoyo y aportes en la realización de este proyecto.

La alegría de ver la culminación de este proyecto editorial se suma a la esperanza de que se alcancen sus objetivos. Que la lectura sea un servicio para que la dedicación de cada lector/a, junto con la acción generosa del Espíritu que hace nuevas todas las cosas, dé fruto, para la vida de los migrantes y refugiados, para la Iglesia, para el Reino.

Brasilia, 25 de diciembre de 2020.

Carmem Lussi y Cesar Kuzma

Organizadores

1



MIGRACIÓN, PANDEMIA Y DERECHO EN BRASIL Por una ética del cuidado

Glauco Barsalini

Luis Renato Vedovato

Una nueva dialéctica entre Mismo y Otro es provocada por esta hermenéutica que, de muchas formas, prueba que el Otro no es sólo la contraparte de Lo Mismo aquí, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido. En un nivel propiamente fenomenológico, las diversas formas en que el otro del yo afecta la comprensión de sí mismo marcan precisamente la diferencia entre el yo que se establece y el yo que sólo se reconoce a través de este afectarse.

Paul Ricoeur

El desplazamiento de poblaciones es un fenómeno social, económico, religioso y político que está intrínsecamente asociado a las cuestiones ambientales. Asimismo, no es posible entender el mayor problema de salud que ha vivido el siglo XXI –la pandemia del coronavirus– sin tener en cuenta que su impacto proviene de la forma en que los sistemas económicos, políticos y sociales se han ocupado de la naturaleza desde el advenimiento de la industria hasta el establecimiento de la sociedad de consumo, muy potenciada por la globalización. Esta forma de vida no debe confundirse con el principio fundamental de la libertad humana, del que deriva el derecho de ir y venir de las personas y, en términos

del derecho internacional, de los pueblos. De diversas maneras, los sistemas económicos modernos y contemporáneos aprisionan tales principios y leyes, transformándolos, de una operación ideológica sofisticada, a “razones justas” para el desarrollo de la industria y el mercado y con eso, sometiéndolos a su poder que, históricamente, ha demostrado su muy alta potencia disruptiva y transgresora de la naturaleza, en lenguaje teológico, de la casa común.

En este contexto, 2020 ha sido un año difícil para sociedades y gobiernos. La pandemia del coronavirus ha llegado a un planeta que, desde hace algún tiempo, intenta solucionar, con escasos resultados positivos, grandes problemas en materia de desigualdad social, degradación ambiental y conflictos armados descentralizados. Todos estos factores hicieron más difícil para los países brindar una respuesta eficaz para combatir la propagación del virus con un enfoque en la protección de la salud y el mantenimiento de los ingresos de las personas. El derecho internacional se enfrenta a la necesidad de luchar por la transparencia en períodos de pandemia (Vedovato, 2020).

Para grupos en situación de vulnerabilidad, como los migrantes, el escenario puede entenderse como más delicado, ya que la circulación en todo el mundo está restringida, lo que impacta en el intento de salir de lugares donde su vida está en riesgo (Ordenanza interministerial núm. 255, emitida por el Gobierno brasileño, que restringe el ingreso de migrantes al territorio nacional), el acceso a los servicios de salud es precario, dado que existen restricciones a los derechos sociales de los migrantes en situación migratoria indocumentada, y la ayuda económica puede no llegar, ya que requiere la presentación de documentos que no son accesibles para una parte de los migrantes (este es el caso del Catastro de Persona Física –CPF– en Brasil, para tener acceso a la asistencia de emergencia). Los grupos vulnerables pueden quedar fuera del debate, especialmente cuando, como en el caso de Brasil, no tienen derecho a participar en las decisiones políticas, dado que los migrantes no votan en el país.

Encontrar formas de proteger la salud de la población, al mismo tiempo que la economía se mantenga vigente, satisfaciendo los deseos de esa misma población, es una de las mayores tareas que

han enfrentado muchas naciones en su historia. Innegablemente, las presiones que nacen junto a quienes perciben la emergencia sanitaria son contrarrestadas por aquellas presiones de grupos que quieren enfatizar el crecimiento económico a toda costa.

El presente trabajo se divide en dos etapas. En el primero, aborda la pandemia y la migración en su relación con el tema ambiental, contextualizado por la Carta Encíclica del Papa Francisco, *Laudato Si* –Sobre el Cuidado de la Casa Común, así como por la Declaración Interreligiosa por la pandemia de Covid-19 en América Latina y el Caribe. En el segundo paso, establece las decisiones judiciales y posibles argumentos legales para responder preguntas de interés de los migrantes en relación con el acceso a la asistencia de emergencia, el derecho de entrada y la atención médica durante la pandemia, con miras a soluciones en la legislación brasileña. La pregunta que orienta este análisis es: ¿en qué medida la política migratoria que se ha llevado a cabo en Brasil desde la nueva legislación y luego del advenimiento de la pandemia ha prestado atención, o al menos dialoga, con el problema del agotamiento ambiental planetario y la ética de cuidado propuesto por el Papa Francisco?

1 Migración, pandemia y casa común

La socióloga Neide Lopes Patarra interpreta la migración contemporánea en el eje de la globalización. Considera que “los movimientos migratorios internacionales son la contraparte de la reestructuración territorial planetaria, que, a su vez, está intrínsecamente relacionada con la reestructuración económica productiva a escala global. “ (Patarra, 2005, p. 24). En este contexto, aún según la investigadora, Brasil abre la década de 2000 importando y exportando, más marcadamente desde la década de 1990, poblaciones en un ámbito heterogéneo, que incluye a grupos de personas insertadas en el universo del trabajo como mano de obra calificada, así como a quienes migran según las necesidades materiales que les imponen la pobreza y la miseria. Aunque el fenómeno de la emigración llamara la atención –especialmente a Japón, Italia, Alemania, Portugal, España y Estados Unidos– se

constató que, estructuralmente, Brasil mantuvo su vocación de receptor de extranjeros. En cuanto a los núcleos empobrecidos, la migración de brasiguaios todavía estaba presente debido al tradicional problema de distribución de la tierra en la frontera.

Duval Fernandes (2015) demuestra que la crisis económica que afectó a los países centrales en 2008, asociada a la política económica de carácter desarrollista establecida en Brasil en ese momento histórico, con repercusiones en los años siguientes, favoreció el incremento del flujo migratorio hacia este país en esa década y parte de la década siguiente. En este período ocurrió tanto el fenómeno de la migración de retorno como la inmigración de extranjeros, los cuales se subdividieron entre personas con un alto nivel de educación, candidatos a empleos bien remunerados, por lo tanto, por un lado y, por otro, personas con bajo nivel de educación, que buscaban mejores condiciones de vida huyendo de la pobreza y la miseria, entre los que se encontraba una parte importante de los haitianos (víctimas de un devastador terremoto ocurrido en 2010), bolivianos y peruanos, además de los grupos de migrantes tradicionales: los paraguayos y los argentinos.

Gustavo da Frota Simões, Leonardo Cavalcanti da Silva y Antônio Tadeu Ribeiro de Oliveira (2017) certifican el gran aumento de las solicitudes de refugiados de venezolanos a Brasil entre los años 2015 y 2017 –de 829 en 2015 a 3.368 en 2016 y 7600 en 2017– especialmente por razones principalmente económicas y luego políticas.

La lectura del sesgo económico, que predomina en la mayoría de los estudios realizados por sociólogos y demógrafos, y que también se contextualiza en el contexto de la legislación nacional cuya comprensión de los inmigrantes se fundamentó básicamente en la perspectiva del trabajo, es decir, mientras mano de obra – Ley 6.815, de 19 de agosto de 1980–, se asocia a otro tipo de abordaje, el de los derechos humanos, elemento central de la lucha incansable de varias organizaciones sociales nacionales e internacionales, laicas y religiosas, con énfasis en la Pastoral de la Movilidad Humana, que resultó en la Ley 13.445, de 24 de mayo de 2017.

En este contexto, se abren otras visiones muy importantes sobre las migraciones que, conscientes del problema de la pobreza y escasez material de las poblaciones de inmigrantes y refugiados, se preocupan por todas las demás dimensiones fundamentales de la vida humana, necesarias para que se lleve a cabo en su totalidad, como la superación de los prejuicios religiosos, raciales, étnicos, de género y de orientación sexual, el acceso a la vivienda, la educación, la cultura, la salud y el ocio, así como ciertos derechos políticos, con el fin de garantizar, a todas estas personas, la conquista de la ciudadanía.

A continuación, se destacan dos puntos relacionados con los derechos humanos: el primero, brevemente, sobre el prejuicio religioso y el segundo, más detenidamente, sobre el derecho a la vida, intrínsecamente ligado al tema ambiental, relación que se vuelve más evidente en tiempos de Covid-19.

En un artículo titulado Violencia, conflictos religiosos y movilidad humana, el teólogo Alberto da Silva Moreira presenta un panorama de las persecuciones religiosas que sufren pueblos y etnias en diversas partes del mundo, incluido Brasil. Escribe:

En lo que respecta a la religión y la violencia, las mayores víctimas de los prejuicios, la discriminación y el asesinato son principalmente los seguidores y practicantes de religiones de los pobres, religiones minoritarias y religiones de estratos social o étnicamente desfavorecidos. Este ha sido el caso de las minorías cristianas en Arabia Saudita, Irak y en los países del Medio Oriente; los Rohingya en Myanmar; cristianos y musulmanes en la India; los seguidores de las religiones indígenas en África; Cultos afroamericanos, seguidores de religiones indígenas, en África; Cultos afroamericanos en las Américas; pueblos indígenas y cultos nativos en gran parte del mundo. En Brasil, los partidarios de las religiones afrobrasileñas son atacados por fundamentalistas pentecostales y sus lugares religiosos son profanados o destruidos. Ya se han reportado varios casos de prejuicio contra inmigrantes sirios y árabes por su supuesto vínculo con el islam, considerado una religión terrorista (Moreira, 2017, p. 34–35).

Al igual que el mito brasileño de la democracia racial –la falsa idea de que, en Brasil, hay un equilibrio en la convivencia entre las razas–,¹ se puede identificar la presencia, en este país, de un mito de la democracia religiosa. Aquí, la democracia da paso a la hegemonía católica durante la mayor parte de nuestra historia, o a la disputa por la hegemonía, más recientemente emprendida con mayor fuerza entre pentecostales, neopentecostales y católicos. En este escenario, los espiritistas, umbandistas, candomblécistas, islamistas, entre otros grupos religiosos, tienen poco espacio, y algunos de ellos, especialmente los que tienen una mayor identidad con las minorías sociales, en particular negros, indígenas e inmigrantes, son perseguidos por hegemónicos o con intención de convertirse en grupos religiosos hegemónicos.

La Declaración interreligiosa de Covid-19 sobre la pandemia en América Latina y el Caribe, publicada en 2020, dedica una de sus secciones al problema de los discursos religiosos de odio y discriminación. Los puntos 10 y 11 están subrayados aquí:

10. Por otro lado, estos discursos de odio también están dirigidos a personas o grupos que se quieren ser chivos expiatorios por otros motivos que no tienen nada que ver con la pandemia, pero esta última se utiliza como excusa para la discriminación. Puede ser una cuestión moral o racial, de clase social o nacionalidad, pero en lugar de expresar abiertamente el prejuicio contra estas realidades, se busca una calamidad actual para hacer culpables de maldad a las personas que forman parte de estos grupos.

11. Ambas situaciones han llevado históricamente a la estigmatización, discriminación e incluso persecución, todo en nombre de una Divinidad específica. Estamos infaliblemente en contra de estos discursos de odio y nos comprometemos, como personas de diferentes religiones, a combatirlos, demostrando que la fe particular de cada uno de nosotros nos enseña respeto, diversidad, justicia y equidad en relación con toda la familia humana (DECLARACIÓN INTERRELIGIOSA SOBRE LA PANDEMIA COVID-19, 2020, p. 2).

¹ Según Florestan Fernandes (2017).

Y, en el apartado titulado “Rechazo de toda forma de violencia y opresión”, destacamos:

24. También consideramos necesario llamar la atención para brindar toda la ayuda y asistencia necesaria para nuestros migrantes/hermanos. El miedo a otras personas consideradas “extranjeras” ya ha provocado discriminación en distintas sociedades. Hay personas que buscan instalar discursos de odio, xenófobos o racistas, en medio de un problema que afecta a todos por igual. Esto nos recuerda episodios que vivimos en América Latina y el Caribe, como la última epidemia de cólera en la década de 1990 o enfermedades de contagio animal-humano en las dos primeras décadas de este siglo: SARS, gripe aviar, gripe porcina y ahora Covid-19 (DECLARACIÓN INTERRELIGIOSA SOBRE LA PANDEMIA COVID-19, 2020, p. 5).

Este es el punto clave de este artículo. El problema que enfrenta el mundo entero hoy en día no es con aquellos a quienes no se les da otra alternativa que desplazarse, especialmente aquellos que migran para escapar de problemas como guerras, persecuciones, hambre y enfermedades, sino que, más bien, radica en el trato que los gobiernos de varios países han dado, en tiempos de pandemia, al tema del desplazamiento, imponiendo a la mayoría de estos migrantes condiciones dramáticas, desfavorables para su acogida y protección o, en muchos casos, incluso impidiendo su entrada, de modo que sea imposible el cuidado con su vida.

La Encíclica *Laudato Si*, del Papa Francisco, llama a la humanidad a basar sus acciones en la ética del cuidado, que implica superar la indiferencia hacia el otro, en un sentido de responsabilidad común, en la construcción de una vida en comunión, de una “fraternidad universal” (LS 228). La “cultura del cuidado” (LS 231) corresponde al cariño y su pleno ejercicio. Consiste en pequeños gestos de caridad, solidaridad, atención a los demás y afán por el espacio público, construyendo una “civilización del amor” (LS 231). Alejándose del egoísmo, el ser humano se abre para cuidar “el mundo y la calidad de vida de los más pobres, con un sentido de solidaridad que es, al mismo tiempo, una conciencia

de vivir en una casa común” (LS 232). Cómo interpreta, en lenguaje teológico,² Juan Carlos Días:

En efecto, la invitación permanente del Evangelio nos pide transformar el mundo desde dentro. El creyente de hoy está invitado a no vivir una vida espiritual de espaldas al mundo y sus circunstancias. La transformación –el mensaje de salud para el entorno, para el ser humano mismo– se hace a modo de fermento o de sal, metáforas vigentes que expresan que la Iglesia no es ajena a la historia y que su tarea consiste en ofrecer al mismo tiempo un mensaje de esperanza en un mundo de incertidumbre como gestos firmes en favor del bien común. El Papa Francisco propone algunas pistas de esta acción transformadora. Las inequidades del mundo contemporáneo no pueden pasar inadvertidas para el cristiano (LS 90), por el contrario el creyente está exigido a ejercer el *ethos* del cuidado, un modelo alternativo que nos recuerda que el ser humano no existe para dominar sino para cuidar, de sí, de los demás, del entorno, otorgando sentido a su existencia y dejando de lado una concepción egoísta equivocada que “con otro ropaje, sigue dañando toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales” que “da lugar a un estilo de vida desviado” (LS 101) alejado de lo humano y de la naturaleza (Días, 2017, p. 62–63).

² En el mismo ámbito, cabe mencionar la interpretación de Ceci Maria Costa Baptista Mariani: “La encíclica *‘Laudato Si’* del Santo Papa Francisco, que pide una “conversión ecológica”, recuerda a los cristianos y a todos que algunas actitudes son fundamentales para activar el cuidado. En primer lugar, afirma que es necesario cultivar la gratitud por el reconocimiento del mundo como don del amor del Padre que debe llevar a la disposición para la gratuidad; en segundo lugar, es fundamental profundizar en la conciencia de que participamos de una comunión universal con una responsabilidad especial, ya que creados a imagen de Dios y hechos hijos en el Hijo, somos criaturas dedicadas al amor y al cuidado; en tercer lugar, ese compromiso social es fundamental, ya que cualquier enfoque ecológico debe integrar una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más desfavorecidos”. MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Espiritualidade para a construção de uma Ecologia Integral. Cadernos de Fé e Cultura*, v. 2, n. 1, p. 13-22, 2017. Disponible en: <<https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/cadernos/article/download/3939/2436>>. Acceso en: 08.09.2020.

Aquí, la “capacidad de convivencia” (LS 228) no implica una comunión exclusiva entre los seres humanos, sino también su comunión con el medio ambiente, la naturaleza, la casa común.

Dotado de la más absoluta claridad sobre la relación directa entre la migración y el medio ambiente, el Sumo Pontífice dice:

25. El cambio climático es un problema global con graves implicaciones ambientales, sociales, económicas, distributivas y políticas, que actualmente constituye uno de los principales desafíos para la humanidad. Probablemente, los impactos más graves caerán sobre los países en desarrollo en las próximas décadas. Muchas personas pobres viven en lugares particularmente afectados por los fenómenos relacionados con el calentamiento, y sus medios de vida dependen en gran medida de las reservas naturales y de los llamados servicios de los ecosistemas, como la agricultura, la pesca y los recursos forestales. No tienen otros recursos económicos o recursos para adaptarse a los impactos climáticos o enfrentar situaciones catastróficas y disfrutan de un acceso reducido a los servicios sociales y de protección. Por ejemplo, el cambio climático da lugar a migraciones de animales y plantas que no siempre son capaces de adaptarse; y esto, a su vez, afecta los recursos productivos de los más pobres, quienes también se ven obligados a emigrar con gran incertidumbre sobre el futuro de sus vidas y de sus hijos. Es trágico el aumento de emigrantes que huyen de la miseria agravada por la degradación ambiental, quienes, al no ser reconocidos como refugiados en los convenios internacionales, cargan con el peso de su vida abandonada sin ninguna protección normativa. Lamentablemente, hay una indiferencia generalizada hacia estas tragedias, que están sucediendo ahora mismo en diferentes partes del mundo. La falta de reacciones a estos dramas por parte de nuestros hermanos y hermanas es un signo de la pérdida del sentido de responsabilidad hacia nuestros semejantes, sobre el que se funda toda la sociedad civil (LS n. 25).

En sintonía con los problemas de su tiempo, el Papa llama a la humanidad a tomar conciencia del tema central de la contemporaneidad, eje de todas las formas de vida del planeta:

la urgencia del cuidado de la casa común. En este sentido, su diagnóstico del vínculo entre la degradación ambiental y las enfermedades es acertado. Escribe:

140. Debido a la cantidad y variedad de elementos para tener en cuenta a la hora de determinar el impacto ambiental de una determinada empresa, es fundamental otorgar a los investigadores un papel protagonista y facilitar su interacción con una amplia libertad académica. Esta constante investigación también debería permitirnos reconocer cómo las diferentes criaturas se relacionan entre sí, formando esas unidades más grandes que hoy llamamos “ecosistemas”. Los tenemos en cuenta no solo para determinar cuál es su uso razonable, sino también porque tienen un valor intrínseco, independientemente de dicho uso. Así como cada organismo es bueno y admirable en sí mismo porque es una criatura de Dios, lo mismo puede decirse del conjunto armónico de organismos en un espacio dado, funcionando como un sistema. Aunque no somos conscientes de ello, dependemos de este conjunto para nuestra propia existencia. Vale recordar que los ecosistemas intervienen en la retención de dióxido de carbono, en la depuración del agua, en la oposición de enfermedades y plagas, en la composición del suelo, en la descomposición de residuos, y en muchos otros servicios que olvidamos o ignoramos. Cuando se dan cuenta de esto, muchas personas vuelven a darse cuenta de que vivimos y actuamos desde una realidad que nos fue dada previamente, que es anterior a nuestras capacidades y nuestra existencia. Por tanto, cuando se habla de “uso sostenible”, siempre es necesario incluir una consideración de la capacidad regenerativa de cada ecosistema en sus diferentes sectores y aspectos (LS n. 140).

La variedad de investigaciones que demuestran el vínculo entre la degradación ambiental causada por los sistemas económicos, alimentada por la omisión de los estados y muchas sociedades, y las enfermedades que afectan a la humanidad es enorme. La versión actualizada de tales estudios es el libro titulado *Contagio social: coronavirus y la lucha de clases microbiológica en China*, escrito por el Colectivo Chuang. En él, un conjunto de artículos

demuestra la relación inmediata de Covid-19 con la depredación de modelos de vida sostenibles en detrimento de las ganancias y el estilo de vida cosmopolita. Se destaca aquí el siguiente fragmento:

Wallace³ lo tiene claro, explicando varias dinámicas que crean peores enfermedades a pesar de que los propios virus ya existen en ambientes “naturales”. La expansión de la producción industrial en sí “puede alejar los alimentos silvestres cada vez más capitalizados del paisaje primario, excavando una variedad más amplia de patógenos potencialmente protopandémicos”. En otras palabras, como la acumulación de capital incluye nuevos territorios, los animales serán empujados a áreas previamente separadas, donde entrarán en contacto con cepas de enfermedades previamente aisladas, al mismo tiempo que estos animales se convertirán en blanco de comercialización, ya que “incluso las especies de subsistencia más salvajes se están insertando en cadenas de valor agroeconómicas”. Asimismo, esta expansión acerca a los humanos a estos animales y estos entornos, lo que “puede aumentar la interacción (y desbordamiento) entre las poblaciones silvestres no humanas y la ruralidad recientemente urbanizada”. Esto les da a los virus más oportunidades y recursos para mutar de una manera que les permite infectar a los humanos, aumentando la probabilidad de desbordamiento biológico.

[...]

En el mejor de los casos, la enfermedad suele presentarse como si fuera algo parecido a un desastre natural. Pero lo que es peor, también se suele atribuir a las prácticas culturales “impuras” de los pobres que viven en el bosque. Pero el momento de estos dos brotes importantes (2013-2016 en África Occidental y 2018 hasta la fecha en la República Democrática del Congo) no es una coincidencia. Ambos ocurrieron precisamente cuando la expansión de las industrias primarias desplazó aún más a los pueblos que habitan los bosques, perturbando los ecosistemas locales. De hecho, esto parece ser cierto no solo para los casos más recientes, ya que, como explica Wallace, “cada brote de ébola parece estar relacionado con cambios en

³ Referencia a Rob Wallace, biólogo y filogeógrafo de salud pública vinculado al Instituto de Estudios Globales de la Universidad de Minnesota.

el uso capitalista de la tierra, incluido el primer brote en Nzara, Sudán, en 1976, donde una fábrica financiada por Gran Bretaña comenzó a tejer algodón local”. Asimismo, los brotes de 2013 en Guinea ocurrieron poco después de que un nuevo gobierno comenzara a abrir el país a los mercados globales y a vender grandes extensiones de tierra a conglomerados internacionales de agronegocios. La industria del aceite de palma, conocida por su papel en la deforestación y la destrucción ecológica en todo el mundo, parece haber sido particularmente culpable, ya que sus monocultivos devastan fuertes redundancias ecológicas que ayudan a interrumpir las cadenas de transmisión y al mismo tiempo literalmente atraen especies de murciélagos que sirven como reservorio natural del virus.

Mientras tanto, la venta de grandes extensiones de tierra a empresas agroforestales comerciales implica tanto el desplazamiento de habitantes nacidos de los bosques como la alteración de sus formas de producción y cosecha dependientes del ecosistema local. Esto generalmente deja a los pobres de las zonas rurales sin otra opción que avanzar más hacia el bosque, mientras que su relación tradicional con este ecosistema se ve interrumpida. El resultado es que la supervivencia depende cada vez más de la caza de animales salvajes o de la recolección de la flora y la madera locales para la venta en los mercados mundiales. Estas poblaciones se convierten en blanco de la ira de las organizaciones ambientales globales, que las condenan como “cazadores crueles” y “madereros ilegales” responsables de la deforestación y destrucción ecológica, que fue precisamente, en primer lugar, lo que las llevó a tales acciones (COLETIVO CHUANG, 2020, p. 45-49).

Este largo fragmento se justifica porque se articula, con precisión, con la problemática que se señala en este texto. La sostenibilidad humana depende del cuidado de la naturaleza y la salud del planeta.

2 Migrantes y derecho brasileño contemporáneo

En esta sección, se abordan las decisiones vigentes bajo la ley brasileña, referidas a la migración, especialmente con respecto al acceso a la ayuda de emergencia, el derecho de entrada y la atención médica durante la pandemia.

2.1 Ayuda de emergencia y el migrante

El avance del gobierno brasileño hacia acciones keynesianas ha sido lento, a pesar del análisis de que esta sería la mejor salida a la crisis económica (Arrais *et al.*, 2020).

En Nota Técnica del Centro de Desarrollo y Planificación Regional (CEDEPLAR),⁴ de la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG), Marco Flávio da Cunha Resende sostiene que la “forma más segura de combatir la recesión y el desempleo que resultará de la actual pandemia pasa por la emisión masiva de deuda pública y moneda” (CEDEPLAR, 2020).

Con dificultad para superar sus llamados preceptos liberales, el gobierno federal se mostró reacio a definir el monto de la ayuda de emergencia, que fue aumentada por el parlamento de 200 a 500 reales, dejando la definición de 600 reales (el doble para mujeres que son madres solteras) al presidente de la república, bajo ciertas condiciones. Luego de ese enfrentamiento, aún hubo un retraso en la promulgación de la ley, lo que requirió la declaración del alcalde sobre el tema.

Los requisitos se establecieron para las personas que tienen la nacionalidad brasileña, con pocos espacios para los no nacionales porque, a pesar de contemplar formalmente a los migrantes, existe un requisito para demostrar la regularización del Catastro de Persona Física (CPF), entre otros, traído por la Ley 13.982/2020.

Para los migrantes, tener los documentos implica estar en situación migratoria regular, según la terminología de la Ley 13.445/17. Para los indocumentados, es imposible cumplir con tales requisitos. Este hecho fue trasladado, a mediados de abril,

⁴ Cf. <<https://cedepplar.face.ufmg.br/component/phocadownload/category/18-noticias?download=1299:nota-tecnica-moeda-e-divida>>. Acceso en: 20.10.2020.

la Caixa Económica Federal, que en ese momento concentraba la distribución de estas ayudas, por parte de la Defensoría Pública de la Unión (DPU). Como no se obtuvo respuesta satisfactoria, el 6 de mayo de 2020, La DPU distribuyó una acción civil pública (ACP) solicitando tutela de urgencia contra la Caixa Económica Federal y el Banco Central de Brasil, con el objetivo de que los migrantes, independientemente de su situación migratoria, puedan obtener pagos de asistencia de emergencia, pudiendo presentar cualquier documento de identidad, incluso si vencido, considerando que los sistemas de regularización de la situación migratoria están suspendidos.

De hecho, la DPU trajo al proceso información de que los migrantes tienen dificultades para acceder al pago de los montos, a pesar de ser parte de los programas sociales del gobierno brasileño.

En este punto destacan dos elementos importantes. En primer lugar, vale la pena decir que, debido al veto del entonces presidente Temer, Brasil lleva muchos años sin un programa de amnistía para los migrantes en situación migratoria irregular, considerando que la amnistía la traería la Ley 13.445/17 (NLM), lo que pone en una situación precaria a quienes llevan mucho tiempo en el país.

Además, existe una garantía en la NLM (art. 4) de que todos los migrantes residentes en el país pueden acceder a los servicios públicos, independientemente de su condición migratoria regular (con permiso de residencia) o irregular (sin permiso de residencia), así como el derecho a acceder a los servicios bancarios.

El texto del Art. 4 dice lo siguiente:

Art. 4º Se garantiza al migrante en el territorio nacional, en igualdad de condiciones con los nacionales, la inviolabilidad del derecho a la vida, la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad, así como se le garantiza:

[...]

VIII – acceso a los servicios de salud pública, asistencia y seguridad sociales, en los términos de la ley, sin discriminación por razón de nacionalidad y situación migratoria;

[...]

XIV – derecho a abrir una cuenta bancaria;

La vulnerabilidad, por tanto, es bien evidente en esta lucha porque, si bien la ley garantiza derechos, otras normas (legales o no legales) plantean obstáculos para evitar que el derecho sea protegido. En este sentido, la ACP de la DPU requiere que el Banco Central determine lineamientos que orienten a todas las instituciones bancarias en el acceso o retiro de asistencia de emergencia y también en la solicitud de documentos. Además, exige que la Caixa Económica Federal se abstenga de negar el acceso y retiro del beneficio a los migrantes que presenten cualquier documento de identidad expedido por la Policía Federal, incluso con vigencia vencida, así como la identidad del país de origen o cualquier documento de identidad brasileño.

Es decir, conseguir ayuda humanitaria, llamada ayuda de emergencia en Brasil, es el primer desafío que enfrentan los migrantes durante la pandemia, ya que, además de ser entendido como bastante tímido (Kroth, 2020)⁵ por la grandeza de la pandemia, llegó con normas que crearon importantes obstáculos para que la población migrante se beneficiara de ella. De hecho, en tiempos de lucha por el espacio interno, aumentan los casos en los que los no privilegiados están expuestos y tienen menos protección, como está sucediendo con los migrantes en Brasil, considerando que la vulnerabilidad en la que se encuentran se agudiza ante el Covid-19.

⁵ Según Darlan Christiano Kroth: “Lo que más llama la atención de la medida es que, debido a la parálisis del gobierno, el Congreso terminó asumiendo el rol de presentar y dar formato a la propuesta. El monto propuesto para la ayuda, sin embargo, se definió de manera no técnica, pero en el grito (la propuesta inicial del Ministerio de Economía era de R \$ 200,00), luego el Congreso lo evaluó en R \$ 500, y no quedarse atrás, el presidente de la república lo fijó en R \$ 600,00. No se necesita mucho esfuerzo intelectual para concluir que con el perfil de conducción de este Gobierno Federal, la propuesta tiene grandes posibilidades de tener poco impacto”. Disponible en: <https://www.researchgate.net/profile/Darlan_Kroth/publication/340634459_A_ECONOMIA_BRASILEIRA_FRENTE_A_PANDEMIA_DO_COVID-19_ENTRE_AS_PRESCRICOES_E_AS_PROPOSTAS_DO_GOVERNO/links/5e96179f299bf13079980c42/A-ECONOMIA-BRASILEIRA-FRENTE-A-PANDEMIA-DO-COVID-19-ENTRE-AS-PRESCRICOES-E-AS-PROPOSTAS-DO-GOVERNO.pdf>. Acceso en: 20.10.2020.

2.2 El derecho de entrada del migrante

La movilidad humana se vio directamente afectada por Covid-19, ya que los Estados tomaron varias decisiones para restringir el movimiento de personas en todo el mundo, cerrando fronteras y bloqueando vuelos internacionales. En Brasil, la Ordenanza Interministerial 255, de 22 de mayo de 2020, impuso una restricción a la “entrada al país de extranjeros de cualquier nacionalidad, por carretera u otros medios terrestres, por vía aérea o por transporte marítimo” (art. 2º). El derecho de entrada del migrante es el resultado del avance de los estándares internacionales de protección de los derechos humanos (Vedovato, 2013, p. 70).

Como puede verse, esta decisión viola el art. 45 de la Ley 13.445/2017, que exige entrevista individual y acto motivado para evitar el ingreso de migrantes. Además, si el tema son los refugiados, la violación parece más evidente, como se desprende del artículo 7º y su § 1 de la Ley 9474/97, en los siguientes términos:

Art. 7º El extranjero que llegue al territorio nacional podrá manifestar su deseo de solicitar el reconocimiento como refugiado a cualquier autoridad migratoria que se encuentre en la frontera, la cual le brindará la información necesaria sobre el trámite aplicable.

§ 1º En ningún caso será deportado a la frontera de un territorio donde su vida o libertad esté amenazada, por motivos de raza, religión, nacionalidad, grupo social u opinión política.

Por tanto, una norma de ordenanza que impide la entrada de migrantes y/o refugiados viola una norma legal que les es superior. Se mantendría un análisis sobre la vigencia de la restricción ante un escenario pandémico. En este sentido, cerrar la frontera solo sería posible para contener la propagación del virus, sin embargo, tal cierre no previene esta propagación, ya que permite que el virus circule en el país de origen de la persona y, peor aún, puede impedir su erradicación en la región, teniendo en cuenta que el cierre puede implicar una cooperación regional negativa, lo que lleva al análisis del tema relacionado con el acceso a los derechos

sociales de los migrantes, especialmente el derecho a la salud. El problema, por tanto, no está en la entrada de personas que necesitan asistencia humanitaria en diferentes países, sino en el trato que se les da desde su desplazamiento. En este sentido, no son las políticas que prohíben el ingreso de los migrantes para garantizar la efectividad de la contención de la pandemia, sino, de manera diferente, los recursos recomendados por la OMS (Organización Mundial de la Salud), como la práctica de la cuarentena y la debida distancia social, además de las pruebas. Por tanto, no ha sido el impedimento de la inmigración lo que ha generado el estado de pandemia descontrolada en que se hunde Brasil desde los primeros meses en que se instaló en este país, sino el desempeño descoordinado de sus gobiernos, especialmente del Presidente de la República que, entre el propio productivismo del capitalismo y la vida de los brasileños, no dudó en elegir el primero.

Cabe mencionar también que la Defensoría Pública distribuyó una acción civil pública (5031124-06.2020.4.04.7100/RS), ante el Tribunal Federal de Porto Alegre (RS), para descartar la aplicación de la Ordenanza Interministerial núm. 255, de 22 de mayo de 2020, que derogó las Ordenanzas Interministeriales núm. 201, 203 y 204, consolidando en un solo acto normativo la restricción de ingreso al país de extranjeros de cualquier nacionalidad, por carretera u otro medio terrestre, aéreo o marítimo.

Al manifestarse sobre esta acción, la Abogacía de la Unión defendió la constitucionalidad de la ordenanza atacada, alegando una cuestión formal, ya que no pudo haber sido propuesta en Porto Alegre, sino en Brasilia. En mérito, el foco de la defensa está en el hecho de que las restricciones se basan en la Ley 13.979, de 6 de febrero de 2020, lo que remediaría la ilegalidad de la ordenanza, en vista de basarse en un carácter excepcional y de duración temporal.

Al juzgar el caso, la jueza federal de 3er. Jurisdicción Federal de Porto Alegre extinguió la acción sin decisión sobre el fondo, por entender que la vía elegida sería inadecuada, alegando que el Poder Judicial no puede admitir una acción civil pública dirigida a declarar la ilegalidad de una norma, sin señalar un acto lesivo concreto. Sin embargo, en un juicio con objeto diferente, pero con

estructura procesal similar, este entendimiento parece ser contrario al dado por el Tribunal Supremo Federal (STF) en la sentencia de Recurso Extraordinario (RE) 511961, en la cual, desde una Acción Civil Pública, se consideró inaplicable, decreto que requería diploma para ejercer la función de periodista. Es importante que la apelación se juzgue rápidamente para estandarizar las decisiones y descartar cualquier violación de la ley.

2.3 Acceso a la salud

El tercer punto que destacar es el acceso de los migrantes a la salud. Esta también es una frontera para ellos, durante el avance de Covid-19. En primer lugar, cabe destacar las decisiones del Tribunal Supremo Federal (STF) sobre la aplicación de los derechos fundamentales a los migrantes, en los siguientes términos:

El sujeto extranjero, incluso la persona sin hogar en Brasil tiene derecho a todas las prerrogativas básicas que aseguran la preservación del estado *libertatis* y la observancia, por parte del poder público, de la cláusula constitucional del *due process*. [...] La condición jurídica de no nacional de Brasil y el hecho de que el imputado extranjero no tenga domicilio en nuestro país no legitima la adopción, contra dicho imputado, de ningún trato arbitrario o discriminatorio. El Poder Judicial tiene el deber de asegurar, incluso al imputado extranjero sin hogar en Brasil, los derechos básicos que se derivan del postulado del debido proceso legal, en particular las prerrogativas inherentes a garantizar una amplia defensa, la garantía del contradictorio, la igualdad de las partes ante el juez natural y la garantía de imparcialidad del juez de instrucción.

[HC 94.016, rel. min. Celso de Mello, j. 16-9-2008, 2ª T, DJE de 27-2-2009.] Vide HC 94.477, rel. min. Gilmar Mendes, j. 6-9-2011, 2ª T, DJE de 8-2-2012 Vide HC 72.391 QO, rel. min. Celso de Mello, j. 8-3-1995, P, DJ de 17-3-1995”.

Igualdad de trato a brasileños y extranjeros residentes en Brasil. El alcance de la disposición en el encabezamiento del art. 5 de la Constitución Federal debe establecerse teniendo en cuenta la remisión a los distintos puntos [Ext 1.028, rel. min. Marco Aurélio, j. 10-8-2006, P, DJ de 8-9-2006.].

En 2017, el STF se pronunció a favor de los migrantes en el tema de derechos sociales, en Recurso Extraordinario (RE) 587970, indicando que los extranjeros residentes en el país tienen derecho al otorgamiento de prestaciones asistenciales (BPC). El relator citó el artículo 5 *caput* de la Constitución Federal, que trata del principio de igualdad y la necesidad de igualdad de trato entre brasileños y extranjeros residentes en el país, alegando que “estos son los parámetros materiales por los que partir para interpretar la norma cuestionada”. Según el ministro Marco Aurélio en la RE 587970, el hecho de que la Ley Orgánica de Asistencia Social (Ley 8.742/1993) guarde silencio sobre el otorgamiento de beneficios a los extranjeros residentes en el país, no invalida el espíritu constitucional, y cabe señalar que, para el derecho, la residencia es un paso antes del hogar; por lo tanto, no debe interpretarse de manera que indique que los extranjeros residentes son solo aquellos que se encuentran en una situación migratoria regular. La residencia es un hecho, según lo establece el Código Civil, Art. 70. “El domicilio de la persona natural es el lugar donde establece su residencia con espíritu definitivo”.

Así, el residente extranjero mencionado en el *caput* del artículo 5 de la Constitución Federal es el que vive en Brasil, se encuentre o no en situación migratoria regular. En este sentido, la población migrante que vive en Brasil tiene derecho a acceder a la atención médica. En una importante decisión, la Corte de Justicia del Estado de Roraima (TJRR) determinó que es inconstitucional una ley que restringe el acceso a la atención médica a los migrantes, ya que,

la Constitución trata la salud como un derecho humano fundamental, garantizando el acceso universal e igualitario con pleno tratamiento. Es un derecho social de carácter público subjetivo, de carácter híbrido, constituido a la vez como derecho individual y social, con un efecto concreto que exige una interpretación positiva del “Estado” y de la sociedad, imponiendo su inserción en las políticas públicas. (Art. 196 de la CF/88 y art. 135 de la Constitución Estatal de RR) ADI 9000025-43.2020.8.23.0000 –Reportero: Des. Almiro Padilha. Juzgado 6 de marzo de 2020.

A pesar de ser una decisión regional, no está aislada. La Procuraduría Federal de los Derechos de la Ciudadanía (PFDC), órgano del Ministerio Público Federal (MPF), defendió la inconstitucionalidad de la restricción al acceso de los migrantes al derecho a la salud, el 11 de febrero de 2020,⁶ manifestando que:

La restricción al acceso a los servicios de salud impuesta a los migrantes y refugiados por una ley en Boa Vista, en Roraima, es inconstitucional, además de violar la legislación nacional y también los compromisos internacionales suscritos por el Estado brasileño.

En este sentido, es posible afirmar que a los migrantes se le garantiza el acceso a la salud y pueden recibir tratamiento incluso en casos de contaminación por Covid-19, que se ha extendido por todo el mundo como una pandemia.

Conclusión – La nueva ley anuncia su importancia

Dados los desafíos que enfrentan los migrantes en el momento de la pandemia en Brasil, la importancia de la Ley 13.445/17, la Nueva Ley de Migración (NLM), es innegable, por mucho que se pueda criticar sus ausencias, como la no creación de la Autoridad Nacional de Migración, lo que sería imposible para un proyecto iniciado en el parlamento. Sin embargo, a pesar de los vetos y la normativa incompatible con los derechos humanos, la alineación de la ley con los derechos humanos y el no trato a los migrantes como una cuestión de seguridad nacional, trajeron el apoyo necesario para apoyar mínimamente a este grupo vulnerable, en ese momento.

Por tanto, se puede decir que la NLM generó un ambiente positivo para el debate de los derechos de los migrantes en el ordenamiento jurídico brasileño, que puede reflejarse en la

⁶ Cf. <<http://www.mpf.mp.br/pfdc/noticias/pfdc-defende-inconstitucionalidade-de-lei-que-restringe-atendimento-de-saude-a-migrantes-e-refugiados-em-roraima>>. Acceso en: 20.10.2020.

jurisprudencia, construyendo así un aparato de derechos para garantizar la igualdad entre migrantes y nacionales.

Solo sobre la base de una justicia comprometida con la cuestión humana se puede vislumbrar un buen camino de protección para los más vulnerables. Ante los reiterados errores cometidos por el gobierno brasileño con relación a la pandemia del coronavirus, amplia y notoriamente conocidos por los principales medios de comunicación nacionales e internacionales, le corresponde al Poder Judicial actuar con firmeza en el debido cumplimiento de la norma.

Si la política migratoria llevada a cabo por el Poder Ejecutivo, en este momento histórico, en Brasil, viola el espíritu de la ley vigente –que, como ha quedado demostrado, se fundamenta en los principios de garantía de los derechos humanos–, al restringir severamente la entrada de inmigrantes que necesitan la protección de este país, el Ejecutivo no deja otra salida del Poder Judicial que actuar con firmeza para garantizar la entrada a los más necesitados.

La crisis ambiental y de salud que atraviesa la humanidad en este nuevo milenio, aguda en el escenario viral de extensiones planetarias que se impuso en 2020, exige un amplio abanico de medidas decisivas para la historia de los pueblos, en sintonía con una profunda visión ecológica, en completa simbiosis con una ética renovada y transformadora: la ética del cuidado.

Referencias bibliográficas

ARRAIS, Tadeu Alencar *et al.* Pandemia covid-19: o caráter emergencial das transferências de renda direta e indireta para a população vulnerável do estado de Goiás. *Espaço e Economia* [Online], v. 18, 2020, en línea desde el 23.04.2020. Disponible en: DOI <<https://doi.org/10.4000/espacoeconomia.13734>>. Acceso en: 01.06.2020.

BRASIL. Lei n. 13.445, de 24 de mayo de 2017. Instituye la Ley de Migración. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 25.05.2017. Sección 1, p. 12. Disponible en: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/13445.htm>. Acceso en: 15.07.2020.

BRASIL. Ley n. 6815, de 19 de agosto de 1980. Define la situación jurídica de los extranjeros en Brasil, crea el Consejo Nacional de Migración. Disponible en: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6815.htm>. Acceso en: 20.05.2020.

COLETIVO CHUANG. *Contágio social: Coronavírus e a luta de classes microbiológica na China/Coletivo Chuang*. Trad. Amauri Gonzo. São Paulo: Veneta, 2020 (Colección Baderna). E-book.

DECLARACIÓN INTERRELIGIOSA EN RAZÓN DE LA PANDEMIA DE COVID-19 EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. In: Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil. Disponible en: <<https://www.conic.org.br/portal/noticias-alc/3489-declaracion-en-razon-de-la-pandemia-de-covid-19-en-america-latina-y-el-caribe>>. Acceso en: 23.10.2020.

DÍAS, Juan Carlos. La ética del cuidado para el bien de la casa común. *Phainomenon*, v. 16, n. 1, 2017. Disponible en: <<https://www.unife.edu.pe/publicaciones/revistas/filosofia/Phainomenon/2016/Articulo%205.pdf>>. Acceso en: 08.09.2020.

FERNANDES, Duval. O Brasil e a migração internacional no século XXI – Notas introdutórias. In: PRADO, Erlan José Peixoto do; COELHO, Renata (Orgs.). *Migrações e Trabalho*. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2015, p. 19-39.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo. Global, 2017.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'*, 2015.

MOREIRA, Alberto da Silva. Violência, conflitos religiosos e mobilidade humana. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2017, p. 31-45.

KROTH, Darlan Christiano. A economia brasileira frente a pandemia do covid-19: entre as prescrições e as propostas do governo - Texto para discusión Grupo de investigación "Estado, Sociedade e Políticas Públicas". Publicada en: 31.03.2020. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/340634459_A_ECONOMIA_BRASILEIRA_FRENTE_A_PANDEMIA_DO_COVID-19_ENTRE_AS_PRESCRICOES_E_AS_PROPOSTAS_DO_GOVERNO>. Acceso en: 19.10.2020.

LIMA, Fernando Rister de Souza et al. (Orgs.). *COVID-19 e os impactos no direito*. 1 ed. São Paulo: Almedina, 2020. v. 1.

PATARRA, Neide Lopes. Migrações internacionais de e para o Brasil contemporâneo: volumes, fluxos, significados e políticas. *São Paulo em Perspectiva*, v. 19, n. 3, p. 23-33, 2005. Disponible en: <<https://www.scielo.br/pdf/spp/v19n3/v19n3a02.pdf>>. Acceso en: 01.07.2020.

SIMÕES, Gustavo da Frota Simões; SILVA, Leonardo Cavalcanti da; OLIVEIRA, Antônio Tadeu Ribeiro de. Apresentação – À guisa de introdução: Imigração venezuelana no Brasil. In: SIMÕES, Gustavo da Frota (Org.). *Perfil sociodemográfico e laboral da imigração venezuelana no Brasil*. Curitiba: CRV, 2017.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Recurso Extraordinario (RE) 587970, 2017.

VEDOVATO, Luís Renato. O Direito migratório diante do Populismo no Pós-Pandemia. In: LIMA, Fernando Rister de Souza et al. (Orgs.). *COVID-19 e os impactos no direito*. 1. ed. São Paulo: Almedina, 2020, p. 349-358.

_____. *O Direito de Ingresso do Estrangeiro*. 1. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2013. v. 1.

2



RELIGIÓN, MIGRACIÓN, BARBARIES Y EL SILENCIO DEL OTRO

Desafíos para las comunidades de fe

Roberto E. Zwetsch
Marcelo R. Saldanha

Con relación al fenómeno migratorio, actualmente existe una ola creciente de intolerancia social, política y religiosa, motivada por cambios en el sistema mundial, que han generado una crisis generalizada en el mismo sistema y la expansión excesiva de las desigualdades sociales y económicas. Guerras, persecución política, empeoramiento de las condiciones socioeconómicas, tragedias, pandemias, delitos ambientales, expulsión de comunidades enteras de sus territorios tradicionales, son algunas de las razones por las que millones de personas migran desde sus lugares de origen en busca de seguridad, oportunidades laborales, mejores condiciones de vida y perspectivas de futuro para ellos y las nuevas generaciones. Sin embargo, las personas que migran se enfrentan a situaciones conflictivas como condiciones de vida precarias; creciente inseguridad; dificultades para encontrar trabajo en los países de acogida; problemas de salud; falta de acceso a la educación formal; conflictos psicológicos, culturales y espirituales; además del rechazo y la xenofobia en los lugares de refugio.

En otras palabras, están constantemente sujetos a condiciones de vida francamente inhumanas y, al final, a la muerte. Es, por tanto, un fenómeno humano que no puede ser ignorado por las autoridades ni por la sociedad, y mucho menos por nuestras academias. En el contexto de la pandemia de coronavirus de 2020, esta situación solo ha empeorado más, con consecuencias imprevisibles en un futuro próximo. El presente texto tiene como objetivo describir este fenómeno amplio y masivo tomando como referencia la realidad brasileña actual, agravada enormemente por la pandemia del Covid-19, y cuestionar la falta de políticas públicas de inmigración que promuevan la defensa de los derechos de los migrantes y refugiados, según las leyes internacionales ya avaladas por Brasil. Es necesario superar el silenciamiento de las personas migrantes ignoradas por el sistema mundial, a pesar de los enormes esfuerzos realizados por ACNUR, la agencia internacional de la ONU que desarrolla acciones de vigilancia y protección para estas poblaciones, generalmente indigentes y sujetas a todo tipo de delitos. En opinión de los autores, el tema de las personas migrantes plantea un debate sobre el significado de la democracia en Brasil y en el mundo, y la necesidad de ampliar la noción de Derechos Humanos. Finalmente, queremos reafirmar un concepto que puede ayudarnos a entender cómo es posible sobrevivir en condiciones extremas como las descritas: se trata de la resiliencia cultural como factor de afirmación de la persona y grupos sociales, y como fundamento para la construcción de nuevas posibilidades de vida, refiriéndose en este sentido a la experiencia de fe y espiritualidad.¹

Migración: un fenómeno mundial y brasileño

Roberto Marinucci, consultor permanente del Instituto de Migraciones y Derechos Humanos (IMDH), apoyado por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), con sede en Brasilia, dice que la migración es un fenómeno internacional y masivo en la actualidad. Es uno de los

¹ Roberto Zwetsch ya ha abordado el tema en un artículo anterior publicado en MOREIRA, Alberto da Silva (Org.) *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: PUCGO, 2017, p. 125-139.

lados oscuros de la globalización que ignora el factor humano. El autor afirma que observamos “un crecimiento cada vez más capilar en las migraciones forzadas a nivel mundial” (Marinucci, 2014, p. 7). Según datos recopilados por ACNUR, actualmente hay más de 79,5 millones de personas desplazadas por la fuerza debido a persecuciones, conflictos armados, crisis ambientales y situaciones que constituyen graves violaciones de derechos humanos. De estos, 26 millones son refugiados, poblaciones que son expulsadas de sus tierras debido a guerras y otras formas de ocupación depredadora. Estas guerras, sin embargo, a diferencia del pasado, más que el control geográfico del territorio, apuntan al dominio político y/o económico. De esta forma, como parece ser una constante histórica, quien más sufre es siempre la sociedad civil y los grupos más vulnerables de la misma. Marinucci señala que “nueve de cada diez personas que mueren en estos conflictos son civiles, principalmente mujeres, niños y ancianos”. Es en este contexto que las poblaciones civiles se ven obligadas a huir de “sus territorios para sobrevivir o evitar atroces violaciones de su dignidad” (Marinucci, 2014, p. 8).

Considerando este panorama internacional, es posible comprender algunas de las razones que hicieron de Brasil un país de refugio en los últimos años, tanto por su tradición de acogida de migrantes y refugiados, como por algunas leyes y acuerdos que favorecen la recepción de migrantes que llegan en una situación de extrema precariedad, como pueden comprobar algunos de los testimonios que se mencionan a continuación. En los últimos años, Brasil ha recibido migrantes de Haití, Senegal, Nigeria, Ghana, Benin, Angola, Bangladesh, India, Palestina, pero también de la conflictiva Siria, en un flujo migratorio que se ha intensificado especialmente desde 2010. Lamentablemente, con el nuevo gobierno brasileño a partir de 2019, esta tradición de acogida se ha desvanecido, prevaleciendo una lógica autoritaria y xenófoba, especialmente por parte de militares que han ascendido a los más altos cargos en las áreas de derechos humanos y protección de poblaciones vulnerables como indígenas, quilombolas y gente del bosque.

En 2014, se realizó en São Paulo – SP la Conferencia Nacional sobre Migración y Refugio, promovida por el Ministerio de Justicia, Ministerio de Trabajo y Ministerio de Relaciones Exteriores con el objetivo de “subsidiar la construcción de la Política Nacional de Migración y Refugio basada en derechos humanos” (Gaviria Mejía; Simon, 2015, p. 48). En la Conferencia, representantes de colectivos repartidos por todo el país hicieron muchas propuestas a las autoridades, entre ellas: trámites más rápidos para la entrega de documentación, acceso a la vivienda, condiciones para aprender el idioma portugués, facilidades para la obtención de una tarjeta de trabajo que permite a estas personas acceder al mercado formal. Finalmente, un reclamo familiar: ayuda para que las personas puedan comunicarse con sus familias en sus lugares de origen. Como dijo el haitiano Renel Simon: “Tenemos que estar conectados con la familia, mantenernos en contacto y es muy difícil hacer una llamada. Sufrimos mucho por eso” (Gaviria Mejía; Simon, 2015, p. 49). A principios de 2019, esta situación cambió cuando el presidente Bolsonaro abandonó el Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular retóricamente afirmando en su cuenta de Twitter que “Brasil es soberano para decidir si acepta migrantes” (Fernandes, 2019). Esta decisión debilita la condición de las personas migrantes, especialmente aquellas que tienen una situación irregular, abriendo la posibilidad de deportaciones colectivas y falta de equidad en el análisis de su estadía en el país (Spektor, 2019, p. 322-336).²

Migración y globalización: la injusticia estructural del sistema mundial

La migración internacional exponencial de hoy es el producto del desarrollo desigual del capitalismo global del siglo XXI. Quienes más sufren son las poblaciones empobrecidas y más vulnerables que migran para sobrevivir. La internacionalización de la capital

² El autor analiza la nueva política exterior adoptada por el gobierno de Bolsonaro, que define como diplomacia de ruptura, y que definió un alineamiento impensable de los gobiernos de FHC y Lula a la política exterior de Estados Unidos. Esta política tendrá graves impactos en las relaciones con los países árabes, pero principalmente con China. En América del Sur y el Caribe, hay relaciones conflictivas con Cuba y Venezuela, que indican serias restricciones a la recepción de migrantes.

combinada con la financiarización de la economía ha relegado a un segundo plano los problemas que involucran a las poblaciones más frágiles, especialmente en el Sur global. Lo que se observa es que la geopolítica del capital reorganiza los territorios y deja pocas alternativas a los países subdesarrollados. Tenemos, entonces, conflictos internos, guerras civiles, catástrofes ambientales, muchas de ellas provocadas por el propio desarrollo depredador y el asalto a los recursos naturales, pero también un aumento de la miseria, la pobreza y la degradación ambiental. En cierto sentido y desde el punto de vista de las poblaciones afectadas y que ya no pueden resistir, la migración forzada aparece como una de las pocas alternativas de supervivencia, a veces única, aunque dramática y llena de sufrimiento. En muchos casos, la migración se produce junto con la muerte de miles de personas, ya sea en la frontera de México con Estados Unidos, o en las costas del Mediterráneo, cuando poblaciones africanas desesperadas huyen a Europa como único salvavidas. No es casualidad que las expresiones de solidaridad del Papa Francisco con estas poblaciones hayan llamado la atención del mundo y de importantes autoridades, especialmente cuando visitó la isla de Lampedusa, donde celebró una misión en una de las playas en las que las frágiles embarcaciones estaban abarrotadas de gente.

Como recuerda Marinucci (2014, p. 9), estos casos no son solo de supervivencia física, sino también social y cultural, para garantizar la vida y la dignidad. El capitalismo financiero contemporáneo está cerrado a esta realidad. Los intereses de la élite mundial están en otra parte. Su dios es el dinero, considerado sagrado, cuyo valor no se puede comparar con los seres humanos que mueren como partes desechables y necesarias para la “salud” del sistema.³ Como escribió el economista brasileño Paulo Nogueira Batista Júnior, vicepresidente del Nuevo Banco de Desarrollo de 2015 a 2017,

los políticos, o muchos de ellos, se han acostumbrado a operar dentro del sistema actual. ¿Los dueños del dinero,

³ En la teología latinoamericana, este predominio de los intereses del capital en relación con los seres humanos y el medio ambiente ha sido denunciado durante años. Cf. Assmann, Hinkelammert, 1989; Sung, 1998; Boff, 1995; Zwetsch, 2015.

a su vez, tendrían algún interés práctico en cambiarlo? Lo que se conoce como democracia –y no solo en Brasil– es mucho más plutocracia que cualquier otra cosa. A través de mil canales legales, grises o incluso abiertamente ilegales, el dinero da las cartas. Distorsiona y manipula la información. Determina las decisiones políticas y la asignación de recursos públicos. Compra, compra y compra. Para aquellos sin dinero, el juego es obviamente desigual.” (Batista Jr., 2017).

Se trata de un sistema de barbarie, en el que la subjetividad concreta y encarnada se intercambia por abstracciones sociales, comúnmente utilizadas para componer un discurso alienante, técnico y exógeno a la realidad de las personas. En este contexto de barbarie, cuando el hambre de este falso dios exige sacrificios, las personas migrantes, siendo las más vulnerables, son sometidas a abusos y explotación; presionados por la frágil situación de los migrantes y el miedo a la deportación, muchos de ellos ceden ante un reclutamiento poco ético, resultado de las brechas en la gobernanza sobre la migración. Esta situación es tan sensible que la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) publicó, el 8 de junio de 2020, nuevos lineamientos sobre la regulación de la contratación internacional y la protección de los trabajadores migrantes.⁴

El Premio Nobel de Economía (1998) Amartya Sen desmantela la ideología del sistema propagada diariamente en los principales periódicos de los medios brasileños al defender una idea de justicia que se opone a los dictados de los bancos y las grandes corporaciones. En un libro magistral, *La idea de la justicia*, Sen distingue dos ideas de justicia; la justicia trascendental de la ley objetiva que pretende expresar la justicia ideal y la justicia comparada que parte de las relaciones concretas de la vida y que puede definirse como la justicia posible, negociada en cada caso (Sen, 2011, p. 31-57). En este segundo sentido, la justicia no puede ser ciega, tiene que mirar las relaciones que realmente existen, y

⁴ The Montreal recommendations on recruitment: a road map towards better regulation. Disponible en: <<https://publications.iom.int/books/montreal-recommendations-recruitment-road-map-towards-better-regulation>>. Acceso en: 23.06.2020.

no puede “ser indiferente a las vidas que las personas realmente pueden vivir. La importancia de las vidas, experiencias y logros humanos no puede ser reemplazada por información sobre las instituciones existentes y las reglas que operan”. Sen completa este argumento afirmando que lo que realmente importa son “las vidas que las personas obtienen –o no vivir” (Sen, 2011, p. 48). En la crisis global del sistema capitalista debido a la pandemia de Covid-19 en 2020, este hallazgo de Amartya Sen tiene mucho sentido, pero definitivamente, esta no es la justicia del sistema capitalista,⁵ ¡aquí o en otro lugar!

En el caso de la migración internacional que viene comprometiendo la vida de millones de personas, es este segundo sentido el que nos interesa, si queremos defender y luchar por la vida. Porque es esta justicia relacional la que nos lleva a varios otros aspectos de la justicia que están presentes en el llanto de muchos grupos humanos hoy: justicia cultural, justicia económica, justicia social, justicia ambiental (la Tierra tiene derechos, sí, como el Ecuador reconoció al consagrar este principio en su actual Constitución y que es el resultado de la lucha de siglos de los Pueblos Indígenas. Lo mismo sucedió en la Constitución boliviana). Aquí la justicia también podría agregarse en las relaciones religiosas o basada en la fe (solo para recordar, Jesús enseñó que el sábado es para el ser humano y no el ser humano para el sábado – Marcos 2.27s).

Desde un punto de vista económico, podemos mencionar aquí el análisis del capitalismo financiero del siglo XXI como lo hizo, por ejemplo, Thomas Piketty desde una nueva aproximación a los temas de concentración del ingreso y distribución de la riqueza a partir de datos oficiales de varios gobiernos. En su renombrado libro

⁵ La muerte por asfixia del ciudadano negro estadounidense George Floyd recientemente en los Estados Unidos abrió de par en par al mundo entero lo arraigado que está el racismo en el sistema policial de ese país. El país experimentó una ola nacional de protestas en las que las poblaciones negras y no negras se unieron bajo el eslogan “Las vidas negras importan”. Las repercusiones de este caso y otros que siguieron tuvieron un impacto incluso en el período electoral estadounidense. También en Brasil hubo marchas y actos públicos con la misma consigna (las vidas de los negros importan), cuestionando la forma en que la sociedad ha cerrado los ojos a la violencia policial contra la población negra.

El capitalismo del siglo XXI, puso al descubierto, en cierto modo, el falso discurso de los ajustes económicos, que el neoliberalismo viene proclamando desde hace décadas y que nuevamente se presenta en Brasil como la solución a nuestros problemas de crecimiento y desarrollo (Piketty, 2014). Lo que Piketty ha demostrado es que el neoliberalismo triunfante ha demostrado en todos los casos ser un proyecto fallido y extremadamente injusto. Por nuestra parte, agregaríamos el adjetivo cruel ante los gravísimos problemas que enfrentamos como humanidad en el mundo de hoy. Nunca hemos tenido tal concentración de riqueza en tan pocas manos junto con la creciente miseria en todo el mundo, incluso en países ricos como Estados Unidos, situación agravada hoy por la crisis ambiental que tiene que ver con la forma en que se abusa de los recursos naturales en todo el mundo. Solo por mencionar una de las conclusiones de Piketty, la desigualdad no se resuelve con ajustes económicos, sino con una mejor distribución de la riqueza. Los datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) sobre la desigualdad en Brasil en 2019 confirman su aumento, ya que el 10% más rico de la población posee el 43% de la riqueza del país. Dado que los datos sobre la desigualdad se publican anualmente, no será hasta 2021 cuando realmente sabremos el alcance del impacto de la nueva pandemia de coronavirus (SARS-CoV-2) en la economía concreta. Sin embargo, Pnad Continua (Encuesta Nacional por Muestra de Hogares), que durante la pandemia está realizando consultas telefónicas, ha ido recopilando información sobre el trabajo y los ingresos, revelando una clara tendencia: la ampliación de la brecha entre los rendimientos más altos y los más bajos, en una cantidad que llega a 180 veces. Cuando se lee esta información desde la perspectiva de la raza y el género, se observa un aumento aún mayor de la desigualdad.

Migración y relaciones interculturales: una cuestión de relación y cosmovisión

La migración internacional ha traído consigo un nuevo paradigma en las relaciones entre personas, grupos, comunidades. Es lo que se ha denominado, desde la investigación que se ha

profundizado en América Latina en los últimos años, un paradigma intercultural. Superando otros conceptos como multiculturalidad (tolerancia), metaculturalidad (cultura universal), superculturalidad (jerarquía) o transculturalidad (hibridación), el paradigma intercultural aparece vinculado a la crítica del colonialismo y la historia de opresión de pueblos y culturas. Nos permite reflexionar críticamente sobre la diversidad étnico-cultural que caracteriza la vida en el mundo globalizado y desigual de hoy. Como lo expresó el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt, la interculturalidad designa “aquella postura o disposición por la cual el ser humano es capaz y acostumbrado a vivir ‘sus’ referencias identitarias con relación a los llamados ‘otros’ [...] compartir ellos en convivencia con ellos. [...] una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y reubicación cultural y contextual” (Fonet-Betancourt, 2004, p. 13).

Por eso se puede decir que las relaciones con los migrantes suponen una superación de posiciones etnocéntricas y xenófobas, exigiendo una apertura hacia el otro que nos brinde una nueva experiencia humana, un reaprendizaje de las relaciones culturales y una nueva posición en el mundo, no basada en la violencia, pero en la convivencia, la solidaridad y el respeto por las personas y sus formas de ser y de vivir. Es este reposicionamiento en el mundo lo que proporciona la experiencia humanamente enriquecedora del diálogo intercultural, que agudiza la capacidad de relacionarse con los diferentes y de escuchar al otro en sus términos. Dicho diálogo nos permite ejercer una mirada crítica y autocrítica basada en una actitud de humildad intelectual combinada con la curiosidad por el otro. Dicho diálogo tiene como objetivo empoderar a las personas y grupos en situaciones de marginalidad, pobreza y exclusión económica, social o étnico-cultural. Como escribió Zwetsch anteriormente, el paradigma intercultural se refiere a la “búsqueda conjunta de un proyecto inédito de diálogo o conversación que sea mutuamente relevante, comprometido y liberador, a través de una negociación simbólica y política [...] que presupone la capacidad de negociar el conocimiento, la capacidad de aprender de los demás, en un intercambio sugerente, crítico y creativo” (Zwetsch, 2015a, p. 125). Implica ejercitar el carisma de la mediación cultural y sus

requisitos prácticos: “dominio de diferentes idiomas, capacidad de diálogo y traducción intercultural, superación de prejuicios, apertura personal y curiosidad científica por las diferencias, así como preparación incondicional para experimentar la compasión y el cuidado” (Zwetsch, 2015a, p. 126). Entendemos que este es el paradigma que mejor nos permite tener una relación productiva, generosa y mutuamente satisfactoria con las personas migrantes de todos los rincones del mundo que acuden en masa a Brasil.

Resiliencia cultural: una forma de reconstruir la vida personal y social

Aquí nos referimos a la investigación de Susana María Rocca, quien en su tesis indagó en grupos de jóvenes que sufrieron traumas, preguntando qué hizo que muchos de ellos pudieran reconstruir su vida y así poder retomar sus trayectorias y su dignidad humana. Ella descubrió que muchos de los jóvenes entrevistados pasaron por un proceso de resiliencia, es decir, lograron recuperarse y seguir adelante en la vida luego de un trauma o una situación de estrés severo. La resiliencia, por tanto, implica desarrollar la capacidad de resistir situaciones críticas, superarlas y reconstituirse de la mejor forma posible (Rocca, 2013, p. 27). La autora defiende un enfoque plural de la resiliencia y considera que varios factores contribuyen a esta capacidad que no es innata en las personas: la capacidad individual para superar la adversidad, el tipo de personalidad, el desarrollo de la resiliencia como un proceso dinámico conductual o psíquico (Rocca, 2013, p. 29). Una primera conclusión es que el paradigma de la resiliencia promueve “el desarrollo de las características de la persona y de la comunidad y de las soluciones positivas propuestas por el dañado” (Rocca, 2013, p. 31). Así, un proceso de resiliencia supone, tras una situación de grave riesgo que amenaza con destruir a la persona, una reanudación de la vida que permite reaprender y redefinir la vida a partir de nuevas experiencias, incluso tras un fuerte sufrimiento (Rocca, 2013, p. 32).

Lo que nos interesó de esta investigación es que la resiliencia no se limita a las personas, sino que puede extenderse a grupos

o comunidades. Según Rocca, los procesos de resiliencia “se pueden estimular a través del apoyo de personas o instituciones (familia, Iglesia, escuela, centro de salud, organizaciones o asociaciones sociales o políticas, etc.), que motivan la activación de las capacidades para superar dificultades” (Rocca, 2013, p. 37). Es este aspecto más social o colectivo el que parece explicar cómo las personas migrantes logran sobrevivir en la diáspora, en lugares extraños, sin la posibilidad de vivir plenamente sus historias personales o culturales. El testimonio de Charly Kongo, ciudadano de la República del Congo que encontró refugio en Brasil, es ejemplar y dramático, al mismo tiempo (Kongo, 2014, p. 103-108). Su narrativa de la violencia que afectó a ciertas regiones del país, especialmente contra la población pobre, contra las mujeres y los niños, es espantosa. Lo que sucede con algunas comunidades y etnias, como los pigmeos, lo clasifica como un genocidio en curso. Está profundamente agradecido por la acogida que recibió en Brasil. Para Kongo, cada persona que es recibida en Brasil “significa que se ha salvado más de una vida. Además de la vida del refugiado, su familia también se salva. Aquí en Brasil, podemos trabajar, reconstruir nuestras vidas y ayudar a nuestras familias” (Kongo, 2014, p. 107). Añade que esta nueva posibilidad que se le abre a él ya tantos otros refugiados y migrantes es “nuestra oportunidad de construir una democracia, aunque se haga desde fuera. Es nuestra oportunidad de [...] dar algo de esperanza a nuestros hermanos y hermanas. Somos refugiados de una terrible guerra, una de las más violentas del mundo” (Kongo, 2014, p. 107). Para él, huir y refugiarse es dejar atrás “el miedo, la violencia, el hambre”.

Cómo acoger a los migrantes: solidaridad de la sociedad civil y de las comunidades religiosas

Finalmente, queremos mencionar dos experiencias nacidas del encuentro de culturas en Rio Grande do Sul. La primera con un migrante de Haití, Renel Simon, quien decidió irse de su país por la total falta de condiciones para trabajar, estudiar y construir su vida. Entró a Brasil a través de Tabatinga – AM, en 2012, valiéndose de la decisión del gobierno brasileño de otorgar documentos provisionales en un acuerdo internacional entre Haití y Brasil,

luego de que la presidenta Dilma Rousseff visitara ese país. En un trabajo biográfico realizado por la antropóloga Margarita Rosa Gaviria Mejía, de Univates de Lajeado – RS, Renel narra aspectos de su vida desde la infancia, la vida familiar, los estudios hasta su llegada a Brasil. Aquí demostró ser un líder entre sus compatriotas. Luego de llegar a RS para trabajar en la industria alimentaria en el Valle del río Taquari, terminó convirtiéndose en una especie de mediador cultural entre sus compatriotas, que viven y trabajan en Lajeado y ciudades vecinas, y empresarios que contratan migrantes para servicios duros que no siempre son aceptadas por trabajadores brasileños. Esto es especialmente cierto en la industria de las salchichas, refrigeradores, donde la gente generalmente trabaja en ambientes muy fríos (Gaviria Mejía, Simon, 2015, p. 41–57).⁶

Renel Simon demostró ser una persona con una rara capacidad de resiliencia, ya que no se dejó abrumar por los múltiples momentos difíciles que atravesó durante su corta estancia en Brasil. Con poco más de un año logró traer a su esposa, hija e hijo a Brasil, lo que le brindó una vida un poco más estable. Entre otras razones, para tal estabilidad, menciona su participación en una pequeña iglesia pentecostal, donde se convirtió en líder de la comunidad formada exclusivamente por haitianos, junto con otro compatriota a quien asesora. Para Simón, la participación en la comunidad de fe se ha convertido en un factor de ayuda mutua, de fortalecimiento de relaciones, de amistades, de toma de fuerzas para enfrentar las dificultades. Afirmó: “Los cultos son importantes para nosotros los haitianos evangélicos, por nuestra fe cristiana”, porque en ellos rezan, predicán y cantan. La iglesia sirve, así como factor de unidad entre los haitianos, ya que en la ciudad casi todos participan en esta comunidad.

Sin embargo, un hecho llamó la atención sobre la historia de Renel Simon. Hay una comunidad evangélica-luterana tradicional en la ciudad. En esta comunidad, algunas mujeres formaron un grupo de diaconía, que es la forma en que los luteranos conciben

⁶ Durante la propagación de la pandemia Covid-19 en el interior del país, muchos mataderos tuvieron que cerrarse temporalmente debido a la alta tasa de trabajadores infectados. Incluso los indígenas de RS, SC y MS se contagiaron en estos entornos laborales debido a que las empresas no adoptan las medidas de seguridad laboral recomendadas. Cf. Oliveira, 2020.

el servicio cristiano de asistencia y apoyo a las personas en dificultad. Las damas del grupo se reunieron con algunos haitianos en las calles de la ciudad y establecieron relaciones amistosas y de apoyo con ellos, realizando visitas en algunos casos. Un día, Renel y sus compañeros programaron una reunión entre migrantes para fortalecer la constitución de una Asociación y le preguntaron al pastor de la comunidad si podían reunirse en el salón de la iglesia luterana. El pastor consultó a su junta directiva y, habiendo aprobado el uso del recinto, el día señalado se reunieron más de un centenar de personas, en su mayoría haitianos. La señora del grupo que narró el hecho hizo la siguiente observación sobre el significado de ese encuentro para la comunidad de fe: “Pastor, no se puede imaginar lo importante que fue esa reunión para la gente de nuestra comunidad. Por primera vez, el salón estaba lleno de gente negra. Y hablaban varios idiomas y se unieron para organizarse. Nuestra comunidad de repente tomó conciencia de una situación que afecta la vida de estas personas y comenzó a comprender mejor lo que significa ser migrante, tener que salir del propio país para mejorar la vida. Fue una bendición para nuestra comunidad esta reunión”.⁷

Una segunda experiencia proviene de la ciudad de Caxias do Sul -RS, donde la Congregación de las Hermanas Scalabrinianas lleva varios años realizando mediación intercultural con migrantes. Este trabajo busca “fomentar no solo el reconocimiento de los diferentes grupos culturales en las comunidades migrantes, sino en particular, fomentar los vínculos entre culturas, favoreciendo la interacción, los encuentros, los intercambios entre culturas y tradiciones, a través del diálogo intercultural e interreligioso” (Gonçalves, Camelo, 2018). En el testimonio de la Hermana Maria do Carmo dos Santos Gonçalves, se nota el aprendizaje que ha hecho en más de cinco años de acogida y convivencia especialmente con inmigrantes de Senegal y que profesan la fe musulmana. Para la Hermana, el encuentro entre la comunidad católica y este importante grupo de fieles musulmanes en Brasil ha sido muy fructífero, ya que ayuda a

⁷ Testimonio personal que se le dio a Roberto Zwetsch en una reunión celebrada en la sede de la Fundación Luterana de Diaconía, en la ciudad de Porto Alegre, en mayo de 2017, en la que participaron migrantes de Haití, Senegal y otros países.

superar las sospechas mutuas, los prejuicios y a crecer en el respeto por el otro y la fe del otro. Uno de los momentos más fuertes de este aprendizaje fue cuando la senegalesa pidió a las hermanas para utilizar el espacio del Centro de Atención al Migrante (CAM), donde estas personas acudieron en masa a los diversos servicios que allí se ofrecen (por ejemplo, las formalidades de los documentos, guardería para niños, clases de portugués e informática, cursos para mujeres, entre otros) para la celebración de un evento religioso musulmán en una de las fechas importantes de su calendario litúrgico.⁸ La respuesta positiva de las hermanas fortaleció aún más los lazos senegaleses con la comunidad Scalabriniana, que se ha convertido en una referencia en la asistencia a los migrantes en toda RS. Esto se debe a que la acción solidaria se construyó sobre una clara opción de “estar con”, en la que las personas migrantes son protagonistas efectivas, superando la metodología del “hacer por” y abriendo espacios para un aprendizaje colectivo para superar posibles diferencias, ambigüedades y contradicciones propias de las relaciones humanas.

Estos son ejemplos positivos que pueden servir de cuestionamiento a las actitudes xenófobas que hemos visto en Brasil en los últimos años, lamentablemente promovidas en la actualidad por el propio presidente del país, que parece desconocer la legislación brasileña sobre los migrantes o la desprecia abiertamente. Vivimos tiempos difíciles, impregnados por las marcas de la barbarie en las relaciones sociales, tanto a nivel interno, en el país, como en relación con otras sociedades. Recientemente, el propio ex ministro de Educación hizo declaraciones francamente racistas al pueblo chino,⁹ razón por la cual debe enfrentar un posible proceso legal.

A diferencia de los absurdos del actual gobierno, los ejemplos de diálogo cultural recogidos en este artículo demuestran que “la cultura es la materialización de la vida subjetiva” (Saldanha,

⁸ Para una descripción general del trabajo de CAM y su búsqueda de contactos con el país de origen del grupo senegalés de Caxias do Sul, cf. Ndiaye, Moojen, Gonçalves, 2015.

⁹ Ministro de Educación publica mensaje enigmático con referencias a China. *Poder*, v. 360, n. 4, 2020. Disponible en: <<https://www.poder360.com.br/governo/ministro-da-educacao-posta-mensagem-enigmatica-com-referencias-a-china/>>. Acceso en: 23.06.2020.

Echeverría, 2016, p. 81) en el que se inserta todo ser humano, para que los lazos que nos unen al terreno común de la vida no puedan disolverse, para usar una metáfora del filósofo Michel Henry (2009, p. 202). La acogida y el encuentro de culturas se refieren a la afirmación de la humanidad como una y la misma comunidad de personas vivientes. Así, es como comunidad que enfrentamos el desafío que surge del fenómeno de la migración.

Conclusión

La situación de las personas migrantes revela una realidad llena de sufrimiento, enormes dificultades, experiencias traumáticas cuando huyen de sus países simplemente para sobrevivir y garantizar un mínimo de dignidad de por vida. Las leyes brasileñas que permiten la recepción de refugiados y migrantes ofrecen un argumento legal y social para reafirmar nuestra lucha por la profundización de la democracia en Brasil, especialmente cuando los retrocesos democráticos son cada vez más evidentes. Varias manifestaciones de xenofobia y racismo conspiran contra estas leyes y contra la propia democracia, que sabemos que es extremadamente frágil en el país. La presencia y contribución de los migrantes a la sociedad brasileña abre un espacio para el aprendizaje y una nueva comprensión del ser humano y sus necesidades para una vida digna. En este contexto, el paradigma intercultural –como aceptación del otro y como ejercicio de diálogo y voluntad de compromiso para caminar con el otro– se convierte en un factor importante de resiliencia cultural. Junto a estos motivos, el desafío al que se enfrentan las comunidades de fe es poder dedicarse al diálogo intercultural, haciendo que los recursos de la espiritualidad y la convivencia religiosa sean abiertos y solidarios con las personas migrantes, que hoy viven en situaciones límite de la vida. Basados en el himno cristológico de Filipenses 2, 5-11, podemos apostar por una relación de vaciamiento de cualquier etnocentrismo egocéntrico o autoritario, para estar con el otro migrante, transformar a los desconocidos en conocidos y familiares, ser, con ellos, una comunidad de vida y de construir un futuro digno de los seres humanos.

El fenómeno migratorio se intensificará aún más en los próximos años, sobre todo por las consecuencias de la pandemia que azotó al mundo entero en 2020. Por lo tanto, aquí afirmamos que las actitudes positivas que sabemos desarrollar hacia las personas migrantes que buscan refugio en Brasil, así como el aprendizaje que realizamos en la relación con estos grupos, ciertamente tendrán un impacto en la reconstrucción de las relaciones sociales en su conjunto, en un país que atraviesa una profunda crisis social, sanitaria, económica, política y cultural.

Referencias bibliográficas

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Vozes, 1989.

BATISTA JR., Paulo Nogueira. Dinheiro compra tudo (2017). *Zero Hora*. Porto Alegre, 27-28.05.2017. Disponible en: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/colunistas/paulo-nogueira-batista-jr/noticia/2017/05/dinheiro-compra-tudo-9801215.html>>. Acceso en: 22.05.2020.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995

FERNANDES, Talita. Bolsonaro diz que Brasil é soberano para decidir sobre migração após saída de pacto global (2019). *Folha de São Paulo*. Disponible en: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/01/bolsonaro-diz-que-brasil-e-soberano-para-decidir-sobre-migracao-apos-saida-de-pacto-global.shtml>>. Acceso en: 20.10.2020.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade. Crítica, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GAVIRIA MEJÍA, Margarita Rosa; SIMON, Renel. *Sonhos que mobilizam o imigrante haitiano: biografia de Renel Simon*. Lajeado: Univates, 2015.

GMAINER-PRANZL, Franz; JACOBSEN, Eneida. *Teologia Pública. Deslocamentos da teologia contemporânea*. v. 5. São Leopoldo: Sinodal, EST/Capes, 2015.

GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos; CAMELO, Juliana. CAM. A experiência com migrantes muçulmanos em Caxias do Sul. In: ZWETSCH, Roberto E. (Coord.) *Como trabalhar com migrantes a partir da comunidade de fé*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2018 (recurso digital).

- HENRY, Michel. *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, 2009.
- HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). *Migrações internacionais. O caso dos senegaleses no sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas-Letras, 2015.
- KONGO, Charly. Nosso apelo aos irmãos e irmãs brasileiras. *Refúgio, migrações e cidadania. Caderno de Debates*, n. 9, 2014, p. 103-108.
- MARINUCCI, Roberto. Apresentação. *Refúgio, migrações e cidadania. Caderno de Debates* 9, 2014, p. 7-12.
- MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: PUCGO, 2017.
- NDIAYE, Abdou Lahat; MOOJEN, Vanessa Perini; GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos. Teranga! Impressões construídas numa viagem ao Senegal. In: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). *Migrações internacionais. O caso dos senegaleses no sul do Brasil*. Caxias do Sul: Belas-Letras, 2015, p. 263-284.
- OLIVEIRA, Rafael. Contaminação de indígenas em Dourados partiu de frigorífico da JBS. *Agência Pública*. 10.06.2020. Disponível em: <<https://apublica.org/2020/06/contaminacao-de-indigenas-em-dourados-partiu-de-frigorifico-da-jbs/>>. Acesso em: 02.09.2020.
- PIKETTY, Thomas. *O capitalismo do século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- _____. A dinâmica implacável da desigualdade. Entrevista concedida a Alice Béja e Marc-Oliver Padis. *Carta Capital*, p. 72-80, 2014.
- REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Reforma: tradição e transformação*. São Leopoldo: Sinodal, EST, Capes/CNPq, 2016.
- ROCCA, Susana María. *Resiliência, espiritualidade e juventude*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- SALDANHA, Marcelo Ramos; ECHEVERRIA, Henrique. Cultura e o chão comum da vida. *Humanística e Teologia*, v. 58, p. 77-85, 2016.
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- SINGER, André et al. *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.
- SUNG, Jung Mo. *Desejo, mercado e religião*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *Conviver. Ensaios para uma teologia intercultural latinoamericana*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2015a.

_____. Pobreza e riqueza diante dos cenários urbanos: deslocamentos na teologia latinoamericana a partir da perspectiva intercultural. In: GMAINER-PRANZL, Franz; JACOBSEN, Eneida (Orgs.). *Teologia Pública. Deslocamentos da teologia contemporânea*. v. 5. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2015b, p. 79-122.

3



MIGRACIÓN EN LA BIBLIA Y EL CORÁN Perspectivas para el diálogo interreligioso en los tiempos actuales

Rocío Cortés Rodríguez

Introducción

El pluralismo religioso latinoamericano actual representa, ampliamente, la interacción y movilidad humana en el territorio. Uno de los eventos más significativos en este tema fue la llegada de Cristóbal Colón y sus tripulaciones a América en 1492. La llegada de Colón trajo consigo innumerables expediciones al territorio donde colonizadores y evangelizadores, en un acto migratorio, se instalaron en tierras americanas. Fue en ese entonces que misioneros, provenientes de diversas ciudades de Europa, trajeron el cristianismo a la región. Hay quienes postulan, incluso, que el islam y el judaísmo habrían llegado también a nuestras tierras en aquella época (Cook, 2015).¹ Siglos más tarde, las olas migratorias continuaron, siendo las más conocidas aquellas provenientes de

¹ Karoline Cook sostiene que, a pesar de que los llamados “nuevos cristianos” o “moriscos”, es decir, judíos o musulmanes de la península ibérica que se habían convertido al cristianismo, tenían prohibida la entrada a tierras americanas, igual habrían llegado al continente, especialmente por ser buenos comerciantes y traductores y, por tanto, útiles para la empresa conquistadora (Cook, 2015).

Europa (Biblioteca Nacional, 2018)² y del Medio Oriente (Caro, 2010)³. En la actualidad, América Latina, sigue abriendo sus puertas a extranjeros de distintos rincones del planeta y con ellos y ellas el mapa religioso de cada país se sigue diversificando.

En este artículo examinaremos algunas características bíblicas y coránicas que hacen referencia a la movilidad humana. Creemos que una base teológica proveniente desde las Sagradas Escrituras de cada tradición proporciona elementos significativos para comprender el universo religioso tanto de nuestros migrantes como de quienes están llamados, por su fe, a ser especialmente hospitalarios con los extranjeros y extranjeras. Junto a esto, reconocemos que la religión se presenta como herramienta clave para propiciar el encuentro entre personas de diverso origen social, cultural y religioso. Finalizamos este tema con una mirada esperanzadora en torno a la hospitalidad, el diálogo interreligioso y la práctica de Razonamiento de la Escritura en los desafíos migratorios actuales.

Migración en los orígenes del cristianismo e islam

Comenzábamos mencionando los conceptos de evangelización en el cristianismo, y *La Hégira* en el islam, los cuales, decíamos que, sin ser exactamente lo mismo, expresaban cómo la movilidad humana no es un fenómeno desconocido para estas religiones, sino que, por el contrario, ambas tradiciones, de carácter universal, crecieron históricamente gracias a la migración de sus fieles. Veamos algunos detalles de dicha aseveración.

En el cristianismo, Jesús mismo, desde los inicios hasta el fin de su ministerio, proclamó la Buena Nueva de Dios y animó

² En Chile, por ejemplo, son conocidas las olas migratorias alemanas entre 1850 y 1910 en el sur del país. Biblioteca Nacional - Memoria Chilena, "Colonización Alemana en Valdivia y Llanquihue (1850-1910)", 2018. Disponible en: <<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-676.html>>. Acceso en: 20.04.2020.

³ Una ola migratoria importante tuvo lugar hacia la segunda mitad del siglo XIX cuando habitantes provenientes del Imperio Otomano se habrían movilizado a países latinoamericanos. Esta migración es particularmente relevante para nuestro tema, por cuanto este desplazamiento contribuyó a la llegada no solo de cristianos, sino también de judíos y musulmanes a la región. Véase: Caro, 2010, p. 19.

también a sus seguidores y seguidoras a hacerlo. El Evangelio de Lucas informa que es Jesús quien explica su misión de anunciar la Buena Noticia en otras ciudades “porque para eso ha sido enviado” (Lc 4, 43b). El Evangelio de Marcos, por su parte, muestra a un Jesús que recorre las aldeas de alrededor enseñando y envía a sus discípulos de dos en dos a predicar. Les dice también que para esta misión deben llevar lo justo y necesario, es decir, un bastón para el camino, una túnica, sandalias y nada de comida ni dinero. Les dice que serán forasteros y deberán alojarse en casas donde ellos y su mensaje sean acogidos (Mc 6, 7-12). En otra ocasión, Jesús les dice a sus discípulos “les aseguro que todo el que deje casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o tierras por mí y por la Buena Noticia recibirá en este tiempo presente cien veces más en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y tierras, aunque con persecuciones, y luego recibirá la vida eterna en el mundo venidero” (Mc 10, 29-30). El anuncio de la Buena Noticia es central en el Evangelio, tanto así que la última experiencia de Jesús resucitado con los once apóstoles corresponde al envío, en que les ordena “vayan por todo el mundo y proclamen la Buena Noticia a toda criatura. Quien crea y se bautice se salvará, pero quien no crea se condenará” (Mc 16, 15-16 también en Mt 28, 18-20). La actividad misionera es entonces universal y sacramental, pues quien crea debe bautizarse como signo de su aceptación del mensaje de Jesús.

La universalidad del Mensaje y la intensa actividad evangelizadora de los discípulos de Jesús en aquella época contribuyó no solo al crecimiento de la naciente comunidad cristiana, sino que, además, diversificó el cristianismo. Esto se ve fuertemente reflejado en la conocida disputa entre Pedro y Pablo respecto de la incorporación de paganos –nuevos cristianos provenientes del mundo helénico– a la comunidad. Hasta entonces, los primeros cristianos provenían de un grupo judío con pequeñas diferencias religiosas.⁴ En la discusión de Pedro y Pablo se perciben

⁴Entre estas diferencias, Virgilio Elizondo subraya la distinción entre los judíos mestizos de Galilea y los más asimilados de Jerusalén como parte de la primera comunidad cristiana, lo cual habría, desde el comienzo, diversificado la comunidad naciente. Véase: Elizondo, 2000.

las complejidades que trajo consigo el carácter universal del cristianismo, ya que el principal punto de inflexión en la discusión era establecer si la incorporación de paganos a la comunidad debía incluir un paso previo por el judaísmo –religión a la cual pertenecían los y las seguidoras de Jesús hasta ese momento– y con ello circuncidarse, o bien ser parte de la comunidad sin pasar antes por los ritos propios del judaísmo. Sin entrar en detalles ya conocidos, sabemos que la postura de Pablo, a favor de la incorporación de paganos sin necesidad de hacer el paso por el judaísmo prevalece (Hch 15, 6-33). Este episodio en los inicios de la vida de la Iglesia nos recuerda los desafíos y complejidades de la evangelización, que siendo de carácter universal, fue realizada en distintos lugares incluso desde las etapas germinales del cristianismo.

En el caso del islam *La Hégira* es sinónimo de migración y hace referencia a la salida del profeta Muhammad junto a Abu Bakr y algunos de sus seguidores desde la ciudad de La Meca a la ciudad de Yatrib, actualmente Medina, en el año 622. Este evento es de suma importancia para la comunidad musulmana, pues marca el inicio del islam y también el inicio del calendario islámico.⁵ En Medina fue, además, el lugar y el momento en el que el islam se volvió una religión con reglas comunitarias y, donde también, se reforzaron las leyes islámicas (Reynolds, 2012, p. 32). *La Hégira* simboliza además la idea de expansión del islam como religión, pues constituye un nuevo punto de partida en la difusión de las enseñanzas del Corán.

Según la tradición, el profeta Muhammad deja la ciudad de La Meca debido a una amenaza de muerte por parte de un miembro de la tribu de los Quraysh. Una vez en Medina, después de la Batalla de Uhud, la segunda confrontación más grande entre los pobladores de La Meca y la tribu judía de los Quraysh, Muhammad acusa a la tribu judía Banu Nadir de colaborar con la tribu de los Quraysh en su contra. Después de esto, Muhammad pidió una expedición en contra de los Banu Nadir. Como resultado, los seguidores de Muhammad cortaron y quemaron las palmeras de la cosecha de los Banu Nadir, resultando en la rendición de los judíos al Profeta.

⁵ Nótese que en el calendario islámico un año es equivalente a doce ciclos o años lunares, y no a la rotación de la Tierra alrededor del sol, por tanto, es más corto que el año indicado en el calendario Gregoriano.

Muhammad los envió al exilio tal como a los Banu Quraysh (Reynolds, 2012, p. 45). En efecto, es en Medina donde el profeta Muhammad, que hasta entonces se había desarrollado como profeta y predicador, despliega sus habilidades políticas desempeñándose como líder político, estratega militar y guerrero (Zeitlin, 2007, p. 10).

A los parientes y seguidores del profeta Muhammad que emigraron desde La Meca a Medina durante La Hégira se les denomina *al-Muhajirun* o Los Emigrantes, quienes son también considerados como los primeros conversos al islam. En el Corán, particularmente en el sura 16, *Las Abejas*, se lee lo siguiente: “A quienes emigraron por la causa de Allah después de haber sido tratados hostilmente les concederemos una hermosa recompensa en la vida mundanal, pero la recompensa en la otra vida será mayor aún. Y todos habrían emigrado de haberlo sabido”.

Este sura, en su mayoría, corresponde a las revelaciones ocurridas en La Meca poco antes de *La Hégira*. La aleya que ha sido citada anteriormente confirma que el proceso migratorio de los seguidores de Allah se realizó a causa de un trato hostil y que, por tanto, les obligó a salir/movilizarse de un lugar a otro. En este caso desde la ciudad de La Meca a Medina. En Tafsir al-Jalalayn los exégetas sostienen además que aquellos que emigran por causa de Allah, para establecer su religión, serán altamente recompensados tanto en el aquí y ahora, como en el paraíso. Por el contrario, los creyentes o quienes se queden atrás, sin emigrar, si supieran la gran recompensa que les espera, entonces también seguirían a quienes ya lo han hecho (al-Jalalayn, 2008, p. 239). El Corán muestra así un gran aprecio por quienes hacen el esfuerzo de emigrar por causa de Allah. En la misma línea, Corán 9:20 informa que “Los creyentes que emigraron, contribuyeron por la causa de Allah con sus bienes y combatieron tienen un grado muy elevado para Allah, y son éstos los que triunfarán.” Quienes contribuyen activamente en la causa de Allah son quienes gozan de un mejor estatus frente a Dios. De esta forma, vemos cómo se refuerza la idea de migrar no solo a partir de la historia de los inicios del islam y de la vida de Muhammad, quien emigra para proteger su vida, sino que también se fortalece esta idea desde el Corán mismo, pues eleva el acto de migrar, especialmente cuando este ocurre como un acto religioso, a un nivel espiritual y escatológico.

Hemos visto en esta sección cómo en ambos casos, cristianos y musulmanes, en sus propias tradiciones religiosas, y aunque con matices distintos, tienen familiaridad con la experiencia de migración. Ciertamente, el relato de Muhammad saliendo de La Meca a Medina nos recuerda al relato de Éxodo 2 donde Moisés, viendo el sufrimiento de su pueblo, huye de Egipto. En el caso del cristianismo, se trata de una misión, de una tarea asumida voluntariamente para transmitir el mensaje de Dios que implica movilidad para abarcar a más ciudades, pero no obliga a huir como en el caso de Muhammad y sus seguidores. Aun así, se percibe que en ambas tradiciones la movilidad humana contribuyó a la transmisión de las enseñanzas de sus tradiciones, y gracias a esto, ambas religiones crecieron en número de fieles y siguen promoviendo un mensaje de carácter universal. En ambos casos, además, tanto la Biblia como el Corán, reconocen la necesidad de un sacrificio de parte de los/las fieles, el abandono de algo querido, al migrar. En ambos casos se percibe también la existencia de una recompensa o retribución de Dios para los y las migrantes, especialmente en el mundo venidero (Mc 10, 29-30) o en la otra vida (Corán 16:41). En la siguiente sección examinaremos la experiencia migrante de Abraham, una figura prominente en las tres religiones monoteístas que nos permite indagar en la crudeza y desafíos de la experiencia migratoria.

Abraham, el migrante

En esta sección nos enfocaremos en la experiencia migratoria del profeta Abraham, esto porque Abraham no es solo uno de los personajes que vinculan más fuertemente al judaísmo, cristianismo e islam –y que por lo mismo se han llegado a denominar religiones *abrahamicas*– sino que, además, es un migrante por antonomasia.

En cuanto comienza el relato de Abraham en el libro del Génesis se deja ver su condición de migrante. El narrador del libro nos informa que Dios mismo le dijo a Abraham “deja a tu pueblo y a tus familiares, y vete al lugar que te voy a mostrar” (Gén 12, 1). Abraham, en ese entonces Abram, hombre piadoso y temeroso de Dios, le obedece y deja Harán, su tierra y parte, según el relato,

junto a su esposa Sara, su sobrino Lot, unos esclavos, y todo cuanto tenía. Su destino era la tierra de Canaán.

La historia de Abraham dejando a su familia y su tierra para migrar a un nuevo lugar se encuentra también en el Corán 19:41-50. En el relato coránico Abraham decide alejarse de quienes no creen en Allah para así proteger su monoteísmo, especialmente de su padre, quien, según el relato, era un idólatra. Abraham rechaza esta idolatría y decide, por tanto, separarse intencionalmente de su padre y de sus ídolos.

Según la Biblia, una vez asentados en Canaán, la región pasaba por un periodo de escasez importante, lo cual obligó a Abraham y su gente a movilizarse una vez más. El destino fue esta vez Egipto, lugar que prometía abundancia y, por tanto, les permitiría mejorar sus condiciones de vida. Una vez en Egipto, Abraham temió por su vida e ideó una de las estrategias más lamentables, posiblemente, de toda esta historia: decir que Sara no era su esposa, sino su hermana y con ello, permitir que el faraón la llevara consigo al palacio y, a cambio, Abraham no sólo conservaría su vida, sino que además recibiría una buena cantidad de ganado y sirvientes (Gén 12, 11-17).

Abraham pone en peligro la vida de Sara para proteger la suya, recordándonos crudamente los peligros y fragilidad a la que están expuestas tantas mujeres en los procesos migratorios (Admirand, 2014). En nuestros tiempos diríamos que este es un claro ejemplo de trata de personas. En efecto, según la teóloga Karen González es posible ver en este relato cómo Abraham trafica con su esposa, pues recibe un pago y bienes a cambio de la explotación sexual de Sara. Además, comete fraude al presentarla como su hermana, una verdad a medias (recordemos que Abraham y Sara eran medio hermanos), que Sara debe aceptar sin otra alternativa. Sara no tiene voz en este proceso y es, ciertamente, doblemente desplazada. Primero como inmigrante y luego como víctima de tráfico de personas (González, 2019, p. 52–53). Para Daniel Carroll, la opción de Sara, de ponerse en peligro para salvaguardar el bienestar de Abraham y de quienes él, como cabeza de familia, tenía a su cargo reafirma la idea de vulnerabilidad de las mujeres en estas situaciones y cómo ellas, la mayoría de las veces, están dispuestas a ponerse en peligro por el bienestar de sus familias (Carroll, 2008, p. 54).

El engaño no dura por mucho tiempo, pues es Dios mismo quien interviene enviando enfermedades sobre el rey y su familia. Ante esto, Abraham es confrontado por el rey, quien está ya enterado de toda la verdad, y termina por expulsar a Abraham de Egipto. Abraham debe partir nuevamente. Desafortunadamente, un tiempo más tarde, Abraham oculta, una vez más, la identidad de Sara, en esta ocasión ante el rey Abimélec quien la toma por esposa. Dios interviene nuevamente, protege a Sara y el rey Abimélec, por temor a Dios, les da ganado, esclavos y un lugar donde Sara, Abraham y toda su gente puedan establecerse (Gén 20, 1–18).

La presencia de la esclava Agar en la vida de Abraham y Sara merece ser examinada, tanto por su historia personal como por su importancia en el islam.⁶ Cuando Agar estaba embarazada de Ismael, hijo de ella y Abraham, comenzaron las tensiones con Sara.⁷ Según el relato del Génesis, las tensiones entre Sara y Agar aumentan a tal nivel que Agar se ve obligada a escapar del lugar (Gén 16, 6). En el relato, Dios pregunta a Agar por qué escapa, ella responde “estoy huyendo de mi dueña” (Gén 16, 7). Ante esta respuesta, Dios le indica que regrese y obedezca a Sara en todo, pues él le dará “tantos descendientes que nadie podrá contarlos” (Gén 16, 9-11). Agar vuelve y da a luz a Ismael. Con los años las tensiones no cesan y un día Sara ve que Ismael se burla de su hijo

Isaac, de modo que Sara exige a Abraham que expulse a Agar y a su hijo. Abraham lo hace no sin antes ayudar, una última vez, a Agar e Ismael dándoles pan y una bolsa de cuero con agua. El relato del Génesis nos cuenta que “Agar se fue en dirección al desierto de Beerseba y allí se perdió. Cuando se le acabó el agua, acostó al niño bajo un arbusto. Como no quería verlo morir, se apartó de él y fue a sentarse, no muy lejos de allí. Mientras estaba sentada, se echó a llorar” (Gén 21, 15-16).

⁶ En islam, Ismael, hijo de Agar y Abraham, es considerado un profeta (*nabi*) y antepasado del profeta Muhammad. Ismael, es quien vincula el islam a Abraham. Se le asocia, además, con la construcción de la Kaaba, lugar de peregrinación musulmana ubicada en la ciudad de La Meca.

⁷ Recordemos que Agar, esclava de Sara, había quedado embarazada de Abraham como parte de un acuerdo entre él y su esposa para conseguir la anhelada descendencia que hasta entonces no había podido concebir hijos propios (Gén 16, 1-4).

Agar nos recuerda la precariedad existencial de quien vive en la pobreza. Agar, como esclava y sirvienta, debe tolerar todo lo que venga de su dueña, hasta que un día ya no lo soporta más e intenta partir, sin éxito. Finalmente es expulsada y debe, en condiciones paupérrimas, hacer camino en medio del desierto. Agar nos recuerda, además, las dificultades que viven tantas mujeres, madres con hijos pequeños, que viven violencia y buscan desesperadamente amparo lejos de su tierra. En la búsqueda de ese bienestar no solo ellas se ven expuestas a más violencia y peligros, sino también sus hijos e hijas que hacen camino con ellas.⁸

El relato del Antiguo Testamento concluye indicándonos que Agar e Ismael recibieron ayuda de Dios logrando establecerse en el desierto de Parán, lugar donde Ismael creció, aprendió a manejar bien el arco y las flechas y, al tiempo, su madre lo casó con una mujer egipcia. Dios siempre estuvo con él (Gén 21, 10–21).

El Corán, sostiene además que parte de la descendencia de Abraham, es decir, la descendencia por parte de Ismael se estableció en un valle árido de poca vegetación, junto a “Tu Casa Sagrada” (identificada como la Kaaba) para practicar la oración

(Corán 14, 37). En Corán 2:124-141 se describe con mayor detalle cómo Abraham construye un santuario con Ismael y juntos rezan a Dios. Peter Admirand junto con Yazid Said nota que este dato coránico sugiere además que Ismael habría pasado tiempo con Abraham nuevamente, tiempo en el cual Ismael habría ayudado a su padre a construir la Kaaba (Admirand, 2014, p. 681). Esto habría sido posible después de la muerte de Agar cuando Abraham habría vuelto a ver a su hijo Ismael, reconstruido la Kaaba y practicado una serie de rituales que son hasta el día de hoy parte de los rituales de peregrinación en el islam (Kaltner, Mirza, 2018, p. 14).

⁸ Esto quedó especialmente evidenciado el año 2018 con la medida de “Tolerancia Cero” a la inmigración impuesta en las fronteras de México con Estados Unidos durante la administración del presidente Donald Trump que, ante la mirada atónita del mundo, separó a niños y niñas de sus familias. Sabemos que hasta el día de hoy hay niños y niñas que aún no han sido reunidos con sus respectivos padres. Se sabe, además, que entre los niños y niñas separadas había incluso infantes menores de hasta 5 años. Para más, véase: Todres, Villamizar Fink, 2020. También para considerar antecedentes previos de esta medida, véase: Ponce Sernicharo, Vázquez Correa, Gómez Macfarland, 2018.

La experiencia de Abraham como migrante nos remece y nos remite a la precariedad y fragilidad de la realidad de los y las migrantes. Su experiencia, cargada de humanidad, nos recuerda además que Dios está con él y es bendecido, a pesar de sus posibles errores y decisiones tomadas en el proceso migratorio. Dios está siempre con él, a pesar de que Abraham no lo note. En ambas tradiciones Abraham es considerado un ícono y modelo de hospitalidad, como veremos en la siguiente sección, y es, además, bendecido con descendencia a pesar de su avanzada edad. Asimismo, Abraham es considerado un modelo de fe, es decir, *hanif* en el islam y Padre de la Fe en el cristianismo.⁹

En la siguiente sección revisaremos qué nos dicen estas tradiciones acerca de la hospitalidad y cómo Razonamiento de la Escritura, siendo un método de diálogo interreligioso, nos da pistas para potenciar esta práctica en nuestras sociedades actuales.

Hospitalidad y Razonamiento de la Escritura

La práctica de la hospitalidad resulta ser tan importante en el diálogo interreligioso como lo es en la acogida del migrante. En las páginas precedentes hemos visto cómo los procesos de movilización humana, por una parte, han ocurrido desde los mismos inicios de nuestras religiones, y por otra, cómo estos han (y siguen) diversificando, tanto religiosa como culturalmente, las sociedades. De manera que creemos que el diálogo interreligioso nos aporta un vínculo importante para reflexionar en torno al papel de las religiones en la promoción de sociedades más hospitalarias, justas e inclusivas.

En el Nuevo Testamento el modo de actuar de Jesús nos orienta respecto de las características de la hospitalidad cristiana. Uno de los episodios del Evangelio que destaca la actitud de apertura y hospitalidad de Jesús es su encuentro con la mujer samaritana. En

⁹ En el islam, Abraham se presenta como paradigma de la fe, es decir, *hanif* 'persona recta' destacada por su fe monoteísta. Véase: Corán 60:4. En cuanto al cristianismo, Abraham se considera el Padre de la Fe, por su descendencia, en cuanto que en él son benditas todas las naciones, véase: Gál 3,8 y Jn 8,56. También, en el cristianismo Abraham es alguien justificado por la fe y no por la ley, ya que Abraham vivió antes de Moisés (Rom 4).

este encuentro encontramos pistas no solo para la hospitalidad hacia los inmigrantes, sino también para la hospitalidad interreligiosa.

En la actualidad sabemos que los samaritanos son una comunidad etno-religiosa cuyas raíces están en el judaísmo. Sin embargo, los samaritanos/as no son estrictamente parte de una secta judía, al menos no por definición propia. Los miembros de esta comunidad afirman ser descendientes de las antiguas tribus de Efraín, Manasés y Leví. Los samaritanos se refieren a sí mismos como hebreos e israelitas. Rechazan las tradiciones asociadas a Jerusalén y a la rama judaica de la nación israelita y argumentan que su fe es la fe israelita como se ha practicado legítimamente desde la antigüedad hasta el presente (Purvis, 1973, p. 324).

En tiempos de Jesús, los judíos no interactuaban con los samaritanos porque eran considerados paganos. Teniendo esto en mente, vemos cómo Jesús desafía la tradición judía, y se acerca a la samaritana, Juan 4, 7-10 dice:

Llega una mujer de Samaría a sacar el agua, Jesús le dice: 'Dame de beber.' Pues sus discípulos se habían ido a la ciudad a comprar comida. Le dice la mujer samaritana: '¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana? (porque los judíos no se tratan con los samaritanos.) Jesús le respondió: 'Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: Dame de beber, tú le habrías pedido a él, y él te habría dado agua viva.

En general, suele ocurrir que, cuanto menos se sabe acerca de un determinado grupo de personas, más prejuicios y generalizaciones se utilizan para clasificar a los miembros de dicho grupo y, por tanto, se guarda distancia o se les ataca con ideologías sesgadas por un miedo irracional producto justamente de la falta de encuentro personal con el otro/a. Por el contrario, Jesús en esta cita se sitúa como modelo de encuentro. Jesús se acerca a la mujer pidiendo algo esencial para la vida, pues le pide agua. El agua en el contexto de una zona desértica es un elemento muy apreciado. Jesús no comienza inmediatamente a hablar sobre su mensaje, sino que le muestra a la mujer su actitud amistosa y no cultural

ni religiosamente condicionada. Esto, ciertamente, la sorprende porque ella inmediatamente pregunta “¿Cómo puedes pedirme de beber?” haciendo referencia al hecho de que los judíos no solían hablar con los samaritanos.

Jesús está en una posición privilegiada cuando se acerca a la mujer pues él pertenece a la mayoría cultural de su tiempo y lugar. Sin embargo, en su encuentro con la samaritana Jesús deja a un lado su cultura, que lo llevaría a excluir a los samaritanos y reconoce el valor de la samaritana a partir de su identidad como persona, independiente de su grupo étnico. Las acciones de Jesús, por tanto, trascienden las identidades culturales lo cual nos lleva a revisitar la pregunta acerca de qué significa seguir a Jesús. En este sentido, vivir al modo de Jesús no implica el abandono de la propia cultura e identidad, pero sí significa ponerlas en perspectiva, quizás flexibilizarlas, a fin de tener más libertad para relacionarnos con personas con distintos bagajes culturales y religiosos (Carroll, 2020, p. 97).

Así como Jesús es modelo de hospitalidad en el cristianismo, Abraham lo es para las tres religiones. En efecto, tanto en la Biblia como en el Corán, Abraham destaca por su hospitalidad en la interacción con los tres extraños que aparecen en su tienda. Esta historia se encuentra tanto en Génesis (capítulo 18, 1–10) como en el Corán (11: 69-70; 51: 24-27), donde con ciertas variaciones, ambos relatos coinciden en la centralidad de la hospitalidad de Abraham. Ciertamente, coincidimos con Mona Siddiqui en que esta historia de Abraham se ha utilizado como imagen de unidad y lugar común con el judaísmo, cristianismo e islam respecto de la hospitalidad. Algunos incluso creen que la práctica de la hospitalidad basada en acoger al extraño/a constituye la esencia de las tres religiones monoteístas (Siddiqui, 2015, p. 21).

En esta historia, Abraham es visitado por Dios a través de la visita de tres viajeros. Abraham saluda amablemente a los forasteros, sin saber que han sido enviados por Dios, y les ofrece lo mejor que tiene para comer y beber.

En el relato, la identidad de los viajeros no es revelada con facilidad. Es un día especialmente caluroso, por lo mismo acogerlos, ofrecerles bebida y alimento les permitiría descansar, recuperar

fuerzas y continuar su camino. En el relato del Génesis los viajeros comen y beben lo que Sara les ha ofrecido. Sin embargo, en el relato coránico los viajeros no tocan la comida ni bebida lo cual alarma a Abraham y le produce cierto temor (Corán 11:70). Con el tiempo, tanto en la tradición cristiana como en el Corán, los misteriosos viajeros se han identificado con ángeles. En Hebreos 13,2 se recomienda, haciendo referencia a la historia de Abraham, que “no se olviden de practicar la hospitalidad, pues gracias a ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles”. En el islam, como recoge Siddiqui, Ibn Kathir sostiene que la Biblia se equivoca al indicar que los ángeles comieron, pues según se sabe, los ángeles no necesitan comida (Siddiqui, 2015, p. 25).¹⁰ En ambas tradiciones, los tres forasteros representan a Dios y fueron tardíamente identificados como ángeles enviados por él. En este relato, vemos además a un Abraham hospitalario que destaca incluso por anticiparse a la necesidad de sus huéspedes, pues estaba sentado fuera de su tienda ya antes de que estos aparecieran.

El concepto de hospitalidad en el islam tiene raíces en los tiempos pre-coránicos de la península arábiga, por lo tanto, está ligado a las nociones de la Biblia respecto de este tema (Admirand, 2014, p. 679). Efectivamente, el ideal de hospitalidad se encuentra en el Corán mismo donde se considera incluso un imperativo moral pues requiere que se ofrezca hospitalidad o caridad a los viajeros y refugiados de forma explícita. Por ejemplo, en Corán 2:177, se lee:

La piedad no consiste en orientarse hacia el oriente o el occidente, sino que consiste en creer en Allah, el Día del Juicio, los Ángeles, el Libro, los Profetas, hacer caridad, a pesar del apego que se tiene por los bienes, a los parientes, huérfanos, pobres, viajeros insolventes, mendigos y cautivos, hacer la oración prescrita, pagar el Zakât, cumplir con los compromisos contraídos, ser paciente en la pobreza, la desgracia y en el momento del enfrentamiento con el enemigo. Ésos son los justos, y éstos son los temerosos de Allah.

¹⁰ El Corán en sí mismo los llama “enviados” en Corán 11:69 e “invitados” en Corán 15 y 51.

En cuanto a la práctica de la caridad y benevolencia para con los necesitados, el Corán menciona explícitamente y en reiteradas ocasiones que entre ellos se encuentran los viajeros insolventes (Corán 2: 15; 4:36; 8:41; 9:60; 17:26; 30:38; 59: 7). El Corán también indica reglas relacionadas con la hospitalidad de parientes y amigos (24:61). Junto con esto, rechazar ofrecer hospitalidad es reprobado (18:77), así como tratar a los invitados insultantemente o amenazarlos (11:77; 15:68). De hecho, tal comportamiento se considera una gran vergüenza.

En la práctica de diálogo interreligioso, la hospitalidad es clave para acoger no solo a las personas de distintas tradiciones religiosas, sino también para acoger sus ideas y estar dispuesto/a a crecer a partir de ellas. Estas personas son nuestro prójimo que es inicialmente desconocido con el que poco a poco nos familiarizamos y descubrimos la riqueza de su presencia en nuestras vidas. Sin embargo, para que esa familiaridad se produzca, es preciso una actitud de apertura que solo lo da la hospitalidad. Al igual que ocurre con inmigrantes, extranjeros fuera de sus tierras, las minorías religiosas suelen ser objeto de marginalización, generalizaciones y estereotipos de parte de la mayoría religiosa y cultural que domina en una sociedad determinada. Esto hace urgente estudiar de cerca lo que nos dicen nuestras tradiciones religiosas respecto de la migración y la hospitalidad a fin de cambiar narrativas que vienen del desconocimiento y promueven distancia entre los habitantes de un determinado lugar. En el diálogo interreligioso hemos descubierto, hace ya un tiempo, que la metodología y teoría de Razonamiento de la Escritura¹¹ contribuye a congregar a personas con distinto bagaje cultural y religioso en un ambiente donde prima la hospitalidad, el diálogo y el respeto por la diversidad de sus participantes.

Razonamiento de la Escritura es un método que invita a hacer una lectura comparativa de los textos sagrados del judaísmo,

¹¹ Razonamiento de la Escritura es la traducción al español de *Scriptural Reasoning* nombre del método que discutimos en esta parte del artículo. Para más, véase: Ford y Pecknold, 2006. También, el reciente libro de Ochs, 2019. La página web del método también resulta ser un buen recurso para conocer mejor este método, además posee material para desarrollar los encuentros. Véase: *Scriptural Reasoning Now*. Disponible en: <<http://www.scripturalreasoning.org/scriptural-reasoning-now.html>>. Acceso en: 30.06.2020.

cristianismo e islam. Participantes de estas tres religiones han sido tradicionalmente quienes han constituido la mesa de diálogo en las sesiones de este método que tiene ya 30 años de existencia. En la actualidad, sin embargo, hay experiencias del uso de este método con miembros de otras tradiciones religiosas, como con el budismo, confucianismo, y recientemente en Chile con miembros de la tradición mapuche.¹²

En la práctica, Razonamiento de la Escritura es una invitación a dialogar en torno a temas religiosos y/o de actualidad a la luz de las Sagradas Escrituras de los y las participantes. En este método se privilegia el encuentro personal, cara a cara, entre miembros de religiones distintas. Dado esto, tanto escuchar como compartir son importantes en la dinámica del método, pues se trata de enriquecer la conversación a partir de la interpretación y preguntas que puedan surgir de la lectura atenta del material proporcionado. Para esto, en cada sesión se prepara el material según un tema determinado, el cual es acompañado de textos de la Biblia, del Corán u otro, dependiendo de los invitados e invitadas a las sesiones.

Normalmente se espera tener entre uno y tres participantes por cada tradición religiosa, y es de especial importancia procurar un número equitativo de participantes para así resguardar la participación de todos y todas y evitar, de igual manera, que una traición domine la conversación. En general, se leen los textos en voz alta y luego se deja un tiempo para discutir aquellos puntos de las Escrituras que llame la atención o despierte preguntas en los participantes. Esto se hace con cada tradición presente. No se busca estar siempre de acuerdo entre los participantes, tampoco ofrecer interpretaciones definitivas ni eruditas de los textos. Por el contrario, se busca ofrecer un espacio seguro de diálogo interreligioso donde la experiencia de fe y el testimonio de cada comunidad se ponga sobre la mesa y permita a todos y todas las participantes comprender el universo religioso de quien dialoga. En variadas ocasiones la posibilidad de invitar a personas de distintas tradiciones religiosas ha permitido

¹² La práctica e inclusión de mapuche al diálogo interreligioso utilizando la metodología de Razonamiento de la Escritura fue parte de la tesis doctoral de la autora para obtener el grado de doctora en teología por la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos. Para más, Cortés Rodríguez, 2020.

el encuentro entre personas que en su vida cotidiana jamás se encontrarían, de manera que el Razonamiento de la Escritura se posiciona incluso como un ejercicio de encuentro democrático que va más allá de las estructuras y prejuicios sociales de cada lugar.

A partir de las Sagradas Escrituras podemos ver la capacidad humana de sufrir y, a su vez, reconocer cómo el sufrimiento en los otros es parte de lo que somos en cuanto criaturas de aquel Dios creador de todo lo existente. Este pensamiento encuentra resonancia en el “momento levinasiano” en el trabajo del argentino Juan Carlos Scannone. Scannone recuerda, a la luz de Emmanuel Lévinas, que “la persona auténtica se declina ante todo en acusativo: ¡heme aquí!, como *respuesta responsable* a los otros” (Scannone, 2005, p. 84). Esta respuesta responsable supone la práctica de la hospitalidad que, siendo genuina y auténtica, es una virtud universal que no puede ser reducida al simple entretenimiento de los/las demás. Esto, porque la hospitalidad es un concepto flexible que nunca termina, siempre habrá más invitados/as y más extraños/as que no serán necesariamente nuestros amigos y amigas, pero para con quienes tenemos un deber religioso y moral. Si la hospitalidad se comprende como un modo de vida o un modo de ser, esta trasciende los límites de lo público y lo privado reflejando en así el amor de Dios (Siddiqui, 2015, p. 30).

Peter Ochs, uno de los fundadores del método Razonamiento de la Escritura sostiene que “tanto el pobre, el extraño, la viuda, el huérfano o huérfana, el otro, el desnudo, el hambriento, aquellos que se sientan en la suciedad” (Ochs, 2006, p. 125) son seres sufrientes que claman en el dolor y por tanto deben ser escuchados y atendidos, incluso si ellos no son capaces de gritar tan fuerte como para poder ser oídos. No corresponde definir el sentido del “sufrimiento” más allá de comprender que se trata de algo, de la razón, que hace que alguien sufra (Ochs, 2006, p. 125). Por tanto, es en el sufrimiento de la persona migrante, del refugiado/a, de aquel y aquella que busca asilo, del extranjero/a que trata de integrarse en una sociedad hostil, donde las religiones deben asumir su rol en la sociedad y promover la hospitalidad entre sus fieles para con los y las más necesitadas. Esta hospitalidad que está en el corazón de las enseñanzas religiosas de nuestras tradiciones, tal como hemos

visto en el caso del cristianismo e islam, requieren ser revisitadas a fin de que las comunidades se sientan protagonistas en la acogida de quien más lo necesita.

Los fundadores de Razonamiento de la Escritura Peter Ochs, David Ford, y otros, han procurado con su proyecto promover espacios de encuentro interreligioso que van en la línea del papa Francisco por suscitar lo que él llama “cultura del encuentro” lo cual exige querer integrarse y aprender en una “pluriforme armonía” (Francisco, 2013, n. 220). Esta pluriforme armonía está dada por sociedades diversas cultural y religiosamente. Peter Casarella sostiene que, desde un principio, para Jorge Mario Bergoglio el “encontrarse” no implicó un evento meramente social, sino una respuesta a esa sed de comunión presente en lo más profundo del ser humano. De esta forma, la “cultura del encuentro” auténtica e integral no puede ser manipulada por un motivo social. El papa Francisco prefiere comenzar este encuentro desde las periferias y desde ahí, continuar a la ciudad (Casarella, 2019, p. 31). De alguna manera, con Razonamiento de la Escritura procuramos no solo reunir personas que representan esta realidad pluriforme, característica de la “cultura del encuentro” del papa Francisco, sino también acercarnos a grupos marginados, que por años han estado en la periferia, es decir, aquellos que viven en la pobreza, extranjeros/migrantes, indígenas de Latinoamérica, entre otros.

Finalmente, el Razonamiento de la Escritura propicia un sentido de colegialidad multireligiosa que también puede y debe practicarse fuera de los encuentros propiamente tal, es decir, los frutos de los encuentros deben reflejarse en los hogares, escuelas, trabajos y en la esfera pública en general. De hecho, lo vivido en una sesión de Razonamiento de la Escritura, en cuanto a los contenidos discutidos y la práctica de los valores fundamentales de este método, pueden ser fácilmente aplicados en la vida cotidiana. Esto se vuelve especialmente relevante al considerar que muchos de los principios de este método, tales como la hospitalidad, el respeto, el diálogo y la promoción de la paz, pueden aplicarse en el desarrollo del bien común (Cortés Rodríguez, 2020, p. 187). Este bien común, que no deja fuera a ningún integrante de la sociedad y procura una “pluriforme armonía” entre todos sus miembros.

Conclusión

Al concluir este escrito, solo queda notar que hemos realizado un recorrido por tres temas principales: migración, hospitalidad y diálogo interreligioso. Esta triada nos ha permitido ampliar nuestra perspectiva de comprensión tanto de la migración como del diálogo interreligioso, y a la vez, reconocer el papel de las religiones o, mejor dicho, de las personas religiosas, en la práctica urgente y necesaria de la hospitalidad. Esta hospitalidad, que es tan importante tanto en el diálogo interreligioso como en la acogida del migrante.

El breve paso por las Sagradas Escrituras nos ha permitido también dar pistas teológicas comparativas para comprender aquellos elementos que compartimos y aquellas diferencias que nos enriquecen respecto de la migración y la hospitalidad tanto en el cristianismo como en el islam. De paso hemos también examinado aspectos de la migración y hospitalidad en el judaísmo, especialmente a partir de la persona de Abraham quien nos recuerda que la hospitalidad se posiciona como imperativo para los y las creyentes de las religiones estudiadas.

Razonamiento de la Escritura, nos permite ofrecer un modo, una metodología, de diálogo interreligioso que privilegia el encuentro personal a fin de aprender y compartir acerca de las tradiciones religiosas de los y las participantes. Es también un espacio de encuentro donde se promueve el respeto, el diálogo y la promoción de la paz. Es un espacio inclusivo y democrático que promueve la “cultura del encuentro” en la que los y las participantes traen a la mesa de diálogo toda su vida, con sus complejidades y bellezas, marcadas por su historia personal, cultura y religión. Sus participantes, en cuanto agentes sociales, pueden potencialmente contribuir en el desarrollo del bien común en sus espacios cotidianos y con ello sembrar los valores de Razonamiento de la Escritura en otros contextos.

Reconocemos, finalmente, que la experiencia de alteridad, del encuentro con los otros/as, es transformativa y, por tanto, merece seguir siendo central en nuestras tradiciones a fin contribuir en la construcción de sociedades más abiertas, inclusivas y hospitalarias.

Referencias bibliográficas

- ADMIRAND, Peter. The Ethics of Displacement and Migration in the Abrahamic Faiths: Enlightening Believers and Aiding Public Policy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 40, n. 4, p. 671-687, 2014.
- BIBLIOTECA NACIONAL – Memoria Chilena. Colonización Alemana en Valdivia y Llanquihue (1850-1910). Disponible en: <<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-676.html>> . Acceso en: 20.04.2020.
- CARO, Issac. *Islam y Judaísmo Contemporáneo En Latino América. Los Casos de Argentina, Brasil y Chile*. Santiago, Chile: Ril Editores, 2010.
- CARROLL R., M. Daniel. *Christians at the Border. Immigration, the Church and the Bible*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.
- _____. *The Bible and Borders. Hearing God's Word on Immigration*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2020.
- CASARELLA, Peter. La Cultura del Encuentro en el Papa Francisco. In: BERTOLINI, Alejandro; CERVIÑO, Lucas (Ed.). *Antropología Trinitaria. Hacia Una Cultura Del Encuentro. Para una Pastoral en Clave Trinitaria*. Bogotá, D.C.: Editorial CELAM, 2019, p. 29-46.
- COOK, Karoline. 'De Los Prohibidos': Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America. In: LOGROÑO NARBONA, María del Mar; PINTO, Paulo G.; TOFIK KARAM, John (Eds.). *Crescent over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, 2015, p. 25-45.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, Rocío "Diálogo interreligioso en Latino América y Razonamiento de la Escritura: Perspectivas y propuestas teórico-metodológicas para el diálogo" (Tesis Doctoral), Universidad de Notre Dame, 2020.
- DANIEL CARROLL R., M. *Christians at the Border. Immigration, the Church and the Bible*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.
- ELIZONDO, Virgilio P. *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*. Maryknoll: Orbis Books, 2000.
- FORD, David F. y PECKNOLD, C.C. (Eds.). *The Promise of Scriptural Reasoning*. 1. edition. Malden, Mass.; Oxford: Wiley-Blackwell, 2006.
- FRANCISCO. *Exhortacion Apostolica Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano: Palabra, 2013.
- FRANCISCO, AL-TAYYEB, Ahmad. Documento Sobre La Fraternidad Humana por la Paz Mundial y la Convivencia Común, 2019. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html> . Acceso en: 01.06.2020.

GONZÁLEZ, Karen. *The God Who Sees Us. Immigrants, The Bible, and the Journey to Belong*. Harrisonburg: Herald Press, 2019.

KALTNER, John, MIRZA, Younus Y. *The Bible and the Quran: Biblical Figures in the Islamic Tradition*. Library of New Testament Studies. London; New York: Bloomsbury T & T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2018.

MAALLĪ, Jalāl al-Dīn, and Jalāl al-Dīn al-Suyūī. Traductor HAMZA, Feras. *Tafsir Al-Jalalayn*. Louisville: Fons Vitae, 2008.

Noble Corán, Traducción de International Islamic Publishing House (IIPH). Disponible en: <<http://noblecoran.com>>. Acceso en: 01.06.2020.

OCHS, Peter. Philosophic Warrants for Scriptural Reasoning. In: FORD, David F., PECKNOLD, C.C., (Eds.). *The Promise of Scriptural Reasoning*. 1. edition. Malden, Mass.; Oxford: Wiley-Blackwell, 2006, p. 121-138.

_____. *Religion without Violence: The Practice and Philosophy of Scriptural Reasoning*. Eugene: Cascade Books, 2019.

PONCE SERNICHARO, Gabriela; VÁZQUEZ CORREA, Lorena; MACFARLAND, Carla Angélica. Crisis Humanitaria: La Política Estadounidense de 'Cero Tolerancia' a la Inmigración. *Temas de La Agenda*, n. 3, p. 1–9, 2018. Disponible en: <<http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/handle/123456789/4033>>. Acceso en: 06.06.2020

PURVIS, James D. The Samaritan Problem. In: HALPERN, Baruch, LEVENSON, Jon Douglas, MOORE CROSS, Frank (Eds). *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1973, p. 323-350.

REYNOLDS, Gabriel Said. *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

SCANNONE, Juan Carlos. *Religión y Nuevo Pensamiento*. Rubí Barcelona: Iztapapala, México: Anthropos, 2005.

Scripturalreasoningnow. Disponible en: <<http://www.scripturalreasoning.org/scriptural-reasoning-now.html>>. Acceso en: 30.06.2020.

SIDDIQUI, Mona. *Hospitality and Islam: Welcoming in God's Name*. New Haven: Yale University Press, 2015.

TODRES, Jonathan; VILLAMIZAR FINK, Daniela. The Trauma of Trump's Family Separation and Child Detention Actions: A Children's Rights Perspective. *Washington Law Review*, v. 95, n. 1, p. 377-427, 2020.

ZEITLIN, Irving M. *The Historical Muhammad*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2007.

4



VIOLENCIA Y MIGRACIÓN FORZADA Una lectura de Éxodo 3.7-10 desde las Hermenéuticas Postcolonial y de la Liberación

David Castillo Mora
Juliana Gil Ortiz

Vivíamos en Urabá
allá trabajábamos la tierra
pero todo empezó a cambiar
por culpa de la guerra.

Imponían todas sus reglas
con sus armas levantadas
pesadilla de tinieblas
no era un cuento de hadas.

A Montería nos fuimos
no había dónde vivir
porque todo lo perdimos
al momento de salir.

Yo tan solo era una niña
lo recuerdo con tristeza
ya nunca volví a la viña
pero tengo fortaleza.
Nancy Molinares¹

¹ En memoria de una gran amiga. Asesinada el 18 de mayo de 2001.

Biblia, Migración y Violencia: Encuentros entre la Hermenéutica Postcolonial y de la Liberación

Para un análisis correlacional entre la migración y la violencia, las herramientas que ofrecen la Hermenéutica Postcolonial y de la Liberación Latinoamericana son críticas precisas e iluminadoras. La hermenéutica Latinoamericana de la Liberación surge en los 70's y 80's en círculos académicos y comunidades de base, y aunque se manifiesta a través de distintas corrientes, el eje teológico fundamental que guía su interpretación bíblica es el que sostiene que Dios, o la figura divina, construye un proyecto social que acompaña y atiende a las personas empobrecidas y marginadas de la sociedad. Un ejemplo, entre muchos, de este paradigma, se presenta en la discusión sobre 'la opción por los pobres' sostenida por los autores Jorge Pixley y Clodovis Boff (2006, p. 209), quienes llegan a afirmar que "Yahvé, el Dios de la Biblia, es caracterizado por su opción preferencial por los pobres".

Esta afirmación surge de dos fuentes principales. Primero, de la sensibilidad de personas que logran encontrar en las terribles condiciones de pobreza, explotación y violencia vividas por muchos grupos humanos en América Latina, una condición que negaba lo que consideraban la voluntad de Dios para sus criaturas, como lo afirma el Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo (1967). Segundo, las Escrituras, y en éstas los pasajes que resaltan los actos liberadores de Dios para con la creación, especialmente de condiciones de miseria y opresión. De este encuentro de fuentes emerge la interpretación Latinoamericana del Libro del Éxodo, que encuentra en sus episodios de liberación de la opresión egipcia un paradigma que afirmaba la mirada misericordiosa de Dios para las personas esclavizadas y proclamaba un proyecto de transformación social que liberaba a las personas del yugo de la injusticia. Sobre esta lectura del evento del éxodo, y de la hermenéutica latinoamericana, J.L. Segundo (1993, p. 95) afirma:

El Antiguo Testamento, y el evento del Éxodo en particular, nos muestra dos elementos centrales completamente fusionados en uno: *Dios el liberador y el proceso político de liberación el cual lleva a los israelitas de la esclavitud*

de Egipto a la tierra prometida. En ninguna otra porción de la escritura el Dios liberador se revela así mismo en tal conexión con el plano político de la existencia humana.

La hermenéutica latinoamericana de la Liberación, por ende, asume la interpretación bíblica no sólo como un ejercicio que descubre el Dios que libera de la opresión, sino que traza un camino que conlleva un ejercicio de praxis social que transforme la realidad y construya una sociedad justa. Leer el Éxodo en este contexto, para Pixley y Boff (2006, p. 209), implica comprender un llamado a la justicia y la liberación, algo que no se puede hacer si no es tomando postura en favor de las personas oprimidas. Veremos más adelante que el Éxodo 3.7, donde se proclama la liberación de las personas oprimidas, se enfrenta con el desafío de la postura del verso 3.8, donde no sólo se adelanta que esa tierra prometida es propiedad de grupos cananeos, sino que se enumera los grupos que serán violentados y despojados en las guerras de conquista del libro de Josué y los constantes conflictos por el territorio en el libro de los Jueces. Es así un texto ambiguo, dado que –y cómo sucedió en la historia a través de la conquista española de las tierras de Abya Yala, o los programas de conquista Inglesas y Holandesas en Sudáfrica y Australia– hermenéuticamente no sólo ha sido utilizado para legitimar la liberación de grupos oprimidos, sino para alimentar los programas de dominio y colonización de potencias militares europeas.

Este problema de colonización fue pocamente discutido por la Hermenéutica Latinoamericana, y más bien puesto en la mesa de manera particular por la Hermenéutica Postcolonial que utilizamos acá como herramienta interpretativa complementaria. De acuerdo a R. S Sugirtharajah (2002, p. 52), la hermenéutica postcolonial es “una continua batalla por la emancipación... que intenta dismantelar instituciones imperiales y estructuras dominantes”. Debido a esta postura, no extraña que de entrada tuviera conflicto con los discursos de la hermenéutica latinoamericana, dado el uso del relato del éxodo como herramienta legitimadora en las migraciones coloniales de grupos europeos en tierras americanas, africanas y asiáticas.

Por esto, la hermenéutica postcolonial insiste en que “Dios también toma postura e inclusive se posiciona en contra de su pueblo (el Israel Bíblico) cuando este convierte la riqueza y el poder como el propósito último en la vida” (Sugirtharajah, 2004, p. 255). Por ende, si en la hermenéutica de la Liberación Latinoamericana la Escritura tiene un rol fundamental en definir lo que es liberación o no (en el momento de ‘juzgar’ según el modelo hermenéutico clásico), confiando al texto la determinación de lo que es justo o no, la hermenéutica postcolonial sostiene por el contrario que el principio crítico para definir ‘liberación’ “no está derivado únicamente de la Biblia sino determinado por las necesidades contextuales” (Sugirtharajah, 2004, p. 260); esto es, por las decisiones y posiciones conscientes de la comunidad interpretativa que participa en los procesos de liberación.

Un ejemplo que da la hermenéutica postcolonial de este ejercicio interpretativo liberador que no deja todo al texto, sino que lo acompaña con los criterios de la comunidad que lee en clave liberadora, es específicamente el del libro del Éxodo. Sugirtharajah señala (2004, 260-261) que el Éxodo demuestra el peligro de apropiar textos bíblicos y sus agendas ideo-teológicas sin medir las consecuencias, dado que textos como éste no sólo tuvieron en la historia resultados catastróficos para los pueblos cananeos, “sino también para los Americanos, Palestinos y Aborígenes”. Por estos peligros, la perspectiva Postcolonial sugiere leer la Biblia desde “los ojos de los cananeos” (Sugirtharajah, 2004, p. 261), esto es, “desde los pueblos humillados ayer y hoy”.

Este cambio de perspectiva, que llama a la conciencia de leer la Biblia desde cualquier grupo oprimido –sin importar si es Israel, Canaán, o cualquier otro– es la que adiciona la interpretación postcolonial. Contribuye a reconocer que “antes de que un texto pueda alcanzar su potencial liberador...sus asunciones hegemónicas deben ser expuestas” (Sugirtharajah, 2004, p. 251; cf también Mosala, 1989). Debido a que hoy sabemos muy bien que la Biblia, los Estudios Bíblicos, y las comunidades interpretativas, nunca han sido ni serán neutrales (Cf. West, 1995, p. 82), las hermenéuticas Postcolonial y de la Liberación nos invitan no sólo a asumir una interpretación bíblica en compromiso y solidaridad con las

personas marginadas, sino que nos recuerda que debemos criticar cualquier sugerencia o apología del texto bíblico a proyectos de dominación. Al encontrar el fenómeno de migración en el libro del Éxodo, y su correlación en Josué y Jueces, encontramos que esta herramienta de interpretación es fundamental para poder explorar lecturas liberadoras y dignificadoras de las Escrituras. Veamos algunos ejemplos de esto.

La salida del éxodo: Migración forzada que legitima la violencia

El tema de la migración es paradigmático en el libro del Éxodo. Inclusive el nombre griego de este texto es *'Salida'*, y se refiere al movimiento de una serie de colectivos humanos que salen de la tierra de Egipto y se dirigen a los territorios de Canaán. Para abordar el tema de la migración y la violencia, el libro del Éxodo ofrece elementos para una lectura compleja de dichos fenómenos. Consideramos dos fundamentales aquí: las razones de la migración, vinculadas a la violencia; y lo que podríamos llamar el anhelo de la migración, que combina las expectativas de un horizonte esperanzador que legitima nuevas violencias.

El primer aspecto lo encontramos en los capítulos 1-3 del Éxodo. Allí se describen las condiciones de opresión y esclavitud que viven los israelitas, condenados a trabajos forzados sin remuneración de ningún tipo, matanzas y masacres contra su población, y dominación militar a partir de los poderes institucionales de un imperio. Éxodo 1.11 habla de la imposición de duros trabajos en la edificación de ciudades, y en 1.13-14 se insiste en esclavitud brutal (2 veces), amargura de vida, dura servidumbre (2 veces), así como la muerte de los recién nacidos para controlar la cantidad de varones dentro del grupo oprimido. Tenemos así uno de los condicionantes fundamentales de las migraciones, que son las condiciones de vida inhumana que sufren los pueblos, llenos de amargura, opresión, dureza y muerte. Las condiciones materiales de los israelitas bajo el yugo egipcio equiparan las condiciones de grupos migrantes en Latinoamérica y el resto del mundo, implicando dinámicas laborales explotadoras generando a su vez violencia, exclusión, dominación, opresión y muerte.

El encuentro de Moisés con Yahvé en Éxodo 3.7 permite ver estas condiciones que generan la migración desde otra mirada. El texto pone ahora la acción en boca de Yahvé, quien “oye el clamor” de quienes anhelan la migración. Dios describe la situación del pueblo como ‘aflicción’, ‘clamor ante los opresores’, y ‘sufrimiento’ ante su situación bajo el yugo egipcio. Los condicionamientos sociales, donde un grupo dominador particular ejerce un férreo y déspota control sobre otro, descritas en estos pasajes, genera la mayor migración narrada en la Biblia, y explica la mayoría de las movilizaciones migratorias en nuestro continente. El relato del éxodo se convierte así en un espejo de las condiciones estructurantes de las migraciones forzadas, caracterizadas por condiciones vitales de violencia que llevan a diferentes colectivos a desplazarse para transformarlas.

El segundo aspecto que tiene este relato, narrado en Éxodo 3.8-10, tiene que ver con las expectativas liberadoras de la migración. Entre otras cosas, los grupos humanos se desplazan forzados por la violencia o por las necesidades de sobrevivencia y, hoy en día, movilización social. Muchos grupos humanos migran con el anhelo de cambiar sus condiciones de vida, y en este caso, por encontrar un lugar que les permita encontrar paz, plenitud, descanso y dignidad. En el caso del Éxodo, la migración soñada en el capítulo 3 plantea tres anhelos fundamentales: un Dios que baja a liberar de la opresión, la habitación de una buena tierra, la abundancia de leche y miel. El proyecto migratorio del pueblo de Israel implica por ende la finalización de las condiciones de dolor y muerte, en otras palabras, la libertad; además, sugiere un nuevo espacio vital, un nuevo territorio de dignificación; y finalmente, una condición de abundancia, que va más allá del pan y la carne necesarios para vivir y aportados por Dios en Éxodo 16.

El problema de este sueño migratorio es que el anhelo del descanso opaca el peligro de despojar a otros grupos de sus condiciones de vida. Éxodo 3.8 insiste en que esta nueva tierra que se encontrará al final de la migración no está vacía, sino ocupada por otros pueblos: cananeos, hititas, amorreos, perizitas, jivitas y jebuseos. Tenemos delante un sueño migratorio que implica el despojo de otros pueblos, para beneficio de los grupos israelitas. Y

es aquí efectivamente donde la hermenéutica de la liberación y la postcolonial nos dan sus elementos críticos, ya que nos permiten ver que el fenómeno migratorio es multidimensional, poniéndonos en frente el problema de las relaciones sociales entre los que llegan y se establecen en los nuevos territorios y aquellos que allí están instalados. Lo sugerido en éxodo –poseer la tierra de otros para liberarse– será más claramente expuesto en el libro de Josué, donde se legitima una migración liberadora para unos a partir de la colonización de la tierra de otros.

El libro de Josué y la comunidad migrante como ejecutora de violencia

El libro de Josué da continuidad a la migración iniciada en el Éxodo. Éxodo 3.8 describe que el lugar de descanso pertenece a otros grupos, los cuáles, según la retórica del libro Josué, deberán ser despojados para que el pueblo Israelita encuentre su nuevo lugar.

Josué 1.3 plantea para los migrantes un proceso de conquista y dominio de los territorios a los que se dirigen, evidenciando una realidad de conflicto en vez de un encuentro de acogida y convivencia. El sueño de libertad del éxodo, para los grupos dominados, se convierte también en una agenda de opresión, donde los antiguos oprimidos se convierten en nuevos opresores.

Este proyecto de conquista en el proceso migratorio se legitima con el famoso relato de la toma de Jericó en Josué 6. En dicha historia se cuenta la maravillosa caída de las murallas de Jericó y la destrucción de sus pobladores, consagrados al anatema (exterminio) para beneficio de Israel. Jericó, más que una realidad concreta, es un anhelo humano, que disfraza el deseo de poseer y despojar las tierras de otros, en vez de buscar las posibilidades de convivencia pacífica. Desde una mirada al proceso migratorio, comprendemos que la realidad de los conflictos entre grupos que llegan y grupos que están se hace evidente. Este choque entre grupos evidencia la constante dinámica de conflicto entre migrantes y receptores. A pesar del anhelo de conquista total del grupo migrante, el proyecto no logra eliminar a todos los ‘antiguos’ habitantes de la ‘nueva’

tierra. Jueces 2.23 menciona que hubo pueblos que Yahvé no expulsó ni entregó en manos de Josué, por lo que de Jueces en adelante tenemos los relatos que narran las relaciones entre los grupos migrantes y los grupos acogedores. ¿Cómo surgió esto? Lo veremos en la siguiente sección.

El libro de Jueces: encuentros y desencuentros entre las comunidades migrantes y las receptoras

Dos pasajes del libro de Jueces pueden darnos pautas para comprender las opciones de relacionamiento en los procesos migratorios. Primero está el texto de Ehud, que evidencia las relaciones de violencia y conflicto entre grupos. El relato de este juez, contado en Jueces 3.12-31, evidencia dos momentos en la dinámica de la violencia. Primero, la acción de las comunidades receptoras –en este caso de los amonitas y amalecitas– de “someter a los israelitas”; y segundo, la acción violenta de las comunidades migrantes para liberarse de dicho yugo.

El pasaje nos indica que Eglón, rey de Moab, oprimía a los israelitas, haciéndoles pagar tributo. Esto puede entenderse de varias formas, por ejemplo, tomar por la fuerza parte de las cosechas de las personas migrantes, o de su producción o de los animales que poseía; en términos actuales, puede comprenderse como cuotas cobradas a las personas migrantes simplemente por poder asentarse en una zona específica, ya sea en forma de especia o de dinero. El asunto es que las dinámicas de los locales, a partir de las acciones de Eglón, hicieron a los israelitas clamar a Yahvé –como en la esclavitud de Egipto. Ante un acto violento de las comunidades receptoras, los migrantes dominados responden con acciones para liberarse de dicha opresión. Es ahí donde surge Ehud, quien con un puñal ajustició a Eglón mientras entregaba el tributo al rey. Con este asesinato, se dio una confrontación con los grupos locales que llevó a la matanza de unos diez mil moabitas (Jue 3.29), y consecuentemente a la liberación de los israelitas. El pasaje no nos permite ninguna idealización, pero nos ayuda a comprender los complejos procesos migratorios. Entre comunidades migrantes y receptoras existe siempre la posibilidad de que se practique el

abuso de una por sobre otra, y de que la segunda utilice la misma vía de la violencia para liberarse.

El segundo pasaje que nos ayuda a conversar sobre las posibilidades de relacionamiento en los procesos de migración está en Jueces 14, que es el matrimonio de Sansón. A pesar de que es un texto complicado porque describe el conflicto directo entre israelitas y filisteos –los primeros dominados por los segundos– en medio de dicho conflicto se abre la posibilidad de un acercamiento positivo y acogedor entre ambas comunidades. El acto de matrimonio entre Sansón y la joven filisteo de Timná –aunque sancionado por el autor deuteronomista debido a su oposición a los matrimonios mixtos– abre la puerta para comprender que hay posibilidad, vía procesos de inculturación, vía procesos voluntarios, de relacionamiento pacífico entre quienes migran y quienes reciben.

En Jueces 14 encontramos otro intento de esta índole: el matrimonio de Sansón con la filisteo busca calmar las tensas relaciones entre los Israelitas migrantes y los filisteos asentados en la tierra. Aunque el texto termina en tragedia –con la muerte de las personas involucradas en la boda– detrás queda la sensación del intento de encontrar formas positivas de correlación, en las que la violencia y la dominación den paso a convivencia positiva, que permita la vida plena de los colectivos inmersos.

De este segundo pasaje podemos extraer, con gran esfuerzo, algunos elementos interesantes. Los procesos de asimilación en los movimientos migratorios son constantes. Muchas veces los grupos migrantes logran encontrar espacios de acogida en los grupos receptores, haciéndose parte los primeros de los segundos, sin necesidad de renunciar a tradiciones, costumbres y prácticas. Se da un encuentro que mezcla ambos pueblos y les permite convivir. Lo mismo sucede cuando los israelitas llegan a Canaán, debido a que encontramos múltiples momentos en que los israelitas y los cananeos son prácticamente indiferenciables.² Sus costumbres,

² Nuestra interpretación busca seguir la narrativa del texto, que insiste en que el pueblo de Israel fue migrante y se encontró con los cananeos sólo cuando llega a salir de Egipto. Sin embargo, la arqueología de las últimas décadas ha explicado que el pueblo de Israel no fue producto de una migración así, sino que surge de una diferenciación progresiva de un grupo cananeo en medio de otros. Esto es un dato importante de tomar en cuenta ya que cambiaría nuestra interpretación, por lo que es importante recordar que aquí estamos ejerciendo un proceso interpretativo que busca seguir la

y prácticas religiosas, son evidentemente las mismas en muchos casos (ver las grandes críticas a la adoración a Baal y Asherá, constantes en la sección que va de Deuteronomio a II Reyes), lo que nos permite hablar de pueblos que se han hecho “hermanos”. El intento de Sansón puede ser considerado ejemplo de un esfuerzo similar, que busca limar las asperezas comunes entre grupos que se desplazan y grupos que acogen, buscando la paz y el bienestar de todos y todas.

Violencia y migración forzada: un acercamiento contextual

Los conflictos sociales y la violencia política han protagonizado la historia en América Latina. En los últimos cien años hemos presenciado viejas violencias (dictaduras militares en el Cono Sur, golpes de Estado, guerrillas...) y nuevas violencias (expresiones pandilleras “Las Maras” en Guatemala, El Salvador y Honduras, narcotráfico transnacionalizado...) como ejemplos de nuestra convulsa realidad política. Colombia, sumado a estos procesos, posee el más largo de los conflictos armados en el continente. La disputa entre guerrillas, el Estado, y, en las últimas décadas, los grupos paramilitares, aglomera hoy más de 9 millones de víctimas, entre las cuáles se registran más de 8 millones de personas en situación de desplazamiento forzado;³ 8 millones de personas han sufrido el flagelo de la migración forzada que les obliga a abandonar no sólo sus bienes materiales, sino sus bienes culturales, sus familias y sus arraigos. La violencia en la lucha por el control de territorios ha puesto a millones de familias en condiciones de destierro y desolación.

La violencia y el despojo cercenan los proyectos de vida de las personas y conducen a entramados de inestabilidad e incertidumbre que aminoran las posibilidades de acción social de las personas afectadas. Los recursos a su alcance se contemplan como meras necesidades de sobrevivencia frente al dolor y la precariedad, y

narrativa religiosa de los libros bíblicos, y no entrar con los aportes de la historia y la arqueología.

³ Cifras entre 1985 y 31 de julio de 2020, según el Registro Único de Víctimas del Gobierno Nacional de Colombia.

las posibilidades de procesos de reivindicación se ven aminoradas por las respuestas inmediatas que hay que dar a los problemas inmediatos. Con ello, cuando las muestras de solidaridad y acompañamiento son mínimas, el ensimismamiento se vuelve la práctica más recurrente en el día a día. Todo es extraño y se mira en cuanto tal. La imposibilidad de crear redes a partir del hecho traumático entorpece la creación de procesos de recogimiento y sanidad, pero también obstaculiza la movilización, así como la exigencia (individual y colectiva) de derechos.

¿Qué papel tienen las comunidades de fe en estas situaciones?

Nos gustaría citar aquí, particularmente, el esfuerzo histórico de las comunidades eclesiales en Colombia por hacer que el tránsito, recepción y exigibilidad de derechos para las personas migrantes se enmarque en un proceso de restauración, justicia y verdad. En años recientes, el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) y la Comisión de la Verdad (CV) han tratado de esclarecer el papel que las iglesias han tenido en el conflicto armado. Este papel, según ambas, instituciones en articulación con procesos comunitarios de consulta y otras Ong's,⁴ pendula entre una victimización directa de las comunidades de fe en diversas regiones del país y un acompañamiento integral en la recomposición social de las comunidades violentadas.

Recientemente, el pastor Pablo Moreno, gestor del informe "El rol de los evangélicos en el conflicto armado" (Cf. Moreno, s.d.), entregado a la Comisión de la Verdad, presentó una reseña sobre el mismo, en el que indica:

Como se verá, el rol de las iglesias ha sido diverso, pero al mismo tiempo, debido a la gran afectación desde los

⁴ Se pueden revisar varios documentos e intervenciones: "Memoria y Comunidades de Fe en Colombia" (CNMH), "Posición de las Iglesias frente al conflicto armado en Colombia y ante la posibilidad de la paz" (CV), "Un llamado profético: las iglesias cristianas en el conflicto armado colombiano" (CV y Justapaz), "El rol de los evangélicos en el conflicto colombiano" (CV y DiPaz), entre otros.

años 50s, no han sido ajenas a la búsqueda de una solución pacífica al conflicto en medio de contradicciones y esfuerzos esperanzadores (Moreno, s.d.).

El informe reconoce que las comunidades evangélicas que han optado por consolidar esfuerzos de construcción de paz y atención a comunidades fueron sistemáticamente perseguidas y victimizadas, pero ello no ha desestimulado –no en todos los casos– un papel activo en la reconstrucción del tejido social.

En este período [1971-1990] los evangélicos se caracterizaron por dos posturas frente a su actuación en la sociedad, por un lado, quienes consideraban que el evangélico debe respetar el orden establecido como algo establecido por Dios, mientras que otros consideraban que era necesario ayudar a la transformación de la sociedad pacíficamente, trabajando en la educación y la organización de sectores campesinos para el mejoramiento de su condición. Este fue el ejemplo de algunos líderes presbiterianos que organizaron una de las primeras ONGs en Colombia, conocida como La Rosca, liderada entre otros por Orlando Fals Borda, Gonzalo Castillo y Augusto Libreros (Moreno, s.d.).

Es así como algunos sectores de la iglesia católica, la iglesia Menonita y la iglesia luterana, así como organizaciones y plataformas basadas en la fe (la Comisión de la paz de Cedecol,⁵ DiPaz,⁶ entre otras) han conducido un trabajo sistemático en la construcción de paz en Colombia. Algunas con amplia historia, otras recientes en su creación han estimulado tres procesos significativos que retomamos aquí –aunque no los únicos en su actividad: 1. Recogimiento y atención a las comunidades afectadas por la violencia, entre ellas, los millones de personas en situación de desplazamiento forzado, contribuyendo a sus procesos de desarrollo psicosocial, socioeconómico y organizativo. 2. Denuncia de las condiciones estructurales, materiales y simbólicas, que han hecho posible la expulsión de poblaciones enteras y han profundizado el conflicto político y social del país. 3. Acompañamiento en Derechos

⁵ Consejo Evangélico de Colombia.

⁶ Diálogo Intereclesial por la Paz.

Humanos y esclarecimiento de la verdad en el marco del conflicto armado.

En un informe de investigación no publicado,⁷ sobre los proyectos de vida de mujeres en situación de desplazamiento que accedieron a programas de exigibilidad de derechos y formación política en los procesos de atención que brinda la Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo, se concluyó que “haber presenciado o sobrevivido a uno o varios hechos victimizantes ocasiona que las mujeres se aparten y desconozcan las capacidades para vivir y afrontar su realidad pues les agobia sentirse como seres desconocidos ante una nueva sociedad.” (Gil, 2016, p. 56). Estas mujeres, en situación de desplazamiento forzado, vieron sus proyectos de vida irrumpidos por la violencia. Sin embargo, las redes de apoyo que brindaron las comunidades de fe que asumieron un compromiso sistemático en su reparación contribuyeron significativamente a la reconfiguración de sus proyectos de vida en nuevos lugares de asentamiento posterior a la migración forzada. “Estas nuevas proyecciones se alimentan de la cotidianidad, de los sentidos y las relaciones sociales constantes que facilitan la preferencia de elementos y/o metas relacionadas con el futuro o el presente inmediato” (Gil, p. 56).

La reformulación de proyectos de vida en nuevos y extraños lugares tiene como correlato la solidaridad y la hospitalidad de las comunidades receptoras. Aunque este proceso puede llevar años y no siempre tener éxito, no es inexistente. Las comunidades latinoamericanas han solidificado su fe y su práctica sociopolítica a través de la solidaridad.

Empero, es fundamental mencionar que los conflictos entre las poblaciones migrantes y las receptoras no se circunscriben, únicamente a las condiciones culturales y sociales. Diversos autores han estudiado el fenómeno de la explotación migrante en países industriales desarrollados en la era de la globalización. La socióloga Saskia Sassen (2007) indica que en este marco se crea una Clase global de los desfavorecidos la cual está supeditada

⁷ Informe de Investigación “Efectos del conflicto armado en proyectos de vida de mujeres en Bogotá, Soacha e Ibagué”, Universidad del Tolima, s.d., no publicado.

a procesos de movilización precarios. Quienes se asientan en nuevas ciudades, sufren la sobreexplotación de su trabajo. Su vulnerabilidad hace que las condiciones de trabajo ilegal que se les presentan se produzcan en ínfimas condiciones.

Las narrativas y prácticas xenófobas contra la población inmigrante detonan en la lucha por el acceso a los recursos. Sin embargo, no se cuestiona al empresario que aprovecha la condición inmigrante para generar más plusvalor, ni al político que se alimenta de esos recursos para criminalizar a los grupos humanos migrantes haciendo que la desregulación del trabajo sirva a grandes capitales que cada vez ensanchan, sobre la explotación de los migrantes trabajadores, sus ganancias. Por el contrario, se criminaliza la pobreza de miles de migrantes, producto de esas relaciones de explotación al servicio y aprovechamiento de las Élités transnacionales (Sassen, 2007)

Éxodo 3: 7-10 y los relatos de conquista en Josué y Jueces evidencian dos caminos: o la violencia (simbólica o directa) asoma como única posibilidad de disputar el territorio, o las relaciones culturales desbordan sus fronteras para hacer posible y viable nuevos proyectos de vida de quienes llegan y, por supuesto, de quienes están. Pero también, los relatos nos ofrecen caminos teológicos en tensión: asumimos la gracia y la liberación divina a partir de una mirada colonial y violenta frente los otros/as (extranjeros religiosos) o reconocemos la naturaleza de la humanidad: híbrida, multifacética, pluricultural, móvil en todo tiempo y lugar y hacemos de ella una pastoral migrante comprometida y liberadora. En una región en la que los conflictos sociales y políticos son el pan de cada día y las pugnas por el poder y el control territorial violentan cientos de personas diariamente, una iglesia revela su papel liberador a través del compromiso sistemático, hospitalario y sensible con las y los oprimidos y explotados/as que se movilizan por nuestras fronteras.

En todo caso, las comunidades de fe no deben resignarse a ser actoras que contienen las problemáticas desatadas. Son también, o deberían serlo, como muchas lo han sido, amplificadoras de denuncia de las violencias históricas y estructurales que hacen posible las condiciones de expulsión de personas en nuestros

territorios. Esto implica una postura crítica sostenida frente a los proyectos de muerte y dominación, los poderes económicos y políticos, globales y nacionales, que se fortalecen con la explotación del trabajo y la opresión cultural de nuestros pueblos.

Conclusión

Pautas para una hermenéutica de la migración

Una vez discutidas las condiciones sociales que caracterizan el proceso migratorio, tomando ejemplo algunas de las realidades en Colombia, algunas pautas para la interpretación bíblica en clave de migración pueden ser sugeridas. El primer aspecto tiene que ver con la denuncia de la violencia como causa de la migración forzada. Como hemos estudiado, el abordaje del proceso migratorio desde la Escritura, leído en contexto latinoamericano, evidencia que la mayoría de las movilizaciones de grupos humanos son productos de la violencia en sus diferentes, y a veces, sutiles expresiones. Conflictos militares, explotación, falta de condiciones para garantizar el sustento digno de las personas, entre otros, obligan a los diferentes grupos humanos a buscar nuevos territorios para vivir. Dichos fenómenos de desplazamiento permiten comprender que detrás de la migración existen condicionantes sociales importantes que provocan que muchas personas deban moverse para encontrar mejores condiciones de vida. Por ende, la crítica a las estructuras sociales que provocan la migración de las personas es fundamental en un estudio del fenómeno, así como la pregunta del rol de las comunidades de fe en la denuncia y acompañamiento a las personas que viven estas situaciones.

Como segundo elemento, notamos la realidad de sufrimiento, vulnerabilidad, exclusión y necesidad que viven muchos grupos humanos migrantes en su proceso para encontrar nuevos espacios vitales. Así como en el Éxodo el pueblo de Israel se encuentra con la urgencia de satisfacer necesidades relacionadas a la alimentación y la seguridad, las personas migrantes viven una diversidad de carencias en su peregrinar que llegan inclusive a poner en riesgo sus vidas. Ser conscientes de estas situaciones ayudará a construir una conciencia sobre las dificultades a las que se enfrentan las

personas migrantes y a la importancia de actuar con un espíritu solidario y acogedor.

La migración forzada tiene muchos rostros: mujeres, niños/as, poblaciones indígenas y negras, campesinos/as. La opresión y explotación es compartida por estos grupos en los procesos migratorios. Una hermenéutica de la migración debe estar comprometida por develar cuáles son esos rostros y en qué condiciones migran. Finalmente, esto debe llevarnos a construir una ética cristiana de la acogida en la que se construyen procesos de acompañamiento que celebren el encuentro intercultural sin dejar de denunciar las condiciones materiales, históricas y contemporáneas, que tienen como contra narrativa la expulsión de seres humanos al destierro.

No puede decirse menos sobre la necesidad de descolonizar nuestras lecturas bíblicas. Podemos preguntarnos si lo que celebramos bíblicamente impone cruentas estructuras de dominación y opresión sobre otras/os. Si es así ¿por qué lo celebramos?

Referencias bibliográficas

Crónicas. Disponible en: <<https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/memoria-y-comunidades-de-fe-en-colombia.pdf>>. Acceso en: 08.11.2020.

Comisión de la Verdad. Entrega de informe DIPAZ 'El rol de los evangélicos en el conflicto colombiano'. 2020. Disponible en: <<https://comisiondelaverdad.co/actualidad/historico-eventos/entrega-de-informe-dipaz-el-rol-de-los-evangelicos-en-el-conflicto-colombiano>>. Acceso en: 08.11.2020.

_____. Entrega de informe JUSTAPAZ 'Un llamado profético: las iglesias cristianas en el conflicto armado colombiano'. 2020. Disponible en: <<https://comisiondelaverdad.co/actualidad/historico-eventos/entrega-de-informe-justapaz-un-llamado-profe-tico-las-iglesias-cristianas-en-el-conflicto-armado-colombiano>>. Acceso en: 08.11.2020.

_____. Posición de las Iglesias frente al conflicto armado en Colombia y ante la posibilidad de la paz. 2020. Disponible en: <<https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/posicion-de-las-iglesias-frente-al-conflicto-armado-en-colombia-y-ante-la-posibilidad-de-la-paz>>. Acceso en: 08.11.2020.

GIL, Juliana. Informe de Investigación “Efectos del conflicto armado en proyectos de vida de mujeres en Bogotá, Soacha e Ibagué”, Universidad del Tolima – Fundación Mencoldes, 2016. No publicado.

MORENO, Pablo. Reseña de informe “El rol de los evangélicos en el conflicto colombiano”. Asociación Latinoamericana de Instituciones Educativas Metodistas (ALAIIME), s.d. Disponible en: <<https://alaime.net/el-rol-de-los-evangelicos-en-el-conflicto-colombiano/>>. Acceso en: 08.11.2020.

PIXLEY, George; BOFF, Clodovis. A Latin American Perspective: The Option for the Poor in the Old Testament. In: SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. (Ed.) *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*. New York: Orbis Books, 2006, p. 207-216.

Registro Único de Víctimas del Gobierno Nacional de Colombia. RUV. Disponible en: <<https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>>. Acceso en: 08.11.2020.

SASSEN, Saskia. Una sociología de la globalización. Buenos Aires: Editorial Katz, 2007.

SEGUNDO, Juan Luis. Faith and Ideologies in Biblical Revelation. In: GOTTWALD, Norman K.; HORSLEY, Richard A. (Ed.). *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. New York: Orbis, 1993, p. 92-106.

SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge: Cambridge University Press.

WEST, Gerald O. *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African context*. 2nd edition. Cluster Publications: Pietermaritzburg, 1995.

5



MOVILIDAD Y HOSPITALIDAD Desafíos para las religiones en tiempos globalizados

Elias Wolff

Introducción

Un elemento expresivo de los tiempos modernos es la movilidad humana, como hecho estructural del mundo globalizado. Personas y comunidades enteras se mueven de un lugar a otro, con diferentes motivaciones donde predominan factores económicos, culturales, políticos, religiosos, ideológicos. A fines de 2019, Naciones Unidas estimó que había 272 millones de migrantes en todo el mundo (ONU, 2019). Es una población desarraigada de su tierra natal, de su cultura, de su familia y, muchas veces, de su religión. Como migrante no existe una pertenencia definitiva, el migrante es un invitado de la nada.

Este fenómeno ocurre en un momento marcado por la globalización de las sociedades, haciendo del mundo una “aldea global”, con la ruptura de las fronteras de las economías, culturas y credos. La globalización de los sistemas de vida, bajo la égida del capital financiero, la industrialización y la comunicación computarizada, genera millones de pobres, miserables, migrantes y refugiados que no encuentran oportunidades para una vida digna

en las sociedades actuales. En este contexto, es un desafío hablar de acogida, hospitalidad, solidaridad y justicia.

La pregunta que nos planteamos aquí es cómo se sitúan las religiones en el mundo globalizado actual, conscientes de una responsabilidad particular por superar las situaciones de exclusión que allí existen. Tienen la misión de generar y fortalecer una cultura de la hospitalidad, que reconstruya el mundo como la *oikoumene*, hogar de todas las personas y todos los pueblos.

1 La globalización y los desafíos para un mundo hospitalario

1.1 Características generales

La globalización caracteriza la fase actual de las sociedades en continuidad con el pensamiento modernista secularizante, que se centra en la racionalidad instrumental (Descartes, Kant), el avance de la ciencia (empirismo, positivismo) y la economía de mercado. No hay consenso sobre su origen y su significado. Pero se identifican factores que contribuyen a su desarrollo, y se discuten sus aspectos y sus consecuencias.¹ Vemos que genera una sociedad cada vez más compleja, produciendo una cultura de cambio, desencanto, disensión, con el eclipse de las metas narrativas modernas. Entre sus características fundamentales están la autonomía del individuo-sujeto en relación con lo colectivo; la especialización de diferentes dominios de la actividad social; la emancipación del orden temporal mediante la intensificación de la secularización; el énfasis en el progreso económico, el desarrollo científico y tecnológico, la producción acelerada y la comunicación rápida.

En esta aldea global, cada lugar es común para todos, pero al mismo tiempo, cada lugar es un “no lugar”, donde nadie está

¹ Hay quienes afirman que la globalización comenzó con el esfuerzo europeo hacia otros continentes; hay quienes lo ven como un aspecto de la fragmentación de la política que tuvo su apogeo desde el año 1945, con el fin de la Segunda Guerra Mundial, hasta 1989, con la caída del muro de Berlín. Tal es la proposición de Thomas L. Friedman en el libro *O Lexus e a Oliveira – Entendendo a globalização*. São Paulo: Saraiva, 1999; y hay quienes sostienen que la globalización comenzó en la antigüedad, con la expansión del imperio romano por Alejandro Magno.

permanentemente ubicado. En las transformaciones de la sociedad actual no existe lo estable, todo está sujeto a la impermanencia, la fragilidad y la flexibilidad. La movilidad moldea todo. Es la “condición posmoderna” propia de la “sociedad posmoderna” (Harvey, 1992) o de la “modernidad tardía” (Giddens, 1991), conceptos que indican la cultura actual tras las transformaciones de la ciencia, literatura, artes de finales del siglo XIX (Lyotard, 2008). Esta realidad presenta aspectos de ruptura y una especie de continuidad de la modernidad, con un nuevo ciclo de expansión y crisis del capitalismo, debido a la acumulación flexible de capital. Para quienes afirman más la continuidad, ven en la “modernidad tardía” un disimulo de las condiciones reales de los crecientes niveles de explotación y desigualdades en curso.

1.2 Ambigüedades

Este fenómeno de globalización tiene efectos ambiguos: por un lado, extiende beneficios, sobre todo científicos y tecnológicos; por otro lado, profundiza las desigualdades entre sociedades y dentro de una misma sociedad. Los obispos católicos de América Latina y el Caribe identificaron algunas de las consecuencias negativas de la globalización, y en el documento final de la Conferencia de Aparecida (DAp), realizada en 2007, destacan dos campos:

- a) En el campo sociocultural, se produce una nueva colonización cultural, subestimando las culturas locales por la implantación de culturas artificiales (DAp 45); la efectividad de la técnica y el mercado crean una nueva visión de la realidad, homogeneizando visiones del mundo y comportamientos; sobrevalorar la subjetividad individual debilita los lazos comunitarios (con la fragmentación del ser humano y la realidad); las relaciones humanas se transforman en objetos de consumo por la codicia del mercado.
- b) En el ámbito económico, uno de los aspectos más expresivos de la globalización, que se solapa y condiciona otras dimensiones de la vida humana, es la excesiva libertad de mercado que absolutiza toda la realidad humana y social. Los grandes monopolios internacionales favorecen

el lucro y estimulan la competencia, con la consecuencia de la concentración de recursos físicos y monetarios, información y tecnología. Las corporaciones transnacionales subordinan las economías locales y debilitan a los estados, excluyendo a personas y pueblos. Y en este sistema “Los excluidos no solo son ‘explotados’, sino ‘superfluos’ y ‘desechables’” (DAp 65). Tales cambios, consecuencia del sistema global, “tienen consecuencias en todos los campos de actividad de la vida social, impactando la cultura, la economía, la política, la ciencia, la educación, el deporte, las artes y, por supuesto, la religión” (DAp 35).

Esta realidad ambigua es la causa y expresión de la crisis de los elementos que sustentan la ideología del mundo globalizado, como los dogmas de la razón, el progreso y el individualismo. La crisis tiene manifestaciones tanto a nivel social como humano. Prueba de ello son las catástrofes económicas, las vivencias totalitarias, la intensificación de los conflictos armados entre los pueblos, el sentimiento humano de frustración del presente y la incertidumbre sobre el futuro. La toma de conciencia de esta realidad ha fortalecido las organizaciones de resistencia a la ideología globalizadora y la propuesta de caminos alternativos para la vida social e individual, como las propuestas de economía solidaria, entre otras. Esto tiene consecuencias para la vida de las personas, con transformaciones de tal complejidad que no permite una fácil comprensión, con la “alteración de situaciones religiosas y sociales, lo que dificulta la aplicación en particular de ciertas distinciones y categorías eclesiales, a las que estábamos acostumbrados” (RMi 32).

2 Movilidad humana en tiempos de globalización

La movilidad humana es también una fuerte expresión del mundo globalizado, así como una de sus causas. Las sociedades se reconfiguran en la dinámica del movimiento de individuos y grupos, caracterizándolos de forma eminentemente compleja y plural. Una diversidad de etnias, pueblos, culturas y mercados se entrelazan con los flujos migratorios y rehacen el tejido social

de las naciones. La confluencia de estos elementos determina un nuevo *modus essendi* de un pueblo, transformó su *ethos*, su cultura, su política, su economía. Así, el fenómeno de la movilidad humana está en la raíz del actual proceso de globalización y se ve acentuado por este proceso.

La movilidad humana es un hecho socio-antropológico. Por un lado, construye la historia de la humanidad; por otro lado, las motivaciones y circunstancias de esta movilidad no siempre permiten entenderla como algo natural. Las primeras formas de vida humana en la tierra no fueron fijas, sedentarias o territorialmente limitadas. La vida evolucionó con el ritmo de la naturaleza y la gente se movió de un lugar a otro en busca de refugio y comida. Por supuesto, hubo guerras y otras formas de violencia que también los obligaron a migrar. Pero, en general, la necesidad natural de sobrevivir determinaba la decisión de irse o quedarse en un lugar.

Diferente es el caso de la movilidad humana actual. Es forzado e injusto cuando está determinado por el sistema económico global o por ideologías políticas culturales y religiosas. Estos factores producen inevitablemente la movilidad de los pueblos, atraen y expulsan a personas y grupos, influyen en el lugar al que se dirigen y determinan las condiciones de supervivencia. En este contexto, “migrantes” y “refugiados” prácticamente se identifican. Y el fenómeno migratorio tiene su raíz en un “nacionalismo exasperado, y en muchos países incluso en el odio o en la marginación sistemática o violenta de poblaciones minoritarias o fieles de religiones no mayoritarias, en conflictos civiles, políticos, étnicos e incluso religiosos que sangran a todos continentes” (EMCC, 2004, n. 1). Las sociedades buscan afirmar políticas proteccionistas hacia los migrantes, refugiados e itinerantes, desarrollando “la sospecha hacia los demás, la intolerancia hacia la diferencia, el resentimiento hacia los extraños y la exigencia de aislarlos y desterrarlos” (Bauman, 1999, p. 54). La gravedad de la situación se agudiza en el actual momento de recesión económica en prácticamente todos los países del mundo, como consecuencia de la pandemia de coronavirus. Y “en tiempos de crisis económica, el extranjero es considerado un ‘ladrón de trabajos’”. En un escenario de crisis, es legítima una mayor apropiación de los discursos y el odio” (Pereira,

2016). La “globalización de la indiferencia” se intensifica, como “atestiguan los miles de refugiados y migrantes que se enfrentan a mares, desiertos y murallas, en busca de un hogar, y que son vistos no como ‘hospes’ sino como ‘hostiles’” (Montandon, 2016).

Como resultado, a los migrantes les resulta cada vez más difícil encontrar un significado en el nuevo mundo y en lo que hacen. Las resistencias sufridas agravan el proceso de reelaboración de identidades en las que las convicciones están siendo reconstruidas por nuevas trayectorias sociales, culturales, morales y religiosas en las redes de la movilidad existencial. El contexto globalizado, marcado por constantes cambios, nos coloca en un horizonte de contingencias inevitables, afectando profundamente los valores y convicciones de quienes migran, que sufren disensiones, distancias, pérdida de vínculos, mutaciones en el sentido de pertenencia. La provisionalidad de la permanencia en un entorno se convierte también en la provisionalidad de la pertenencia a un sistema cultural y religioso debido a la selectividad y la constante afiliación y desafiliación. Buscando sobrevivir, el migrante desarrolla nuevas formas de experiencia y significado, a menudo siguiendo la cultura de lo efímero, lo fluido, la relativización de normas, valores y credos que destruyen los sistemas de vida tradicionales. Los intentos de recomponer las experiencias de fe no siempre son satisfactorios; la persona se siente bombardeada por una multiplicación de ofertas de sentido y bienes simbólicos que impregnan el comportamiento religioso de la sociedad, intensificando su indecisión, perplejidad y relativización de convicciones. Y entonces la movilidad humana aparece como un fenómeno no solo geográfico, cultural o económico, sino también religioso.

3 Religiones por una globalización de la hospitalidad

¿Cómo se encuentran las religiones en el contexto actual de globalización? ¿Qué lugar ocupan en un mundo que no los necesita tanto para organizarse como para construir sentido? Hay tres elementos a considerar en la respuesta.

Primero, la relación entre la globalización y la religión es innegable. Ya se ha comprobado que, paradójicamente, la

globalización se construyó en el ámbito de la religiosidad, que tiene como modelo el advenimiento del Reino (Hervieu-Léger, 2008). En este contexto, la globalización creó su utopía y su oferta de sentido. Y la secuencia se invierte: así como los monopolios monetarios rompen las fronteras de los mercados nacionales, lo mismo ocurre con las religiones. Luego tenemos capital globalizado, cultura globalizada y también religiones globalizadas. Estos rompen los claustros étnicos, culturales y regionales y reconfiguran el mapa de lo sagrado a nivel mundial, a través del contacto entre expresiones religiosas premodernas (centradas en sus horizontes locales), modernas (con horizontes universales, modernizaciones conservadoras) y posmodernas (con horizontes fragmentados y desarticulados) (Suess, 2007, p.180).

En segundo lugar, existen diferentes formas de ubicar las religiones en el mundo globalizado, pero dos merecen mención: a) la adopción de la lógica de la globalización, como el uso de estrategias de *marketing* para expandir la competencia en el mercado, ahora de espíritu religioso. Las ideas religiosas se han convertido en productos de mercado que circulan libremente por el mundo. Y como los protagonistas del capital globalizado, los líderes religiosos también son inescrupulosos en los proyectos expansionistas y las ambiciones de sus compañías religiosas. Se convierten en estrellas mediáticas, con alto desempeño en auditorios, presumiendo de éxito financiero personal y de la riqueza de sus templos como si fueran una confirmación de gracia. El contenido religioso que propagan es extremadamente cuestionable. b) Pero también hay grupos religiosos que demuestran que, aunque es imposible escapar del mundo global, es posible posicionarse crítica y proféticamente. Después de todo, la lógica de la religión es diferente a la globalización del mercado. La naturaleza y esencia del ser religioso se fundamenta en un orden de trascendencia mediante el cual se puede impulsar el espíritu de gratuidad en las relaciones globales, afirmando la colectividad por encima del individuo y la solidaridad que supera la autosatisfacción subjetivista / egoísta. Es una posición religiosa inquieta y profética que apunta a una globalización de la hospitalidad en el mundo actual.

En tercer lugar, con este fin, se pide a los diferentes sistemas religiosos una revisión profunda de los fundamentos teóricos y prácticos que los sustentan. Necesitan superar las características egocéntricas, antidialógicas y anti-hospitalarias que también pueden tener. Esto corrompe las raíces de las instituciones religiosas, ideologizándolas para justificar actitudes y proyectos ajenos a su naturaleza. Las religiones deben evaluar si la forma en que se expresan coincide con su naturaleza, esencia y propósito, o si se afirman ambigüedades y contradicciones que se asemejan a la lógica del mercado globalizado. Las religiones no pueden escapar del mundo en el que viven, pero deben situarse proféticamente en él. Solo así podrán contribuir a hacer del mundo un verdadero *oikoumene* que acoja y proteja a todas las personas.

4 La hospitalidad como principio

En el vínculo entre globalización, movilidad y religión, colocamos la pregunta sobre la hospitalidad, apuntando a su urgencia a nivel global. Para afrontar las ambigüedades de la globalización y dar respuesta a las demandas de la movilidad humana, es urgente fortalecer las prácticas de acogida y solidaridad como globalización de la hospitalidad. Se trata de afirmar el mundo como el hogar de todo ser humano, *oikoumene*, donde no se puede excluir, marginar y descartar. Todas las personas necesitan ser incluidas en la convivencia. De esta manera, la hospitalidad reinventa la humanidad basada en el reconocimiento de la dignidad común y una relación justa entre pueblos, culturas y credos, construyendo el sueño de la fraternidad universal. Además, esta hospitalidad nos confraterniza con todas las formas de vida del planeta, hogar común de todas las criaturas. La grave crisis ecológica que vivimos sólo se superará con la conciencia de que todas las criaturas son huéspedes de la tierra. Entonces, “abrazar la hospitalidad adquiere hoy en día un significado muy especial, involucrando también el desafío de habitar la Tierra con significado, acogiendo la ‘textura del mundo de la vida’” (Teixeira, 2016).

Entre los humanos, el sentido de “hospitalidad” proviene del concepto griego de *filoxenia*, que indica amor, afecto, bondad

hacia extraños o “extraños”. No se trata solo de una actitud o comportamiento circunstancial, sino que involucra todo el ser de la persona, caracterizándola como hospitalaria. La hospitalidad es una disposición interior que expande el ser / alma en una apertura existencial y libre al otro, al que acoge. El hospedaje genera convivencia, relación e interacción, que complementan al propio ser en la comunión que allí se genera. Es la interacción y complementación de dos mundos, yo – otro, un interno y otro externo. Este es un gran desafío para el mundo globalizado en el que el otro, lo diferente y lo desconocido, se aleja de la convivencia de los considerados “iguales”. Aquí la “hostilidad” se opone a la “hospitalidad”, como dos prácticas en constante conflicto en el complejo de relaciones tejidas en la vida cotidiana de las sociedades. Superar este hecho requiere reflexionar que “En el origen de las dos palabras, *hospes* y *hostis*, está el verbo *hostire*, tratar como un igual, compensar, pagar a cambio” (Montandon, 2016). Y asegurarnos de que esto no se convierta en una realidad conflictiva en nuestro tiempo implica comprender que todos somos huéspedes y anfitriones, simultáneamente, en el mundo en el que vivimos.

4.1 El desafío de ser hospedero y ser huésped

Hospedero y huésped son, al principio, extraños entre sí, expresando mundos diferentes y desconocidos que se enfrentan en un encuentro no planeado o involuntario. Y la posibilidad de encontrar “alteridad fundamental” provoca una inseguridad natural y una amenaza de peligro. El huésped tiene un estatus hostil a priori, y su llegada inesperada “puede comprometer la pertenencia del anfitrión a su propio territorio” (Montandon, 2016). Así, no se puede idealizar o fantasear con la práctica de la hospitalidad, como si fuera una decisión que no incluye riesgos para quienes hospedan y quienes son invitados. No existe una “hospitalidad absoluta” totalmente gratuita, es decir, sin posibilidad de tensiones por intereses que puedan expresarse como ganancias o pérdidas. El desconocimiento de quién es recibido provoca un miedo que, a su vez, “genera la hostilidad manifiesta del anfitrión y su falta de hospitalidad fundamental” (Montandon, 2016). Porque, el

extranjero aparece como un intruso, lo que puede generar angustia y negación de la acogida. También existe un riesgo para quienes son bienvenidos al poner su destino en manos del hospedero. Así, “Ser hospedero / huésped es entregarse a una dependencia que puede significar una disolución del yo”. Y por eso hay “un miedo original en la relación con el otro: la pérdida de identidad, la pérdida de sí mismo” (Montandon, 2016).

Por tanto, la hospitalidad puede presentar ambivalencias, hostilidades latentes o explícitas, ya que al ser un “símbolo radical de la condición humana” también está marcada por la precariedad y la provisionalidad (Montandon, 2016). No solo expresa “la maravilla del encuentro con el otro, sino también la agonía de estar frente a un ‘extraño’ que llama a nuestra puerta” (Teixeira, 2016). Y la experiencia demuestra que “lo desconocido genera miedo y temblor, incluso si también trae apertura al mundo exterior, incluso si trae nuevas palabras. Es una amenaza y un regalo” (Montandon, 2016). Así, “El gesto de hospitalidad consiste, ante todo, en eliminar la hostilidad latente en cualquier acto de hospitalidad, ya que el huésped, el extranjero, es visto entonces como un reservorio de hostilidad” (Montandon, 2016).

Para una verdadera hospitalidad, debemos enfrentar el desafío de transformar al extranjero en huésped, al desconocido en familiar, al otro en vecino. Esto requiere un espíritu de bienvenida que reconfigure la identidad de huésped y anfitrión. De esta manera, la hospitalidad traspasa fronteras, distancias y límites de relaciones bloqueadas por miedos, actitudes de defensa y aislamiento que generan xenofobia, discriminación y prejuicio. Derrota el egoísmo y el individualismo que se rigen por criterios de la lógica mercantilista de las relaciones, en una mente calculadora, con interés propio, en busca de lucro, fama y poder. Es la práctica de la hospitalidad solidaria, que muestra que otro mundo es posible, gestionado por nuevas relaciones y nuevos criterios que cuestionan los criterios de la globalización excluyente.

4.2 Por una hospitalidad solidaria

De estos criterios destacan la misericordia, la compasión, el servicio generoso, la justicia, entre los que forman la base de una hospitalidad solidaria, cuya característica fundamental es la gratuidad. Gratuidad –*gratus*– es el favor como servicio sin recompensa. Es un favor o servicio al otro, no regido por el cálculo utilitario, sino por la ética fraterna que ve al otro como un fin (Campos, 2003, p. 235). El mundo hospitalario se construye con iniciativas para servir a otros sabiendo que no habrá recompensa. La hospitalidad es, por tanto, un regalo gratuito y voluntario para la otra persona, que no puede devolverse. Quien hospeda hace el ejercicio de *kénosis*, despojándose de todo interés en relación con el huésped.

Es una especie de “expatriación interior” para poder afrontar al otro con alegría y gratuidad” (Teixeira, 2016). Así, la hospitalidad solidaria gratuita es un favor o un servicio sin pago. El huésped no se convierte en deudor, en las relaciones libres no hay deuda. En una hospitalidad solidaria, la gratuidad imposibilita la retribución. No genera en el huésped un sentimiento de deudor, sino de agradecimiento, lo que Benveniste llama “reconocimiento” (Benveniste, 1969, p. 200). Una gratitud que reconoce el hecho, pero no puede corresponder. Simmel dice:

la gratitud (...) consiste no en devolver el favor, sino en la conciencia de no poder devolverlo; consiste en la conciencia de que hay algo que agrega al alma del receptor como en un estado permanente, frente al otro, algo que trae la conciencia a la vislumbre de un vínculo infinito, imposible de agotar o realizar plenamente por cualquier manifestación o acción finita (Simmel, 1977, p. 624).²

La retribución es la lógica del mundo exclusivo globalizado, que exige un retorno según el criterio de tener algo a cambio. En este mundo, la retribución no es un acto libre y espontáneo, sino una obligación, un deber. Esto no existe en un mundo hospitalario y

² Véase: Faithfulness and Gratitude. In: WOLFF, Kurt H. (Ed.). *The Sociology of Georg Simmel*. New York: *The Free Press*, 1950, p. 392.

libre. Como dice Julian Pitt-Rivers: “No se puede pagar un favor de ninguna manera o ya no es un favor. Solo puede estar agradecido, incluso si más adelante puede mostrar su gratitud ofreciendo un favor igualmente ‘gratis’ a cambio” (Pitt-Rivers, 2008, p. 231).

Esto tiene que ver con el concepto cristiano de caridad, *kháris*, como una realidad verdaderamente libre, de la que Benveniste (1969) entiende el favor como un servicio sin contraparte presente en la evolución del término latino *gratus*. La gratuidad es posible en un sistema de reciprocidad que complementa la vida del anfitrión y del invitado en el horizonte de una hospitalidad solidaria. En este horizonte, el huésped vive nuevas relaciones, de forma gratuita, que lo incluyen en nuevas condiciones de vida. Y estas nuevas condiciones de vida conciernen no solo a la vida material de los migrantes, sino también a los elementos de trascendencia de su ser, que involucran su cultura, su espiritualidad, su experiencia religiosa.

5 Religiones y hospitalidad

Es en este contexto que consideramos la relación entre religión y hospitalidad. En muchas tradiciones religiosas, como la semita, la hospitalidad tiene una connotación sagrada, tanto en la figura del anfitrión como en la del invitado. La raíz del pueblo hebreo es un arameo errante (Dt 26,5); los profetas se alojan en el nombre de Dios, como Elías (1 Reyes 17: 8-18: 46); Jesús se identificó como alguien que “era extranjero y me acogisteis” (Mt 25, 35). Como dice Montandon, “La acogida de extranjeros está legitimada, casi universalmente, por un imperativo religioso” (2016). De esta manera, la hospitalidad es una acción que tiene connotaciones sagradas. Dios mismo, el innominado y desconocido, totalmente Otro, se muestra tanto como quien acoge al ser humano en su amor, como quien quiere quedarse ahí. En la encarnación Jesús muestra que Dios se aloja en la naturaleza humana, “habitó entre nosotros” (Jo 1,14). Así podemos ver en la alteridad fundamental del migrante –el otro, el extranjero– una dimensión numinosa, que Rudolf Otto entiende como la esencia de lo sagrado.

De esta forma, las religiones están llamadas a favorecer las condiciones de hospitalidad en las sociedades que reciben a los migrantes. Pueden colaborar para que las naciones desarrollen la capacidad de acogida, demostrando que ya no es posible organizar la vida social en un modelo etnocéntrico, en una política y economía unidireccional. En un mundo que vive la paradoja de una “aldea global” y simultáneamente el “individualismo”, el desafío de la alteridad se ha convertido en una prioridad fundamental para la convivencia humana. El migrante tiene en su equipaje la nota de diversidad como su característica específica, y exige que esta nota esté presente también en el nuevo espacio donde llega.

En un mundo religiosamente plural, el camino de la hospitalidad debe ser, ante todo, interreligioso, promoviendo acciones para que los credos se reconozcan, valoren y acepten entre sí. Esto provoca una transformación recíproca o “fecundación cruzada” (Panikkar, 1988, p. 60) entre tradiciones de fe, que se hablan, aprenden y se corrigen, crecen juntas, se complementan. Las diferencias que allí se manifiestan no deben ser motivo de conflictos, sino de enriquecimiento mutuo a partir de particularidades. Schillebeeckx dice bien que hay más verdad en todas las religiones juntas que en una sola religión (Schillebeeckx, 1994, p. 215). Después de todo, ninguna religión agota el Misterio. Una religión hospeda a la otra cuando está abierta al testimonio que la otra ofrece. En palabras de Knitter, se trata de un “diálogo de religiones correlacional y globalmente responsable” (Knitter, 2010, p. 37). Para ello, algunos retos son fundamentales:

- 1) reconocer el valor de la pluralidad como condición para generar actitudes hospitalarias. Se trata de tomar conciencia de la presencia y el significado del “otro” en sus diversas manifestaciones –étnicas, religiosas, culturales, políticas, en sus necesidades y en sus valores. Y “Cada uno de los interlocutores del diálogo debe entrar en la experiencia del otro, esforzándose por recoger esa experiencia desde dentro” (Dupuis, 2004, p. 287). Para cosechar la experiencia es necesario ir más allá del concepto y darse cuenta de la verdad existencial en ella. De alguna manera, entras en dos mundos: el mío y el del otro, y dentro de ellos es posible reconocer

algo de valor. Esto requiere tener una experiencia real del pluralismo como una “realidad cognitiva”. El pluralismo no es solo institucional, sino algo dentro de nosotros mismos, es decir, la forma en que nos percibimos a nosotros mismos y al mundo. Es un esfuerzo exigente para afirmar el pluralismo como cuestión de principios y la consiguiente libertad de las diferentes expresiones de fe. Así, se entiende que “la multiplicidad religiosa no es un mal que hay que eliminar, sino una riqueza que todos deben acoger y disfrutar” (Sckillebeeckx, 1990, p. 167).

2) Afirmar la libertad religiosa como consecuencia del reconocimiento del valor de la pluralidad religiosa. La libertad religiosa está vinculada a dos horizontes principales: social/legal, en el sentido de estar regulada por leyes que regulan la expresión social de las diferentes expresiones de fe; y teológico, como expresión de una convicción individual y grupal que otorga un importante grado de autonomía a cada creyente/comunidad para expresarse religiosamente. Hay tensión entre estos horizontes, que no siempre son complementarios y mucho depende de cada país, de su legislación y de su cultura. El debate actual sobre la libertad religiosa está relacionado con “una concepción de derechos humanos y libertades civiles que se asocia a una cultura política liberal, democrática, pluralista y secular” (Comisión Teológica Internacional, 2019, n. 3). Hay quienes afirman la necesidad de una exclusión de los religiosos en el ámbito social, en una secularización antirreligiosa; y hay quienes afirman la posibilidad de que la religión encuentre su lugar en la sociedad, contribuyendo a que ella logre sus fines de convivencia. Sin entrar en esta cuestión, parece que la principal dificultad para la afirmación de la libertad religiosa proviene de los grupos religiosos que afirman principios universalistas de manera absolutista y fundamentalista. Esta postura es una amenaza constante para la libertad religiosa. Y para superar este hecho, la práctica de la hospitalidad requiere que se retome la génesis de la noción de libertad religiosa, que aparece ligada a las ideas de pluralismo y democracia (Giumbelli, 2004, p. 169). Solo afirmando la realidad plural y habilitando leyes que orienten

la convivencia de la diversidad se podrá garantizar la libertad religiosa. Así, por un lado, el Vaticano II dice en la Declaración *Dignitatis humanae* (DH), que la libertad religiosa “necesita ser reconocida y defendida como un derecho civil en el orden jurídico de la sociedad” (DH 2). Por otro lado, es más que eso. Entendido como “libertad de coacción”, ya sea por parte de los individuos, grupos o la sociedad, se trata de garantizar la posibilidad de que cada creyente exprese su fe como “un derecho que se fundamenta en la dignidad de la persona” (DH 1–8). Y esto requiere una base teológica. En una lectura cristiana, “El derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, lo que la palabra revelada de Dios y la misma razón la dan a conocer” (DH 2).

3) Comprometerse con proyectos comunes para reorganizar el mundo y reinventar la humanidad. La hospitalidad se realiza a partir de compromisos que generan nuevas realidades donde se asegura la realización del ser humano y el propósito de toda la creación. Esto requiere asumir las causas que promueven al ser humano, así como el cuidado y defensa de la creación. Se trata de reorganizar la sociedad y las relaciones con la naturaleza sobre la base de los principios de justicia y libertad de todas las situaciones que oprimen la vida. Es en este sentido que hablamos antes, en paralelo con Paul Knitter, que la hospitalidad interreligiosa debe ser “globalmente responsable”, pluralista y liberadora, contribuyendo al hecho de que *oikoumene* es de hecho una “comunidad igualitaria” (Knitter, 2010, p. 49). Así, en el horizonte de la hostelería, la globalización, la movilidad y la religiosidad están de alguna manera interconectadas, siendo la primera el principio rector de las demás. La hospitalidad involucra a las religiones en iniciativas con una estrecha vinculación con el progreso humano que se desarrolla sin detrimento de la justicia social y la vida del planeta, en una globalización solidaria. Centrada en la gratuidad, cuestiona la lógica actual de la globalización y las religiosidades que siguen esta lógica, proponiendo alternativas ante el *oikoumene* como acogida, cooperación y convivencia fraterna que es expresión del Reino en nuestro mundo.

Concluyendo

El hecho de que la movilidad humana sea algo inherente al desarrollo de los seres humanos y al dinamismo de las civilizaciones, requiere una comprensión del mundo como un lugar que tiene espacio para todas las personas. Hay un lugar en la tierra para la existencia de mucho más que el número actual de individuos humanos, y con los recursos necesarios para todos. El requisito para esto es claro: compartir los recursos de manera justa y equitativa. Esto significa, por un lado, concebir a cada individuo como huésped en el mundo; y, por otro lado, concebir el mundo como albergue de todos los seres vivos. En el mundo globalizado, esto significa que todas las personas deben reconocerse como ciudadanos de derechos, el mundo no pertenece exclusivamente a nadie. Aquellos que son huéspedes no son dueños del lugar donde se hospedan. Y la conciencia de que luego vendrán otras personas, exige cuidado con el lugar que nos cobija. Las religiones tienen la gran responsabilidad de afirmar la hospitalidad como principio para repensar el mundo, las naciones, las relaciones entre las personas, los pueblos y las culturas.

Referencias bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BENVENISTE, Émile. Gratuité et reconnaissance. In: *Le vocabulaire des institutions indo-européenne*. v. 1, Économie, parenté, société. Paris: Les Editions de Minuit, 1969.

CAMPOS, Roberta Bivar C. Utopia e Sociabilidade: Imagens de Sofrimento e Caridade no Juazeiro do Norte. *Revista de Antropologia* (USP), v. 46, n. 1, p. 211-250, 2003.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (Sub-Comissão Liberdade Religiosa). La libertà religiosa per il bene di tutti. Aprocchio teológico alle sfide contemporanee, n. 3. Disponible en <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html>. Acceso en: 09.06.2020.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: Constituições – Decretos – Declarações*. São Paulo: Paulus, 1997.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus; Brasília: Edições CNBB, 2007.

DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões. Do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.

FRIEDMANN, Thomas L. *O Lexus e a Oliveira – Entendendo a globalização*. São Paulo: Saraiva, 1999.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. Notas para uma problematização da liberdade religiosa. In: PEREIRA, Mabel Salgado; DE A. SANTOS, Lyndon. *Religião e Violência. Em tempos de globalização*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 155-171.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Redemptoris Missio* – RMI, 1990.

KNITTER, Paul, F. *Jesus e os Outros Nomes. Missão cristã e responsabilidade global*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

Migrantes e refugiados. *ONU News*. 27.11.2019. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2019/11/1696031#:~:text=N%C3%BAmero%20de%20migrantes%20internacionais%20no%20mundo%20chega%20a%20272%20milh%C3%B5es,-BR&text=O%20mundo%20hoje%20tem%20cerca,Organiza%C3%A7%C3%A3o%20Internacional%20para%20Migra%C3%A7%C3%B5es%2C%20OIM>>. Acesso em: 18.06.2020.

MONTANDON, Alain. Hospitalidade - desafio e paradoxo. Por uma cidadania ativa e universal. *Revista IHU On Line*, 16.12.2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/563490-hospitalidade-desafio-e-paradoxo-por-uma-cidadania-ativa-e-universal>>. Acesso em: 10.05.2020.

PANIKKAR, Raimon. *Il dialogo intrareligioso*. Assisi: Cittadella, 1988.

PEREIRA, Gustavo de Lima. O inimigo e o ladrão na figura do estrangeiro. *Revista IHU Online*, ed. 499, 19.12.2016. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6734-o-inimigo-e-o-ladrao-na-figura-do-estrangeiro>>. Acesso em: 18.06.2020.

- PITT-RIVERS, Julian. Post-script: the place of grace in anthropology. In: PERISTIANY, J. G; PITT, Julian Rivers (Eds.). *Honor and Grace in Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 215-247.
- PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS MIGRANTES E OS ITINERANTES. Instrução *Erga migrantes caritas Christi* – EMCC, 2004.
- SCKILLEBEECKX, Edward. *The Church. The human story of God*. New York: Crossroad, 1990.
- _____. *História Humana – Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.
- SIMMEL, Georg. *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- TEIXEIRA, Faustino. O sagrado dever da hospitalidade. *Revista IHU On Line*, 24.12.2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/563559-o-sagrado-dever-da-hospitalidade>>. Acesso em: 28.04.2020.
- WOLFF, Kurt H. (Ed.). *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press, 1950.

6



EL INMIGRANTE Y LA LEY DE HOSPITALIDAD Un apoyo e ética del buen vivir a la luz del de Paul Ricoeur

*José Aguiar Nobre
Elizeu da Conceição*

Introducción

Ante las grandes y preocupantes cuestiones éticas y políticas relacionadas con la migración en la sociedad actual, este texto buscará hacer un aporte basado en el tema del buen vivir circunscrito a la perspectiva de la ética de Paul Ricoeur. Desde este punto de vista, tenemos el desafío de entender la dimensión de la migración como una realidad conformada por la alteridad y, al considerar al ser humano como sujeto libre para migrar, las reflexiones sobre la buena vida reflexionan sobre cuestiones antropológicas con miras a acoger lo diferente. El buen vivir, desde el punto de vista de este filósofo, se caracteriza esencialmente por la relación del ser humano con sus pares. Esta caracterización reconoce en la identidad un dato fundamental para asumir el deber de hospitalidad en relación con el derecho natural del inmigrante.

El principio de ética del buen vivir de Paul Ricoeur se evoca en este texto, cuando afirma que “la ‘buena vida’ es lo que debe nombrarse en primer lugar porque es el objeto mismo de

la perspectiva ética. Cualquiera que sea la imagen que cada uno se haga de una vida plena, esta coronación es el fin último de su acción” (Ricoeur, 1992, p. 203). Este capítulo se organiza en cinco puntos centrales: parte de la necesidad de una “nueva praxis humana” y pasa por la “concepción del extranjero” en Paul Ricoeur; por el paradigma de la “hospitalidad absoluta”; por la visión ética del “buen vivir”; para “identidad e ipseidad”. Este camino apunta a un importante retorno a la categoría fundamental del ser humano, a su genuina identidad de inmigrante que pide acogida.

El fenómeno migratorio y la necesidad de una nueva praxis humana

El fenómeno migratorio, en plena expansión global, demanda una praxis de pensamiento en las instituciones y en el conjunto de la sociedad, de la cual emergerán principios activos y estrategias modeladoras de acogida. Por tanto, la palabra acogida, en sintonía con el tema de la migración humana, se evoca como uno de los paradigmas de nuestro tiempo. De esta manera, la presente reflexión se centra en una contextualización de la cuestión por el buen vivir basada en el pensamiento ricoeuriano. En la obra de Paul Ricoeur, a través de la comprensión de la identidad y la ipseidad, es posible identificar rastros de humanización tanto en la persona que acoge como en la persona que se queja de la hospitalidad. El paradigma de la acogida, por supuesto, debería remitir al ser humano de hoy a la incondicionalidad efectiva de la hospitalidad humana. Así se piensa debido a la etimología bíblica del humano: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, [...]. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (Gn 1, 26a.27).¹ Y Dios, por su naturaleza, no descuida a su criatura. De la misma forma, “entre Dios y el hombre existe una relación” (Duquoc, 1993, p. 362). También el ser humano, por su propia naturaleza, debe acoger y cuidar a su

¹ Todos los pasajes bíblicos en español usados en este artículo fueron tomados de: *A Biblia Bilingüe*. Disponible en: <<http://www.transcripture.com/portuguese-spanish-genesis-1.html>>. Acceso en: 02.11.2020.

prójimo, especialmente cuando se encuentra en condiciones de vulnerabilidad, pues existe un alto grado de parentesco allí.

Ante esto, estar a la vanguardia de los desafíos inherentes a la inmigración exige una apertura a la novedad del encuentro, rompiendo con la lógica del prejuicio y cualquier sentimiento de superioridad, que solo será posible superando el concepto de acogida como un simple gesto de caridad.

La autenticidad de la acogida dará calidad al encuentro con el otro, con lo desconocido, y el encuentro no sólo es posible, sino que también es una auténtica necesidad de crecimiento humano mutuo. En la búsqueda del significado del término acogida, existe una relación con el acto de reconocer, respetar y seguir responsablemente a quienes reclaman sus derechos. Como complemento a este sentido, el diccionario místico afirma más profundamente que:

El griego usa el verbo *chôréo* que significa dar espacio, recibir, acoger, alcanzar. Es una derivación verbal de *choros* o *chôrra* que equivale a espacio libre, tierra libre [...], para aclarar mejor esta idea, el griego usa dos verbos, *lambáno* y *déchomai*. El primero expresa el aspecto activo de la iniciativa, mientras que el segundo el aspecto pasivo de la receptividad (Borriello et al., p. 12).

Debido a la riqueza de la expresión “acogida”, ya se advierte el alcance de su significado, así como el desafío de ponerla en práctica ante la realidad de la crisis humanitaria. Esto a menudo se produce por la idea errónea de nacionalismo vivida en la época contemporánea. Esta crisis contamina la necesaria memoria simbólica de que la condición inherente al ser humano es también la de ser ajeno. Aquí entendemos la condición de ser extranjero en este mundo, en línea con el pensamiento bíblico, expresado en la Carta a los Hebreos –“no tenemos aquí ciudad permanente, mas buscamos la por venir” (Hb 13, 14)–, y, al mismo tiempo, se entiende que la condición de extranjero concuerda con el pensamiento del filósofo Paul Ricoeur al evocar la necesidad de la memoria simbólica para justificar la hospitalidad.

Una de las fuentes inspiradoras de acogida en el cristianismo es la praxis de las primeras comunidades cristianas. Ellos “vivieron la hospitalidad al detalle como una de las manifestaciones del amor a sus hermanos. Cuando un cristiano viaja a una ciudad en la que hay una comunidad de creyentes [...] toma la factura de la hospitalidad por la que es recibido con cariño y alojado gratuitamente” (Garnica, 1994, p. 525). Estas comunidades experimentaron, de manera radical, tanto la riqueza de la acogida como la necesidad de ser acogidas. La “factura de la hospitalidad”, en la condición de desamparo de la comunidad humana, representa, en sí misma, la evidencia de la capital cristiana. Además de la experiencia práctica, las primeras comunidades cristianas trascendieron el valor divino de acoger y comprendieron esta dimensión trascendente, a través de la lógica de la revelación de Dios.

Se considera que la persona que experimenta la revelación divina siente y capta su Fuerza y Su Espíritu como acogedores al ser humano. Esta experiencia le permite tener un encuentro sano, creativo y abierto con el Otro que llama a su puerta. Paradójicamente, ligada a la experiencia de encontrar a Dios en uno mismo, ancla una mística que hace que el ser humano vea o sienta su presencia santificadora, precisamente en el encuentro con el Otro. Es verdaderamente un proceso de migración y aceptación, en cuyo cruce se circunscribe la existencia humana. Al respecto, se argumenta que:

La presencia de Cristo, cuya consistencia se vuelve diáfana en el tejido cósmico, abraza a la humanidad para conducirla hacia una mayor organización y su proceso cósmico de personalización. La personalización del ser humano a través de su autodesarrollo requiere ser complementada con el apoyo de la solidaridad colectiva. La responsabilidad del cristiano en esta solidaridad recíproca aparece como un camino para encontrar el Vivir Personal. Travesía en la que experimentarás auténticas manifestaciones salvíficas (Vasconcelos, 2018, p. 53).

En la auténtica acogida del inmigrante, el ser humano es provocado a un nuevo estilo de vida. La recepción se convierte en

un lugar teológico privilegiado, es decir, el lugar de la manifestación divina, ya que provoca en el ser humano acogedor y acogido, una nueva forma de concebir y construir el sentido del vivir. Este estilo permite una mística que conserva la esencialidad cristiana, acogiendo a todos sin distinción, porque “Dios no hace acepción de personas” (At 10,34). Y, al mismo tiempo, les permite a ambos dialogar y favorecer el encuentro con la sociedad actual. Se sabe que es el proceso de acogida del Misterio presente en el inmigrante lo que necesita ser mejor comprendido y asimilado.

En cuanto a la necesidad de recepción, sabemos que la sociedad ya estaba acostumbrada a ver en los informativos televisivos, en los titulares de los periódicos impresos y / o en las plataformas digitales, así como en los discursos de los gobiernos, los puntos evidentes de una crisis humanitaria sin precedentes, principalmente cuando se expone la persecución de “minorías”. Estas persecuciones desencadenan terribles consecuencias, como el abandono de las naciones de origen en busca de un nuevo hogar, y, además, en el período del año 2020, nos encontramos ante la crisis de salud del Covid-19, que agravó aún más toda esta terrible situación. Frente a la crisis humanitaria se impactó la capacidad de entender que “la crisis siempre fue, en efecto, una oportunidad de discernimiento: de ella puede salir la ruina, pero en ella también puede amanecer la salvación” (Queiruga, 1999, p. 11). Uno nunca puede acostumbrarse a la crisis, hay que aprender de ella. Cuando uno se acostumbra a la sensación de acomodación, esa humanidad se enferma.

Hay quienes dicen que, de la actual coyuntura social actual, surge una realidad de crisis que, en un mundo globalizado, paradójicamente, parece acercar a personas “extrañas” a la convivencia habitual de seres humanos bien alojados. Estos desconocidos provocan una sensación de competencia por los espacios de trabajo y ocio que en un principio pertenecieron a los pueblos originarios de estos lugares. Se sabe, sin embargo, que los “extraños” se conocen muy poco, por lo que, si se los considera importantes solo desde una comprensión racional, se encontrarán con los límites humanos. Sin embargo, la invitación consiste siempre en considerar al Otro desde su alteridad y no desde el

conocimiento racional. En este sentido, es pertinente la afirmación de que “el desconocimiento de cómo seguir, cómo afrontar una situación que no hemos creado y sobre la que tenemos poco control, es causa fundamental de grandes ansiedades y miedos” (Bauman, 2016, p. 15).

Además, es costumbre que, normalmente, todos los seres humanos organicen su vida, realicen actividades, cuestionen su propia existencia, migren a otros lugares, como parte de un objetivo mayor: lograr una vida plena, es decir, la “buena vida”, o bien, se ven obligados a huir para obedecer al simple instinto de supervivencia. Por ello, se ven obligados a abandonar el lugar que tanto aman. Así, en el presente capítulo, para lograr el sentido de una buena vida, es necesario, en un primer momento, aclarar la concepción de quién es el inmigrante, para luego resaltar el paradigma de la acogida absoluta. Y, solo después, la vida de la humanidad actual se enfrentará a la ética del buen vivir.

La concepción de extranjero en Paul Ricoeur

Parece apropiado exponer brevemente algunos elementos de lo que Paul Ricoeur entiende por extranjero. La primera figura identificada por el filósofo es la del turista, la segunda es la que llama de *guest workers* (trabajadores invitados) y la tercera es la del refugiado. En relación a la primera figura, “encontramos al extranjero como visitante, una figura pacífica por excelencia: desde el turista que se desplaza libremente por el territorio del país que lo acoge hasta el residente que se instaló en un lugar –cercano a nosotros– y que se quedó” (Ricoeur, 2013, p. 38). Esta figura siempre es muy bienvenida y siente simpatía por los lugares por donde pasa. Con cordialidad y respeto, los visitantes representan un pacto de intercambios afectivos entre diferentes identidades nacionales, además de fortalecer el comercio de los lugares visitados, dejando allí, parte de sus economías. La segunda cifra la marcan los inmigrantes, es decir, “los trabajadores extranjeros, los que en otros lugares se llaman *Gastarbeiter* o *guest-workers*: son visitantes forzados, obligados a alquilar su fuerza de trabajo entre nosotros; sus vidas están moldeadas por actores sociales que

no son ellos” (Ricoeur, 2013, p. 38). Esta figura es vista con cierto desapego por los patriotas. Si bien utilizan una serie de beneficios que todo el mundo también utiliza, se les considera personas con derechos limitados y es poco probable que se inserten plenamente en la sociedad. La tercera figura, que se encuentra en el extremo opuesto de la primera, es el refugiado,

[...], figura que muestra la elección soberana de los Estados con respecto a la composición de la población y el acceso al territorio [...]. Digamos que esta elección soberana de los Estados actúa como un dique de derechos derivados de una fuente distinta al deseo de residir en el exterior, es decir, el derecho a la protección de las poblaciones perseguidas, a lo que corresponde el deber de asilo por parte de los países que los acogen (Ricoeur, 2013, p. 39).

La tercera figura, aunque respaldada por las leyes de seguridad nacional, tiene dificultades para encontrar hospitalidad porque su presencia causa repugnancia en la sociedad en general. Los refugiados son vistos con gran recelo, como sinónimo de violencia y experimentan la xenofobia nacida “espontáneamente” por quienes deberían acogerlos. Por lo general, la gente tiene miedo de “mezclarse” con el extranjero, que lleva la carga de ser un refugiado. Ante esto, el gran desafío es hacer posible entender que no se trata de una condición permanente, sino de una etapa, una fase o un momento, ya que la persona no quiere y no debe ser entendida como refugiada a lo largo de su vida.

En una definición más general, Paul Ricoeur dice que “el extranjero es alguien que no es de nuestra casa, que no es uno de los nuestros. Pero eso no dice nada de lo que él es en tu casa” (Ricoeur, 2013, p. 38). La gran diferencia que se está estableciendo con el extranjero se basa en la conciencia humana, en la que se forma una concepción de oposición binaria entre nosotros y ellos. Esta oposición va de la mano con una división binaria amigo-enemigo. “El paralelismo entre oposición nosotros-ellos y oposición amigo-enemigo constituye el mayor peligro espiritual” (Ricoeur, 2013, p. 38), y esta oposición binaria se construye y sustenta desde el

concepto de ciudadanía, por lo que “consideramos la nación a la que pertenecemos como persona y la indicamos con un nombre propio” (Ricoeur, 2013, p. 38). La cuestión de la ciudadanía parece estar muy arraigada en la conciencia humana, ya que todo el mundo tiene el desafío de sentir que pertenece o es miembro de una nación. Esto se vuelve tan fuerte en el ser humano que lo considera como uno de los puntos clave de identificación con su nación: soy brasileño, soy argentino, soy paraguayo, etc. Tal identificación hace que “se defina negativamente al extranjero como aquel que no pertenece a nuestra identidad, a nuestro ámbito de pertenencia” (Ricoeur, 2013, p. 39).

Aunque el estudiado filósofo presenta una serie de otros datos sobre el concepto de extranjero, parece que los elementos enumerados en este texto muestran una claridad de la temática de la recepción del inmigrante, dado que, para hablar de acoger o hablar de la ética del buen vivir, es fundamental partir del tema concreto del qué y para el cual surgirá y se consolidará dicha descripción. Sin embargo, existe un dilema que va mucho más allá de la llegada de personas de otros lugares a otra nación. De alguna manera, se sabe que, con la llegada de los inmigrantes, surge un tema antropológico que provoca profundamente a todos, haciendo repensar el concepto de recepción y la gravedad de la situación en el mundo contemporáneo. Siempre ha sido un tema delicado, pero con la crisis de salud de la pandemia Covid-19 en 2020, se agravó inconmensurablemente y, con urgencia, exige una profundización de las discusiones sobre el paradigma de la hospitalidad absoluta.

El paradigma de la hospitalidad absoluta

El inmigrante surge de un movimiento existencial que pide acogida. Pero, ¿de dónde viene su derecho a exigir hospitalidad en un país extranjero? ¿Existe una ley natural de hospitalidad que exceda las leyes establecidas? En el paradigma de la hospitalidad, ¿es posible cambiar roles, en los que el inmigrante, de acogido, se convierte en el acogedor? Se entiende que la reflexión de este paradigma toca una encrucijada de significados y marca una diferencia entre la “hospitalidad justa” y la “hospitalidad absoluta”, entre el “inmigrante” y el “Otro Absoluto”.

El primer punto que destacar es la Declaración Universal de Derechos Humanos, en cuyos artículos 13, 14 y 15 se enfatiza que los derechos migratorios están garantizados a todos los seres humanos. Estos indicios ayudan a superar la idea de estabilidad física y reconocen que la migración es inherente a la condición humana. Forzadas o movidas por las necesidades específicas de los contextos sociales, o incluso por las esperanzas de un futuro más prometedor, las personas migran a lugares, tan a menudo, desconocidos. Además de la bienvenida, esperan encontrar la garantía de sus derechos básicos para reiniciar una nueva historia.

Otro reclamo básico de la hospitalidad absoluta está en la constitución *Gaudium et Spes*, que reconoce el derecho personal a migrar:

En los países menos desarrollados, donde se impone el empleo urgente de todos los recursos, ponen en grave peligro el bien común los que retienen sus riquezas improductivamente o los que –salvado el derecho personal de emigración– privan a su comunidad de los medios materiales y espirituales que ésta necesita (GS, 65c).²

El segundo tema de este paradigma, estrechamente ligado al derecho a la migración, toca directamente el principio de hospitalidad, elemento presentado por el filósofo Derrida con el que es posible comprender esta situación. O, mejor dicho, más que comprender, ayuda a inferir un sentido natural de acogida a la persona en situación de migración. Así, se enfatiza que “la ley de la hospitalidad” (Derrida, Dufourmantelle, 2000, p. 52) se presenta como una ley paradójica, y parece que la hospitalidad absoluta rompe con la hospitalidad de la ley, porque refleja un pacto de acogida y se presenta limitada a determinadas condiciones. Por otro lado, la hospitalidad absoluta, desde el punto de vista cristiano, requiere, a priori, además de superar las condiciones de cualquier

² Versión en español retirada de: Constitución Pastoral. *Gaudium et Spes* - Sobre la Iglesia en el mundo actual. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>. Acceso en: 02.11.2020.

tipo de cierre, la renuncia a definir al otro como inmigrante. Por tanto, la apertura no es solo al inmigrante, sino al Otro Absoluto, desconocido, anónimo. Es una apertura para “exigirle que le den lugar, que lo deje venir, que pueda llegar y que le ofrezcan un lugar, sin pedir ninguna reciprocidad (pacto de intercambio) y ni siquiera su nombre” (Derrida, Dufourmantelle, 2000, p. 52). Esta apertura no es solo un ideal, o solo una bondad, sino un principio que debe ser real, desarmado y valiente. Solo así, la hospitalidad rompe con la idea distorsionada de la ley y permite, en la recepción, encontrarse con dos personas despojadas de sus condiciones secundarias (inmigrante, acogedora) y vestidas con lo esencial (de humanidad).

El tercer elemento que destacar en la dimensión de la acogida del inmigrante está relacionado con un curioso movimiento que, paradójicamente, invierte el papel de la acogida y la acogida. En el encuentro con los que llegan de “fuera”, la conciencia se provoca radicalmente. Cuando el otro irrumpe en la realidad, pone en tela de juicio la llamada a responder o no a una plataforma acogedora de la humanidad precedida de cualquier proyecto o de cualquier ley de aceptación. La presencia o la mirada del inmigrante toca a la persona con una apelación, con una solicitud de ayuda, o incluso “con una desaprobación, con un juicio, aunque no quiera, aunque sea sin su conocimiento” (Currò, 2005, p. 53). Sin saberlo o sin quererlo, se lanza un llamamiento que provoca un requerimiento de humanidad en el anfitrión. Esta provocación rompe con la tranquilidad o el equilibrio y hace que ese instinto humano se encuentre en los ojos del otro. Solo en esta condición de estar perdido y desequilibrado con la presencia del otro, el anfitrión será acogido humanamente por el que llegó pidiendo la bienvenida. Se nota aquí que hay una inversión de posiciones inmediatas, porque quien es acogido también tiene algo que ofrecer, su humanidad acogedora y, de ser acogido, se vuelve acogedor. Sin esta inversión de valores o posiciones, el otro puede incluso permanecer, pero no encuentra hospitalidad.

El cuarto elemento de la acogida toca la dimensión de la fe. En la experiencia del encuentro con personas inmigrantes, casi siempre, se manifiesta de inmediato la sencillez de los seres

humanos que traen en sí mismos una conexión profunda con el Otro Absoluto. En ese sentido, para ellos,

Dios no es un problema, sino una solución a tus problemas y el significado último de tu vida y tu muerte. Sienten que Dios sigue sus pasos, lo celebran con expresiones cotidianas como “Dios mío”, “gracias a Dios”, “Dios te pague”, “Dios te acompañe”, “Quiere Dios” y “Dios te bendiga” (Boff, 2019).

Son personas que reconocen la presencia de Dios en su historia desértica, creen que, si no tuvieran a Dios, no habrían resistido tanto las luchas que les impone la migración. Pero, además de esta cuestión de fe, hay otro elemento, el de la memoria. Paul Ricoeur hace referencia a dos textos bíblicos que marcan la memoria como punto central en la recepción. El primero es el texto de Levítico: Como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que peregrinare entre vosotros; y ámalo como a ti mismo; porque peregrinos fuisteis en la tierra de Egipto (Lv, 19, 34). O segundo texto es el de Mateus: “fui huésped, y me recogisteis [...]. Fui huésped, y no me recogisteis;” (Mt 25, 35. 43). Según Ricoeur, estos textos evocan la memoria como justificación de la hospitalidad. El “por qué” y el “cómo” (porque eras, como tú) vinculan la hospitalidad con la centralidad de la construcción de la identidad. “El exilio fue la experiencia fundacional de Egipto” (Ricoeur, 2013, p. 36). Sin embargo, este filósofo dice que hacer memoria “no significa necesariamente, ni esencialmente, hacer memoria de hechos reales [...], es más una memoria simbólica a través de la cual interiorizamos la condición efectiva de extranjero” (Ricoeur, 2013, p. 36).

Desde el punto de vista cristiano, la fe ayuda al creyente a comunicarse con el ser humano del otro. Una comunión que incluso hace posible llorar ante los dramas de la gente. Sobre la indiferencia de hoy ante los dramas de las personas, a través de la crisis humanitaria y las barbaries que llevan a las personas a una etapa de riesgo migratorio, el Papa Francisco, en el documento *Christus vivit*, reflexiona sobre la importancia de sentir profundamente el sufrimiento del otro. “Nunca nos acostumbremos, porque quien no sabe llorar no es madre. Nosotros queremos llorar para que la

sociedad también sea más madre, para que en vez de matar aprenda a parir, para que sea promesa de vida” (ChV, 75).³ Es necesario reconocer la fe como un elemento importante en la integración social del inmigrante y el anfitrión. Las opciones prácticas de acogida asumidas en varias experiencias, con metodologías inspiradas en el Espíritu Santo de Dios, hacen creativas y, casi siempre, apuntan a acoger, formar e insertar a la persona en la sociedad, mostrando su responsabilidad. No es posible sofocar la realidad de la pobreza, la violencia y la muerte con distracciones, religiosas o no. La dimensión mística de la acogida muestra un importante camino de comunión y fraternidad universal. Utilizando la memoria y la historia, la sociedad será consciente de la profundidad del paradigma de la acogida absoluta. Y, con la situación actual, cuando sea capaz de sentir su dolor con los demás, de llorar, como llora una madre ante la cultura de la muerte y la violencia, en la que muchos se insertan, sin duda esta sociedad podrá recorrer los caminos, que reivindica la auténtica ética del buen vivir.

La visión ética del “buen-vivir”

Se entiende que reflexionar, de manera válida, sobre la acogida de los inmigrantes en su totalidad, coloca al ser humano directamente frente a una postura ética y madura en la actual situación de crisis humanitaria en la que vivimos. Hoy en día, es fundamental capacitar al ser humano para que viva su genuina humanidad, para que pueda enfrentar los innumerables desafíos que la crisis migratoria trajo consigo. Es una dura realidad que se ve cada vez más agravada por el miedo a lo desconocido, colocando así a la humanidad ante las incertidumbres más complejas y controvertidas posibles. Sin embargo, apuntando a la integración humana universal, desde la cual los sujetos son reconocidos y respetados por ser personas y no por la situación en la que se encuentran, se toca el elemento fundamental del “buen vivir”.

Paul Ricoeur utiliza a Aristóteles para abordar el significado de “buen vivir”, presentándolo en tres componentes. El primer

³ Versión en español retirada de *Christus Vivit* Del Santo Padre Francisco. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html>. Acceso en: 02.11.2020.

componente de la visión ética es lo que Aristóteles llama “vivir bien”, “buena vida”, “vida verdadera”. La “buena vida” es lo que debe nombrarse en primer lugar porque es el objeto mismo de la vida ética. Cualquiera que sea la imagen que cada uno tenga de una vida plena, esta coronación es el fin último de su acción, es una meta de la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas. La segunda etapa implica la solicitud, que no se suma desde fuera a la autoestima, sino que amplía su dimensión dialógica. Expandirse significa una ruptura en la vida y el discurso, pero una ruptura capaz de crear las condiciones para una continuidad de segundo grado, de tal manera que la autoestima y la solicitud no se puedan vivir y pensar una sin la otra. Finalmente, la institución como punto de aplicación de la justicia y la igualdad como contenido ético del sentido de justicia son los dos ejes centrales de la investigación en torno al tercer componente de la vida ética. Esta doble investigación resultará en una nueva determinación del yo, la de cada uno: a cada uno su derecho (Ricoeur, 1991, p. 202–236).

De Paul Ricoeur, se entiende por buen vivir, la “vida buena”, la “vida feliz”, la “vida completa”, es decir, una “vida verdadera”. Sin embargo, todos estos adjetivos no pueden confundirse con la vida perfecta, en el sentido de esencialidad, sino que deben interpretarse en la relación de la vida ética, previendo la ruptura que crea las condiciones para nuevos comienzos, basados en la justicia y la igualdad. Así, el buen vivir, según Paul Ricoeur, se desarrolla o solo es posible desde una perspectiva social y comunitaria. Y la vida se refiere exactamente a la realización del “hombre completo frente a prácticas fragmentarias” (Ricoeur, 1991, p. 209). Entonces, ¿cómo es posible relacionar el buen vivir con la realidad del despojo forzoso, que atraviesan tantos inmigrantes?

Refiriéndonos a la dialéctica del amo y el esclavo, se puede entender que es a través del “reconocimiento mutuo y recíproco, el único que puede alcanzar y satisfacer plena y definitivamente al hombre” (Kojève, 2002, p. 25). Fuera de este sesgo recíproco, el ser humano siempre será un eterno descontento y esclavo de sus caprichos, prejuicios, intolerancias y etnocentrismos. La reciprocidad es el itinerario que naturalmente compromete la vida de cada uno. Sin embargo, es un compromiso que no se convierte

en una carga, sino en un vínculo estrecho entre la realización personal del que acoge y la realización del otro, que es acogido. No se trata de hacer para sentirse bien, sino de “ser” para el otro, por vocación.

Se entiende, por tanto, que, teniendo en cuenta la presencia significativa de los semejantes, es el propio ser humano el principal responsable de su cualificación siendo maduro por sí mismo. En una perspectiva antropológica, es un reconocimiento proveniente específicamente del otro. Paradójicamente, el esclavo al que se refiere Kojève, al observar a su amo en el proceso de “negatividad-negadora”, le otorga reconocimiento al arriesgar su vida en la lucha por ese reconocimiento. En la perspectiva ética del rico buen vivir, con el fin de corregir cualquier posibilidad de perjuicio y / o juicio, hacia el buen vivir, el ser humano es capaz de auto interpretarse, de trabajar según una intención, buscando el sentido de las cosas, para detectar errores para eliminarlos, en un deseo de crecimiento, hacia una vida adulta crítico-reflexiva. Así, en reconocimiento al buen proyecto de vida, el ser humano se coloca en el mundo del aprecio de sí mismo y de lo diverso de sí mismo.

En resumen, esta visión ética del buen vivir en una perspectiva desafiante y a la vez rica, de acoger al inmigrante, al ser humano que ha alcanzado la sensibilidad del buen vivir, no sólo es receptiva a la riqueza que aporta el inmigrante, sino también le facilitará sentirse acogido, no menoscabado, porque es capaz de comprender la dignidad humana inherente. Ambos tienen una base humana y por lo tanto tienen el ideal del buen vivir siempre en un nivel equilibrado de relaciones entre los individuos. En este sentido, las objetivaciones de la vida y la reflexión sobre ella adquieren un nuevo corolario: “designa a la vez el enraizamiento biológico de la vida y la unidad del hombre completo, mientras se mira a sí mismo con aprecio” (Ricoeur, 1991, p. 2010). Desde el punto de vista de un reflejo fluido y refinado de la acción humana, más que actuar, el buen vivir es un trabajo incesante de auto interpretación de las acciones humanas, para adaptar mejor la vida a los ideales a los que aspira la humanidad. Es así como el ser humano va gobernando y dirigiendo sus prácticas, actuando bien, acogiendo al inmigrante con todas las riquezas que posee. Es decir, es un fin superior que

depende de la acción de cada uno, en vista de lo que se espera de una humanidad que cumpla su genuina vocación y asuma su verdadera identidad.

Identidad e Ipseidad

La importancia de abordar esta dimensión humana de la acogida está en el punto de la disonancia y la crítica de la humanidad que, en la actualidad, ha perdido de vista su identidad. A nivel ontológico, a través de la hermenéutica del yo, el filósofo francés Paul Ricoeur considera que la identidad sólo puede ser automáticamente personal cuando implica la responsabilidad de asumir los conflictos que surgen y, entonces, estalla la búsqueda de su superación. Tales conflictos, muchas veces, son generados por la identidad equívoca presente en la dialéctica de la mismidad y la ipseidad. Esta posición ricoeuriana busca disociar los dos significados de identidad, *idem* e *ipse*. En general, se puede decir que la permanencia en el tiempo corresponde al término *idem* y el cambio en el tiempo corresponde a *ipse*. Estos dos radicales vinculados a la palabra identidad apuntan a la mismidad y la ipseidad. Sin embargo, requiere entender que se trata de un “fenómeno de doble atribución sin doble referencia: dos series de predicados para una misma entidad. La mismidad y la ipseidad, nos sentimos tentados a decir, son dos problemas que se esconden” (Ricoeur, 2014, p. 50). En otras palabras, el problema de la referencia identificativa reclama la referencia a un “yo”, que puede ser cualquiera, para diferenciar la mismidad del sujeto lógico, eliminando una doble atribución psicofísica a la misma conciencia en cuya sintonía puede o no hacerse presente entre el “mismo” físico, pero que puede no ser “idéntico” al psíquico. Llegando a eso, desde el punto de vista del concepto primitivo de persona, es necesario entender que “la persona es la ‘misma cosa’ a la que se atribuyen dos tipos de predicados: los predicados físicos que la persona tiene en común con los cuerpos y los predicados psíquicos que los distinguen de los cuerpos” (Ricoeur, 1991, p. 49), constituyendo así la fuerza misma del sentido de identidad humana.

La distinción de la identidad genuina del ser humano está alineada con la elección de su camino de maduración continua.

En esta dirección, el ser humano se sabe una criatura abierta al crecimiento constante en la acogida de los diferentes. Esta apertura se refiere al otro que llega ofreciéndose, con su propia riqueza, su ser presente. De esta forma, su identidad genuina también revela un ser inacabado y en constante mejora. Además, la identidad como *idem*, como sugiere el propio radical de la palabra, pertenece a ese sujeto “único en su género”, cuyo grado más alto es ser idéntico a sí mismo e inmutable en el tiempo, es decir, inmaduro. En cambio, la identidad como *ipse* representa al sujeto que asume lo diverso de sí mismo, como constitutivo de sí mismo. Un yo que pasa por la experiencia de la alteridad, que tiene en cuenta la dialéctica misma del yo y del otro. Es un sujeto que es agente de sus acciones y paciente en el placer o el dolor de su prójimo. Finalmente, es una identidad madura de la que se puede decir que es una vida

[...], adecuado a los ‘rasgos objetivos u objetivos del sujeto hablante y actuante’, mientras que el otro caracteriza al ‘sujeto capaz de designarse a sí mismo como el autor de sus palabras y hechos, sujeto no sustancial e inmutable, pero, sin embargo, responsable de su decir y hacer’ (Cesar, 1998, p. 61).

Esta polaridad de identidad personal es interesante en Ricoeur, ya que muestra que el *idem* sólo se refiere a la connotación “mismo”. Los dos niveles que se oponen y a la vez se complementan se pueden identificar como un nivel impersonal, que deja de lado el aspecto ético, que es un elemento fundamental de la filosofía ricoeuriana en la constitución del yo, y el nivel del *ipse*, muy valorado por Paul Ricoeur, porque se asocia con “personalmente”, es decir, alcanza el nivel personal, fundamental en las interrelaciones concretas del buen vivir. En ellos, el sujeto es fiel a su promesa a pesar de los cambios. Por tanto, se considera que alcanzar este nivel es fundamental para la acogida sin reservas de lo diferente, del inmigrante. Y es en esta fidelidad transformadora que, simbólicamente, el sujeto muere a las ilusiones y a la conciencia ingenua, para llegar a la conciencia crítica de lo que significa su más pura identidad como humano. El despliegue de la ipseidad en sus grados más altos: autoestima y respeto por uno mismo, ha mostrado la importancia de la dimensión ética del yo,

en el plan ético de buen vivir de Ricoeur. Esto se manifiesta más perfectamente, en su estructura triádica: autoestima, preocupación por los demás y justicia en relación con cada uno.

Este proceso que se desarrolla en sus deliberaciones y en la valoración de sus acciones, se realiza en un campo estrictamente ético, donde el ser humano, en el ejercicio de la alteridad, alcanza la virtud del sujeto sabio, acogedor y prudente. Finalmente, el seguimiento de estos procesos caracteriza al ser humano que aprende a crear y desarrollar conductas prácticas adecuadas a cada situación única, sin, sin embargo, dejar de ser cuidadoso con los demás e integral con quienes aún no lo conocen. Así, el sujeto, en el desarrollo de sus potencialidades, crece como persona y ejerce la sabiduría práctica en su acto en medio de los desafíos conflictivos de la vida, desarrollando, en forma de espiral, la perspectiva ética que está llamado a realizar. De esta forma, “el yo se percibe a sí mismo como otro entre otros” (Ricoeur, 1991, p. 225).

A la luz de este supuesto, la cuestión de la identidad es fundamental en la acogida del inmigrante, porque se refiere a la consistencia y coherencia tanto del acogido como del acogedor. Según Paul Ricoeur, esto solo es posible en “cómo permanecer igual a través de todos los cambios en situaciones, experiencias, acciones y sufrimiento [...]. Siempre tratamos de ser como nosotros mismos, de adherirnos perfectamente a nosotros mismos” (Ricoeur, 2013, p. 44). En definitiva, es precisamente este mantenerse igual y, al mismo tiempo, este transformarse con las situaciones dadas, que marcan la identidad del individuo, ante las situaciones mutuas inherentes a la realidad de la inmigración. La expresión fidelidad transformadora resume el significado de este proceso.

Consideraciones finales

Del recorrido realizado hasta ahora se comprende, por tanto, la necesidad de superar una idea moralista de muchas actitudes extrañas en situaciones migratorias. En otras palabras, los seres humanos deben comportarse como verdaderos discípulos del Maestro, acogiendo a los diferentes, sin lastimarlos. En este sentido, es fundamental que las personas desarrollen actitudes de seres

acogedores, sin reservas. Es imperativo acoger a los inmigrantes en diferentes comunidades, de forma sana e integradora. Para ello, el aprendizaje necesario señalado en esta reflexión se limita al importante retorno a la categoría fundamental del ser humano: su identidad genuina. Y esto consiste en ser plenamente humano, sin prejuicios y/o reservas sobre el Otro. Se sabe que, a pesar de los cambios sufridos a lo largo de la historia personal, cada uno sigue siendo lo que realmente es, y es precisamente en la humanidad donde encuentra el justo equilibrio de relaciones con los demás. Por tanto, más que estar obligado a realizar determinadas acciones por ser personas religiosas, la invitación consiste en volver a lo esencial que cada ser lleva en ellas. En otras palabras, en la vocación de acoger y redescubrir al humano, en su desnudez de existencia, emergerán actitudes de empatía y aceptación mutua.

Se sabe que en las experiencias de acogida se revela el Misterio de la presencia divina. Esta presencia apunta a una actitud de desvelamiento, propia de quien sabe discernir las virtudes y limitaciones inherentes a la finitud humana. Se entiende que la reflexión sobre la importancia y la necesidad de acoger a los extranjeros apunta a una nueva percepción de la existencia humana, a fin de ver cada realidad traída y/o compartida por la otra, con una mirada transponible y purificada por la fe, gracias a la revelación evidenciada en Jesús de Nazaret.

En la coyuntura actual de la aldea global, frente a los innumerables problemas inherentes a la existencia colectiva, la humanidad se enfrenta al desafío de encontrar las formas más integradoras posibles. La persona humana, especialmente cuando se encuentra en la condición de extranjero, retomará su sentido de humanidad allí donde se encuentre, ya que es en el inmigrante donde la memoria simbólica del ser humano despierta y reemplaza a cada uno de los involucrados, en la condición original, deseos de llegar a la tierra sin males, la Patria Definitiva que es común a todos los seres finitos.

Frente al problema específico de la actual crisis migratoria, se afirma que, para el ser humano de fe crítica, –uno que capturó la genuina revelación de Dios–, ninguna razón justifica ser domesticado por el miedo a lo desconocido. Se sabe que “el

imperativo categórico de la moral entra en confrontación directa con el miedo a lo ‘desconocido’, personificado por las masas de extraños reunidos a nuestras puertas” (Bauman, 2016, p. 95). Sin embargo, ante la realidad de lo desconocido, hablando desde el pensamiento ricoeuriano, es necesario entender que el encuentro sano y acogedor entre los pueblos es la vía directa para descubrir soluciones cada vez más adecuadas a los problemas de un mundo globalizado. Y, más que eso, en el encuentro se depara con el camino de la donación mutua que es inherente a la propia condición antropológica. En el encuentro y acogida del Otro se desafía a todos a superar las divisiones de los grupos de personas entre buenos y malos, entre extranjeros y ciudadanos, entre acogidos y acogedores, y se llega a la conclusión de que las realidades antagónicas habitar el interior de cada ser (Ricoeur, 2013, p. 46).

Se entiende que, a partir de entonces, que, en la forma de entender la riqueza de la vida, quien capte el proceso de la revelación de Dios en la historia, nunca se dejará desesperar, frente al Otro, porque sabe que, también en los desafíos que presenta lo desconocido, se sumerge el laborioso proceso de descubrir el verdadero rostro de Dios. Es, de hecho, una percepción más allá de lo que se ve de primera mano, ya que se reconoce que se enfrenta a la riqueza del Misterio. En este sentido, estas reflexiones posibilitan una nueva visión de la realidad, de modo que es posible ver la presencia de lo Trascendente en el inmigrante. Esta visión evoluciona hacia la percepción de que el deber de hospitalidad corresponde a un derecho de acogida y, siguiendo la idea de Kant, Ricoeur considera que: “No se trata de una cuestión de filantropía, sino de derecho. En este caso, la hospitalidad significa el derecho que tiene el extranjero, con su llegada a territorio extranjero, a no ser tratado como un enemigo” (Ricoeur, 2013, p. 45). El proceso de revelación de Dios en el inmigrante penetra en la realidad de la vida. Dios está tan estrechamente ligado a la historia humana que se configura como una búsqueda laboriosa e incansable de su manifestación en las riquezas que lleva el Otro frente a frente.

A lo largo de este texto se pudo entender que en la comunidad hay quienes aún no comprenden el papel de la conversación de la dignidad del otro como proceso de descenso y salida. Y esto

se configura como un ascetismo que acerca al ser humano al Trascendente habitado por el otro. Ante esto, se desafía a la persona a comprender que el diálogo respetuoso y el encuentro fraterno entre las diferentes reflexiones religiosas, deben permitirle vivir su intimidad con el Misterio. Así, el ser humano debe mantener una mirada abierta sobre el Misterio divino que no se cierra ni en Oriente ni en Occidente, aportando riqueza a la vida y la historia, mejorando las imperfecciones presentes en el acto de acoger.

Partiendo de una dialéctica crítico-reflexiva, presente en la vida cotidiana, en la que un solo aspecto no es suficiente, es posible comprender paulatinamente que es necesario tener en cuenta al Otro acogiéndolo y valorándolo, es decir, el inmigrante y sus circunstancias. La vulnerabilidad no disminuye en modo alguno su genuina riqueza humana inherente a ella debido a su propia condición de estar allí. En consecuencia, cuando se hace presente una conciencia de la necesidad de educación del colectivo, el espacio se abre naturalmente a la reflexión sobre el aspecto ético de la autoestima en su desenvolvimiento como solicitud hacia los demás en la búsqueda del buen vivir. Por tanto, en la necesidad de acoger al inmigrante, se materializa una faceta de la realización del buen vivir. Si el buen vivir no es un estilo de vida cerrado en sí mismo, sino centrado en la alteridad, entonces, en la perspectiva de la antropología filosófico-teológica de Paul Ricoeur, se necesita un nuevo paso más allá de la pura autoestima. Y este camino está dirigido a vivir con y para otros en instituciones justas. Por tanto, la buena vida en la perspectiva de la ética ricoeuriana es una vida marcada por el deseo constante de vivir juntos, de crecer siempre y en forma de espiral, en la que el ser humano nunca pierde de vista la conciencia de su tarea de acoger al inmigrante, porque que él mismo se conoce como un migrante hacia la Tierra sin Mal, hacia la Trascendencia, de donde tiene su génesis.

Referencias bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Extraños llamando a la puerta*. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad, 2016.

- BOFF, Leonardo. *O povo brasileiro: um povo místico e religioso*. 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/529296-o-povo-brasileiro-um-povo-mistico-e-religioso>>. Acesso em 16.06.2020.
- CÉSAR, Constança Marcondes (Org). *Paul Ricoeur – ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constitution Pastoral Gaudium et Spes*, 1966.
- CURRÒ, Salvatore. *Il dono e l'altro. Dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*. Roma: LAS, 2005.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. 1948. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>>. Acesso em: 28.06.2020.
- DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Sull'ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*. Milano: Dalai Editori, 2000.
- DUQUOC, Christian. Homem/imagem e semelhança de Deus. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Acolhida. Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FRANCISCO. Exortación apostólica postsinodal *Christus vivit*, 2019.
- GARNICA, Encarnación. Hospitalidade. In: *Dicionário teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 524-540.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- MAGRASSI, Mariano A. Accoglienza. In: BORRIELLO, Luigi et al., *Novo dizionario di Mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. Straniero, io stesso. Il dovere dell'ospitalità. *Vita e Pensiero*, n. 5, p. 36-48, 2013.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência Cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- VASCONCELOS, Aparecida. *Cristo e o universo: a visão mística de Teilhard de Chardin*. São Paulo: Paulinas, 2018.

YUNES, Eliana. A vida pelo avesso, Nhô Matraga. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento: Fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 241-248.

7



HOSPITALIDAD Camino pastoral para migrantes y refugiados

Marileda Baggio

Para que gesto mais expressivo que caminhar? É um ideal de vida; progredir na compreensão, caminhar na fé, na esperança, no amor! Não, não pares! É graça divina começar bem. É graça maior persistir na caminhada certa, manter o ritmo.
Mas graça das graças é não desistir!

Helder Câmara

Introducción

El argumento de este artículo, la hospitalidad, como camino de la Pastoral de los Migrantes y Refugiados es ciertamente inagotable, innovador y atractivo. De este argumento se ocupa la investigación en diversos segmentos de las ciencias económicas, más precisamente en el segmento del turismo, las ciencias sociológicas y religiosas y también la teología, en las áreas de pastoral y espiritualidad. Las posibilidades de hablar de hospitalidad a migrantes y refugiados no se limitan a un solo artículo de pocas páginas. No solo no se agotan, se renuevan, agregando nuevas reflexiones, aportes y narrativas prácticas, porque la hospitalidad no es teoría, ni se puede definir en pocas palabras, como en los diccionarios.

Si bien tiene los mismos principios, la hospitalidad relacionada con los negocios difiere en gran medida de la hospitalidad a los migrantes y refugiados. Por un lado, tiene objetivos económicos o la atracción de clientes, dando, recibiendo y devolviendo; la otra cara de la hospitalidad es la vida y la complicidad con hermanos y hermanas y aquí, en concreto, con migrantes y refugiados, en comunidades cristianas y no en hoteles, hostales, posadas, agroindustrias, etc.

La reflexión llevará al lector y lectora a ver que el hospitalario por excelencia es Dios, como creador del universo y misericordioso con el ser humano. La otra cara de la hospitalidad es la gratuidad, la sencillez, dar y recibir sin esperar nada a cambio, sin retribución. Es la interiorización de los valores divinos que se hacen humanos en la práctica pastoral con los migrantes y refugiados en las comunidades cristianas.

Y este tema lleva a Jesús de Nazaret como el gran invitado, anfitrión y hospitalario. En su vida terrena vio, escuchó y bajó a los más pobres y necesitados para acogerlos, incluso sin hogar ni bienes materiales. En la secuencia, instituciones e innumerables iglesias cristianas, discípulos misioneros de Jesús de Nazaret, hospitalarios desde su origen, siguen la misión de Jesús, convirtiéndose en casa de acogida y ayuda a los migrantes y refugiados que los buscan, en fidelidad a las llamadas del Evangelio.

Una cara de la hospitalidad

En un diccionario, la palabra hospitalidad es el acto de hospedar; acogida a los invitados; alojamiento. Personas que ofrecen alojamiento, por compasión o generosidad. Que trate a las personas que reciben de forma óptima, en definitiva, un lugar hospitalario.

En la realidad contemporánea, marcadamente capitalista, la hostelería está ligada, fundamentalmente, al negocio hotelero, básicamente en tres partes: el mercado financiero, los medios de comunicación y el turismo. Y es precisamente esta última la que está ligada a la hostelería. Los hoteles, posadas, casas de eventos, agencias de viajes de turismo, tienen como interlocutores a las

personas y, por tanto, el lenguaje utilizado apela a las características bíblico-cristiano-teológicas basadas en los valores de la acogida generosa, humanizada, humanista, la hospitalidad, la escucha atenta, diálogo, sensibilidad, cuidado, trato cordial, trato familiar, ambientes acogedores, responsabilidad, alimentación saludable y está conectado con el trinomio dar, recibir, retribuir, ya que existe una relación de intercambio y contacto humano en los ámbitos social, privado, económico y psicológico (Rezende, 2008).

Los lugares de hospedaje son actores turísticos receptivos, pero no son anfitriones ya que se trata de una hospitalidad impersonal, a pesar de todos los atractivos protocolos que estos lugares ofrecen. Al final es una hospitalidad, comercial, artificial, mecánica que puede convertirse en un “no lugar” y hacer que el huésped se sienta como si no estuviera en ninguna parte. Aunque se dan todas las formas de buena acogida, la hospitalidad es un ritual social de retribución. Dar, recibir, contribuir, revela buenas relaciones humanas, dentro de principios básicos para que haya una buena acogida, sin embargo, la genuina hospitalidad implica, no solo la apertura de espacios físicos, sino, sobre todo, la apertura de espacios emocionales, afectivos e incluso intelectuales.¹

En las próximas páginas se presentará otra visión de la hostelería, ya que no está directamente vinculada al turismo, el mercado financiero y los medios de comunicación. Se trata de hospitalidad para migrantes y refugiados. Son válidos los mismos gestos de acogida, bienvenida, diálogo, contactos, asistencia, tú a ti, cara a cara, pero en otra dimensión e intencionalidad, cuyo resultado es la familiaridad y la fraternidad entre los pueblos.

La otra cara de la hospitalidad

Como es sabido, las frecuentes guerras, gobiernos dictatoriales que promueven la persecución política y religiosa, son realidades que expulsan a las personas, además de la pobreza generalizada e institucionalizada, la miseria, el hambre, la falta de empleo y

¹ Cf. Concepto disponible en: <<https://docero.com.br/doc/nx8s05e>>. Acceso en: 02.08.2020.

de oportunidades; violencia, guerras, conflictos que pueden ser étnicos, religiosos o político-ideológicos sumados a desastres naturales, muchas veces amplificados por cambios ambientales progresivos, son algunos de los factores responsables de la masiva estampida de innumerables flujos migratorios, esparcidos de sur a norte del planeta. Una migración así es siempre dramática y, a veces, irrecuperable (Porfirio, 2020). Arrancados de sus patrias y culturas, se quedan para emprender un camino incierto, volviéndose susceptibles a la explotación, el dolor y todo tipo de sufrimientos y condiciones de vida precarias que se encuentran continuamente desorganizadas (Bond, p. 2017).

En tiempos de crisis, la tendencia es criminalizar y demonizar al otro, al extraño, al diferente, especialmente después del 11 de septiembre en Nueva York. Luego de este dramático suceso, se acentuaron las deportaciones y las estrictas restricciones al ingreso de migrantes al país norteamericano. Además, se exacerbó el crecimiento del odio, los prejuicios, la xenofobia, la discriminación, el racismo y las más variadas formas de hostilidad hacia los migrantes. Además, los movimientos neofascistas y neonazis se han reavivado y se han realizado grandes inversiones para construir muros en las fronteras de los países ricos. Y más, todo tipo de acusaciones de disturbios sociales, terrorismo, violencia, robo, narcotráfico, prostitución, etc. pesan sobre los migrantes y refugiados. Gobiernos y exponentes de la política, los medios de comunicación y las entidades de la sociedad civil piensan que migrar se ha convertido en un delito.

Es cierto que las migraciones tienen varias caras. Ante esto, se necesitan cambios en los sectores políticos de los Estados, en la forma de ver y vivir en sociedad, entrelazar culturas, etc. Sin embargo, los cambios más urgentes se están produciendo en el ámbito de los derechos de las personas migrantes. Con la creciente interdependencia de la globalización, especialmente económica, se abrió el comercio entre países y continentes al mismo tiempo que estos se cerraron a las personas. Para ellas, sin embargo, es urgente ejercer el derecho indiscutible e inviolable de la ciudadanía universal, la libertad de moverse en busca de una vida digna. Más que eso, todo el mundo es miembro de la familia humana y aún

más evidente, participante de la sociedad humana, con derecho a buscar espacios vitales y contribuir al bien del universo con su presencia y trabajo (Valentini, 2005, p. 21–22).

El migrante, soñando con ser un ciudadano universal, busca refugio en tierras extrañas y a menudo hostiles (Azrak, 2019). Su presencia cuestiona el derecho internacional, la apertura de fronteras, la caída de muros o, al menos, que ya no se construyan. ¿Por qué aumentan las barreras a los trabajadores si hay libertad absoluta para el capital y el mercado? ¿Son estas más importantes que las personas humanas? ¡Aquí están las preguntas sin respuesta de los migrantes y partidarios de los derechos universales de las personas! Lo cierto es que, para la globalización económica, los acuerdos diplomáticos son flexibles, ágiles y todas las puertas están abiertas. Para los acuerdos diplomáticos sobre migración, sin embargo, siempre existen fuertes barreras geográficas y legales y excusas infundadas.

Si, para el mundo capital, los migrantes son invisibles, para las personas de buena voluntad, en las comunidades cristianas, la conducta trasciende los límites geográficos, políticos, diplomáticos, económicos, donde no hay impedimentos para vivir la hospitalidad. Las personas no son propiedad del Estado, sino hijos e hijas del mismo Dios que no hace ninguna diferencia a las personas (De Béthune, 2013, p. 8). Es una práctica que es posible para todo ser humano, ya sea en el ámbito económico o subjetivo, de cualquier época, cultura, religión, idioma en cualquier parte del mundo, porque Dios Creador entregó la tierra como regalo a todos los humanos, donde todos estamos invitados porque la tierra es de Dios, pero Él dio la humanidad y la hospeda gratis, enfatiza el teólogo italiano Di Sante, en su ensayo literario sobre la hospitalidad (Di Sante, 2002, p. 85-88).

Es la receptividad de las personas que comparten y practican la solidaridad, donde la hospitalidad no es solo teoría, sino la experiencia de la vida cotidiana. En la Biblia cristiana, el original por el cual se construye el ser humano no es el *ego cogito*, sino el *ego cogitor*, no el yo pienso, sino el yo pensado. Es el yo que se aloja en el espacio que me fue donado; el espacio original de la persona humana, espacio bueno y agradable donde fluye la leche

y la miel (Cf. Éx 3, 8). Según el autor, el texto bíblico muestra dos alteridades: la divina y la humana (Di Sante, 2002, p. 67).

Pero el Señor siguió diciendo: Ciertamente he visto la opresión que sufre mi pueblo en Egipto. Los he escuchado quejarse de sus capataces, y conozco bien sus penurias. Así que he descendido para librarlos del poder de los egipcios y sacarlos de ese país, para llevarlos a una tierra buena y espaciosa, tierra donde abundan la leche y la miel (Éx 3, 7-8).²

El extranjero es acogido, el humano es acogido en la tierra prometida, la abundancia, el encuentro libre con el anfitrión que ve, oye y desciende para liberar al pueblo elegido, los israelitas. La alteridad divina se inclina, bajo la alteridad humana. Es la mirada compasiva del compromiso y, de la mano del líder Moisés, confía la nueva vida de este pueblo en camino (Di Sante, 2002, p. 67). En una tierra abundante donde ya no se sentirá extranjero, como será libre de la esclavitud de los egipcios, donde ya no les faltará el pan sagrado, donde el Señor será bendecido para siempre porque les ha dado una tierra fértil y abundante (Cf. Dt 8, 7-10).

Y Lévinas, dice Di Sante, enfatiza los atributos positivos de Dios como siempre imperativos: Dios es celoso, da órdenes explícitas “te enviaré”, y viniendo de Dios es un imperativo absoluto e incondicional, porque envía a la acción que es fidelidad al amor, a la defensa de la vida. Es el mandato de las personas de buena voluntad hacer lo mismo, porque Dios es misericordioso y perdonador, paciente, rico en bondad y fiel (Cf. Éx 34, 6). Los atributos positivos de Dios consisten en el gesto que viene de ti y no vuelve a ti y por eso es gratuito. El Dios bíblico entra en el ser humano como imperativo para elevarlo a la grandeza de la misericordia porque se descentraliza hacia el otro (Di Sante, 2002, p. 96-102).

Dios la compasión, el amor y la misericordia es la médula espinal del Antiguo y Nuevo Testamento. El objetivo es defender a las personas empobrecidas, incluidas las más

² Ndt: Las traducciones bíblicas fueron tomadas de la Santa Biblia, Nueva Versión Internacional. Disponible en: <<https://www.bibliavida.com/nvi/>>. Acceso en: 18.11.2020.

vulnerables: la viuda, el huérfano y los migrantes. “No maltrates ni oprimas a los extranjeros, pues también tú y tu pueblo fueron extranjeros en Egipto. No explotes a las viudas ni a los huérfanos, porque, si tú y tu pueblo lo hacen, y ellos me piden ayuda, yo te aseguro que atenderé a su clamor” (Éx 22, 21-23).

El amor de Dios es maternal y paterno. Encaja bien en la metáfora de la madre que acoge al indefenso en su interior, lo alimenta y lo acoge por excelencia, ya que ella es parte de él. Entonces Dios enseña cómo cuidar a los débiles. Nadie es discriminado por Él, sino alojado, bienvenido, en la Casa Común (LS 240), en la tierra de la abundancia. La tierra es mía y ustedes están conmigo como inquilinos y extranjeros (Lv 25, 23). La nota clave de esta sección es el llamado a establecer un mundo hospitalario, donde el huésped está llamado a ser anfitrión. Dios da un mundo hospitalario, donde su pueblo, los invitados, están llamados a ser verdaderos anfitriones. Dios alberga a todos los seres vivos de la tierra que son suyos. Por eso el lenguaje bíblico es el de un humano hospitalario, donde el testimonio de Dios no es para uno mismo, sino para el otro y donde el otro, acogido por mí, me acoge a mí. Es el paso de la liberación de las corrientes del egoísmo y el individualismo a la dimensión de bondad y gratuidad.

De esta manera, la acogida se eleva a la altura de lo divino. El invitado es sagrado. Es la gratuidad que extiende la forma de vivir del otro, extendiendo la carpa siguiendo el ejemplo de Abraham y Sara (Cf. Gn 18, 1-15) (Di Sante, 2002, p. 101-105). Abraham se convierte en el paradigma de lo hospitalario: enseña quién es Dios y da ejemplo de una hospitalidad a imitar: acogida generosa, escucha atenta, diálogo franco, sensibilidad, servicio, cuidado.

La cara del huésped, anfitrión y hospitalario: Jesús de Nazaret

Se vio que el anfitrión por excelencia es Dios. Los líderes de los pueblos bíblicos se dieron la bienvenida unos a otros dándole la bienvenida a Dios mismo. Jesús de Nazaret, hijo de Dios, es un huésped, anfitrión y hospitalario, por excelencia. Alberga, ante todo, la Palabra de Dios proclamada en las sinagogas, en su comunidad

y cultura, donde Él ve, escucha y discierne. A los doce años está en el templo entre los doctores de la ley escuchando las enseñanzas de la Palabra. El evangelista Lucas lo pone en pie de igualdad con los doctos, hasta el punto que todos quedan fascinados por sus palabras y actitudes (Lc 2, 47). El mismo Lucas (Cf. Lc 4, 14ss), retrata un verdadero programa de la vida de Jesús, cuando en la sinagoga, toma el pergamino en sus manos y lo abre y lee “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres” (Lc 4, 18). Él es el anfitrión natural de la voluntad de Dios, que es amor, compasión, misericordia (Cf. Jo 1, 1). Con palabras, gestos y actitudes tiene autoridad para hablar del Padre Misericordioso (Cf. Lc 15, 11ss); del extranjero hostil, acogido por el samaritano, ejemplo y testimonio de compasión que acoge a la víctima en su propio interior con su actitud de bondad y acogida (Cf. Lc 10, 33).

Jesús vivió sin medida el fundamento del amor universal (Cf. Mc 10, 43-45), la acogida al extranjero (Cf. Mt 28, 35), a los caídos en tierra (Cf. Lc 10, 25-37), a la mujer (Cf. Jn 4, 2-26), sin prejuizar (Cf. Mt 7, 12; Mt 7, 1) y sin prejuicios (Cf. Mt 9, 20-22) y así sucesivamente. Manicardi dice que, para reconstruir y enumerar todos los gestos de hospitalidad que Jesús manifestó a los extranjeros, durante su ministerio sería necesario un largo estudio, ya que hubo muchas interpretaciones al respecto en la cultura judía (Manicardi, 2016, p. 198–189). Sin embargo, lo visible e indiscutible en la relación de Jesús de Nazaret con los extranjeros o migrantes es la cercanía y la compasión.

Sentir compasión es algo muy profundo, visceral, que remite en su raíz a la identificación de la madre con el hijo, a dos vidas que se vuelven una. El sentimiento profundo que movió al samaritano [...] es un sentimiento religioso [...] acércate a los necesitados, en solidaridad con su sufrimiento, déjate ser compasivo (Andrade, 2011, p. 169-171).

Y ese algo profundo dentro de lo personal, es el lugar teológico. Es el primer paso para vivir la hospitalidad. Es el lugar de la trascendencia (Di Sante, 2002, p. 110-111). Jesús deja claro

que amar a Dios y amar al prójimo es acercarse a todos los viajeros maltratados y abandonados por los caminos del mundo, para cuidar sus heridas y llevarlos a un lugar de acogida, para que sus necesidades sean satisfechas (Cf. Lc 10, 33).

La hospitalidad brindada es más generosa, la hospitalidad recibida es más humillante, pero también mucho más decisiva. Al final, la hospitalidad brindada es ante todo un deber moral, pero la hospitalidad recibida es generalmente una gracia espiritual (Di Sante, 2002, p. 141).

El huésped se convierte en aquel que despierta en su vocación acogedora de persona hospitalaria y lo acerca a Dios. Así se eleva al Bien como benevolencia, gracia con la que uno debe amar al otro, al otra, con el mismo amor que Dios ama. El compartir y la comunión unos con otros, con los demás y con Dios, enriquecen al pueblo o las comunidades cristianas que acogen y se vuelven hospitalarios. El yo auténtico es el yo hospitalario, así como la comunidad auténticamente cristiana es incondicionalmente hospitalaria.

Hospitalidad: el rostro de las iglesias cristianas

De la raíz indoeuropea (*host*) derivan dos palabras: hospitalidad y hostilidad. El anfitrión también puede ser hostil. En el pasado, siempre se acogía bien, incluso al hostil por temor a ser perseguido por pueblos o tribus enemigas, por venganza, etc. Con el tiempo esto se ha convertido en un gran valor siendo desarrollado y practicado por las religiones, ya que la acogida es un valor magnánimo. En latín, la acogida de un invitado (*hospes*) es de gran comprensión y significa amar a tu propio enemigo (*hostil*). En terminología griega, *philadelphía* se refiere al amor por los amigos y tiende a la unanimidad, y *philoxenia* al amor por el extranjero, y tiende más a la diversidad, es decir, bastante en contra de la xenofobia. Así, la *philoxenia* es, en lengua griega, precisamente hospitalidad (De Béthune, 2013, p. 135-137).

La hospitalidad es la práctica de acoger y se caracteriza por una relación de reciprocidad entre el huésped y el anfitrión, por la actitud de ponerse en el lugar del otro en una relación interpersonal, sin distinciones, sin intereses, mucho más allá del individualismo del mito del *ego*, vestigios de la Ilustración, cuyo hombre se bastaba a sí mismo. Alteridad, caridad, reconocimiento, identidad, pertenencia, vínculo, solidaridad, sociabilidad, son sinónimos de hospitalidad y están estrechamente vinculados al lenguaje utilizado en las realidades de la migración, el refugio, la pobreza, la desigualdad, la miseria, etc. Está lejos de ser una bella teoría. Es una relación cara a cara, tú y yo, de persona a persona y entre personas de las comunidades. Antropológicamente, la hospitalidad le sucede a las personas, habiendo visto cuántas familias de amigos y parientes se reciben y se ayudan entre sí. ¡Es una relación de complicidad!

Si la hospitalidad es también complicidad, el huésped tiene la posibilidad de enriquecer la vida del anfitrión y viceversa, creciendo en la interculturalidad, en el intercambio de experiencias, en la donación y gasto de sí mismo y materialidad. Es tomar conciencia de la grandeza de uno mismo ante el otro. Es una actitud profunda, humana, ética y trascendente, según Levinás (*apud* De Béthune, 2013, p. 381). La ética de la hospitalidad se expresa en la relación con la alteridad radical, con ese otro individuo/cuerpo que es manifiestamente un ser con una historia diferente a la mía (Santos, 2018, p. 384).

La hospitalidad, por antonomasia, es acoger a Dios que es un invitado extraño. Y, en su raíz, la hospitalidad es el encuentro con el otro, siempre extraño (Di Sante, 2020, p. 94). La práctica de la hospitalidad es, como Jesús de Nazaret, el rostro o expresión visible de las iglesias cristianas y ocurre, efectivamente, cuando la comunidad cristiana es capaz de acoger a los migrantes en su entorno, integrarlos, promoverlos como agentes activos y contribuyentes a la vida de la comunidad eclesial. Hasta que la comunidad cristiana no llegue a esta práctica concreta, siempre habrá separación entre iguales, lo que sería una verdadera hipocresía ya que se confiesa la fe en el mismo Dios. La hospitalidad débil constituye una comunidad cristiana cerrada a la novedad del Evangelio, estática, y

la empobrecería mucho, porque los migrantes siempre aportan una efectiva contribución eclesial, litúrgica, festiva y cultural con sus experiencias de fe y vida en las comunidades cristianas. La visión de la pastoral de los migrantes lo ve como una relación constructiva de paz y encuentro de la familia humana.

Las actitudes hospitalarias de los individuos o de una comunidad cristiana, atestiguan una conciencia acogedora del rostro del otro, de la otra, de la persona humana, hasta el punto de hacerse responsable de lo que cautiva, recordando una frase del libro del Principito. Hospitalario es aquel que no se encierra en su propio mundo, sino aquel o aquella que abre las puertas y pone su capacidad de articulación, liderazgo e incluso influencia en la sociedad y en las Iglesias/comunidades para promover medios en los que los migrantes puedan liberarse del anonimato, el miedo, la deportación, a un lugar que puede tener nombre, hogar, familia, esperanza y comunidad de fe.

Según Alfredo Gonçalves, portugués, que de niño emigró con su familia y que siempre siguió de cerca la Pastoral dos Migrantes:

[...] la mayor preocupación de la Pastoral dos Migrantes hoy se resume en el siguiente desafío: cómo pasar de la asistencia inmediata (social, jurídica, espiritual) a una inserción real en el lugar de destino". Quizás sean, sin embargo, de una economía globalizada que "excluye, descarta y mata", para ceñirse a las palabras del Papa Francisco. En cuanto a la actual inmigración de refugiados, el fenómeno se debe, entre otros factores, a la estridente asimetría entre los países y regiones centrales y los países y regiones periféricos [...] (Gonçalves, 2018a).

Desafortunadamente, esto sucede con frecuencia. A menudo, la hospitalidad hacia los migrantes y refugiados está condicionada por el país de llegada, dependiendo de las relaciones diplomáticas entre países. Lo peor es el descuido de muchos gobiernos hacia su población donde no existe una política de desarrollo, lo que obliga a las personas a migrar en busca de trabajo y crecimiento fuera de su tierra natal. El gobierno de Filipinas es un ejemplo de

esto. Son verdaderos exportadores de mano de obra a los países ricos. Y, dado que las remesas enviadas por inmigrantes suman la mayor fuente de ingresos del país, haciendo que el PIB alcance un promedio del 10% anual, el gobierno se acomoda y no hay preocupaciones por mejorar el Índice de Desarrollo Humano (IDH), informa la prensa (Mello, 2020). Este tipo de desgobierno es hostil a los propios conacionales por incentivar la emigración, es decir, expulsa del país, sobre todo a los pobres y los jóvenes. Expone conscientemente a las personas a peligros y amenazas al favorecer la emigración desorganizada. La reflexión de Gonçalves es relevante y realista. De hecho, existe un abismo entre países pobres y ricos, desarrollados y subdesarrollados. El dicho popular es “la cuerda siempre se rompe en la parte más frágil”.

Se sabe que los migrantes que llegan a las tierras de destino son sometidos a pruebas tales como: mostrar voluntad de trabajo, demostrar habilidades técnicas y profesionales; educar a los niños de acuerdo con la ley local; demostrar que respetan y dominan los valores imperantes en la sociedad de acogida, entre innumerables demandas posibles. Aun así, quizás, nunca podrán ser plenamente reconocidos como alguien que de hecho está inculturado e insertado desde el lugar de destino, o como es común que suceda, “siempre será un intruso” (Santos, 2018, p. 381). Las amenazas, sufrimientos de todo tipo, discriminación a los que están expuestos los migrantes no tienen explicaciones ni justificaciones. Están invariablemente en contra de la vida, la paz y la armonía entre los pueblos.

Son muchas las voces que piden hospitalidad y aceptación en las comunidades cristianas. La fuerte súplica que resuena en los cuatro rincones del planeta es la del Papa Francisco que se dirige, no solo a los católicos y cristianos de todo el mundo, sino a los gobiernos, a todas las personas de buena voluntad de todos los rincones del universo, a través de sus encíclicas, documentos, debates diarios y dominicales, visitas a varios países. El Papa Francisco no solo es el líder de la Iglesia Católica, sino un ciudadano del mundo e indudablemente refleja el rostro de la hospitalidad. Insiste en que no quiere una Iglesia católica fría, estática, legalista, moralista, cerrada en sus dogmas, preocupada por los bienes

materiales y la apariencia, sino una Iglesia saliente, insistiendo en que sea misionera.

Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que el Señor le pide, pero todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio" (EG, 20).

El Papa habló repetidamente de la globalización de la indiferencia de la frialdad y la insensibilidad con la que la gente ve y siente la muerte de miles de migrantes en el mar Mediterráneo y que ante un sufrimiento tan grande la gente ya no llora (IHU, 2019), porque tienen un corazón endurecido y anestesiado. La discriminación contra quienes no "pertenecen a nuestro grupo" es notoria, pero advierte que "¡no se pueden separar"! Destacó la importancia de acoger y brindar hospitalidad a los migrantes y las personas descartadas. "No se trata solo de migrantes", sino de todos los habitantes de las periferias existenciales que son víctimas de la cultura de la disposición". Francisco también insistió: "El Señor nos pide que restauremos su humanidad, junto con la nuestra" (Francisco, 27.05.2019). Las respuestas a los llamados del Papa Francisco ocurren en muchas comunidades cristianas, donde se puede ver que la similitud entre las personas es la capacidad de diferenciarse entre sí, viendo, sintiendo y comprendiendo la humanidad plural que paulatinamente crea espacios pluriculturales y multiétnicos. Formar "casas", de hecho, es la propuesta del Evangelio y de las primeras comunidades cristianas (Gonçalves, 2018b).

Concretamente, acoger, proteger, promover e integrar constituyen un buen programa de acciones en el universo de las migraciones, porque:

[...] la gran mayoría de los migrantes, refugiados y personas desplazadas no hacen más que escapar de la pobreza, la violencia y la guerra. Un escape muchas veces desesperado y con mínimas posibilidades de retorno. Si migrar es un

derecho, también es permanecer dignamente en el país de nacimiento (Marota, Tiglio, 2017, p. 1).

No es infrecuente que el primer referente de acogida del migrante sea en alguna institución religiosa, precisamente porque, por su naturaleza, está destinada a hacer el bien. No se trata de formar guetos, sino de ser una comunidad de creyentes, con puertas abiertas para hospedar, acoger, proteger, promover, celebrar la vida de su pueblo, de hecho un solo pueblo, el pueblo de Dios. Después de la resurrección, los discípulos hicieron lo que Jesús de Nazaret les pidió: “Vayan por todo el mundo y anuncien las buenas nuevas a toda criatura” (Cf. Mc 16, 15).

Ver, oír, sentir: un lugar de hospitalidad

Hay organizaciones, entidades, ONG, diócesis, parroquias católicas, luteranas y varias otras denominaciones religiosas, así como iglesias evangélicas, que se dedican a la recepción y hospitalidad de migrantes y refugiados. Cada institución con los recursos humanos y económicos a su disposición, con la demanda real de los grupos y comunidades de migrantes, en iniciativas generalmente pequeñas, promueve la pastoral de refugiados y migrantes, de diferentes formas y características. Alfredo Gonçalves dice que es fundamental

[...] Estar atentos a la participación de los migrantes en las articulaciones más amplias. Los movimientos locales y específicos, por importantes que sean, no son suficientes. Es necesario conectarlos con importantes movilizaciones regionales, nacionales e internacionales. De lo contrario, aunque hacemos mucho, permanecemos fragmentados y aislados. Como dicen “hay que actuar localmente y pensar globalmente” (Gonçalves, 2004).

La reflexión es pertinente ya que las migraciones, o más bien las personas que migran, son numerosas, casi incontables y de forma permanente. Por tierra, en las fronteras de casi todos los

países, los grupos intentan moverse hacia el otro lado, como una tierra prometida a la vista (Éx 12, 1); para el agua, especialmente en el Mediterráneo, donde la situación es desesperada, hay 20.014 en los últimos seis años (2014-2020), informa la ONU (2020); al cruzar el desierto del Sahara, desde 2014, 30 mil personas perdieron la vida (Observador, 2018). Utilizando un neologismo o un nuevo lenguaje en la migración, ¿se puede considerar “necro-migración” o muerte masiva de migrantes?

Por tanto, pensar en la migración a nivel local, de hecho, ya no es posible cuando la realidad es la de miles de migrantes y refugiados en el camino, en busca de hospitalidad. Leonardo Boff, y su indiscutible defensa por parte de la Casa Común, pregunta: “¿Cómo articular la hospitalidad incondicional y condicional?” (Boff, 2005, p. 110). La gente en el camino busca un alojamiento incondicional. Por otro lado, las entidades que atienden a los migrantes, frente a los flujos migratorios que se mueven por el mundo, son pocas. Para muchos faltan experiencias y recursos, además de la burocracia estatal. Sin embargo, continúa Boff, “es innecesario recordar que la hospitalidad, por su propia naturaleza, presupone reciprocidad. Es un deber que todos deben practicar y un derecho que todos deben disfrutar” (Boff, 2005, p. 110).

No existe una receta preparada para indicar cómo los migrantes pueden quedarse, evadiendo, por supuesto, la connotación de que es negocio, no gratificación. Al cuestionamiento de Boff, pueden surgir respuestas no técnicas. Y, ¿qué respuesta si la pregunta fuera dirigida a las comunidades cristianas, por qué no parten con los migrantes para ayudarlos, protegerlos, promoverlos e integrarlos? ¿Cómo articular la hospitalidad incondicional, propia de lo humano y cristiano, como Jesús de Nazaret, con la condicional, hecha por las pocas instituciones y los escasos recursos disponibles para ello? Se puede coincidir con Boff en que “el drama que los acompaña (a los migrantes) es el desamparo y la falta generalizada de un ambiente de hospitalidad que pueda paliar su situación inhumana” (Boff, 2005, p. 111).

Innumerables e indecibles son las entidades hospitalarias de migrantes y refugiados que trabajan en silencio, con compromiso, responsabilidad, compasión y esperanza de que una nueva

humanidad sea posible, como posible es también la articulación de la hospitalidad incondicional a condicional, recordando las palabras de Boff. Estos tienen vínculos con parroquias, comunidades cristianas y entidades de la sociedad civil. Los colaboradores y colaboradoras que laboran en estas instituciones están comprometidos y comprometidos con la misión, que de hecho es muy integral, incluyendo en su acción: acogida y escucha, asistencia con la documentación, introducción a la lengua y cultura brasileñas, iniciación laboral a jóvenes aprendices, apoyo a la inserción de adultos en el trabajo, proyectos autónomos de generación de ingresos, colaboración en los procesos de elegibilidad de Refugiados, apoyo legal defender los derechos de los migrantes y refugiados.

Es el compromiso y vínculo con la realidad de la migración y el refugio y, en particular, con la vida sufrida de estas personas en busca de la paz y una tierra que las acogerá. Y, además, la alegría y vibración con los pequeños logros de cada migrante, de cada refugiado que es atendido y apoyado. La acogida es especialmente para la persona en su propia forma de ser. A menudo, se habla el idioma de los para que sean mejor atendidos y comprendidos. No hay discriminación ni selectividad de personas. La acogida es la forma humana y sencilla de ser. La escucha y las respuestas tienen sentimientos de otorgamiento, misericordia, compasión, sin juicio ni juicios de valor.

Los migrantes y refugiados tienen una gran capacidad de resiliencia. No les faltan motivaciones para reinventarse, empezar de nuevo, además de la fuerza para superar tantas pérdidas, ya sean familiares o bienes patrimoniales que obtuvieron a través de su trabajo en sus países de origen. Son protagonistas y capaces de transformar y enriquecer sus vidas sumando nuevas y ricas experiencias humanitarias. Ellos mismos son expertos en acogida, hospitalidad, integración, ayuda mutua y protección de la vida. Compasión, refuerza al Papa Francisco,

[...] toca los hilos más sensibles de nuestra humanidad, provocando un imperativo impulso de “acercarnos” a los que vemos en dificultad; [...] ayuda a ser más humano ...

[...] ya interpretar la vida como un don para los demás; para apuntar no a sus propios intereses, sino al bien de la humanidad (Francisco, 27.05.2019).

Es común tener líderes que se destacan entre sus propios nacionales y que ciertamente defienden el bien común. Estos están atentos a la mutua hospitalidad, independientemente de sus creencias religiosas o pertenecimiento a diferentes iglesias cristianas. Esto sucede, especialmente, en los momentos más difíciles, especialmente en casos de enfermedad y fragilidad emocional donde la vida está en peligro.

Reflexiones conclusivas

Hasta la fecha, aún no se ha podido elaborar una receta, con ingredientes tales que se pueda utilizar en/o como Pastoral de Migrantes y Refugiados. Desde hace varios siglos, la Iglesia Católica ha hecho sus recomendaciones para acoger a los peregrinos o migrantes que estuvieran en sus parroquias o también en los monasterios; los viajeros encontraron refugio, ya que esa era también su misión, albergar a los peregrinos. Evidentemente, por elección o no, todos eran cristianos y católicos.

Dado que, en muchos lugares, se encuentran en la misma ciudad y en la misma diócesis poblaciones de diferentes idiomas, que profesan la misma fe, pero con diferentes usos y ritos, ordenamos estrictamente a los prelados de tales ciudades o diócesis que proporcionen personas adecuadas para celebrar el culto divino, según los diversos ritos y lenguajes [...] (Tassello, 2001, p. 55).

La transcripción anterior es del IV Concilio de Letrán de 1215. Por eso, desde hace muchos siglos, la Iglesia Católica ya ha pensado en servir a cristianos de otras culturas e idiomas, con diferentes usos y ritos. De ahí el título del artículo "Hospitalidad: Camino pastoral para migrantes y refugiados". Las iglesias cristianas han dado pasos decisivos en estos ocho siglos, en cuanto a la acogida y la hospitalidad de los pueblos migrantes, siguiendo el ejemplo

de la Biblia. Esto es lo que se puede concluir en los puntos dos y tres de ese artículo. El Antiguo Testamento muestra que Dios es hospitalario por naturaleza, porque es un amor insondable. Del mismo modo, Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, acogió a los migrantes, las mujeres, los pobres y los frágiles con el mismo amor del Padre.

Los católicos disminuyeron, otras iglesias cristianas nacieron y crecieron, las migraciones, que siempre han existido, aumentaron enormemente, sin embargo, lo que une a los cristianos es la misma enseñanza de Jesucristo: “Ve, yo te envío”. Es el mandato de Dios Padre y su Hijo Jesús de Nazaret.

La hospitalidad es práctica, no solo se apoya en teorías. Es la capacidad de ponerse en el lugar del otro y se caracteriza por una relación recíproca entre el huésped y el anfitrión. Es una relación entre tú y yo, de persona a persona y entre personas de las comunidades. La Iglesia católica –y ciertamente todas las iglesias cristianas– en los últimos años ha desarrollado prácticas para acoger a los migrantes y refugiados en sus comunidades. El Documento de Aparecida (DAp) dice que:

es una expresión de caridad, también eclesial, el acompañamiento pastoral de los migrantes [...] (411); La Iglesia, como Madre, debe sentirse Iglesia sin fronteras, Iglesia de familia, atenta al creciente fenómeno de la movilidad humana en sus diferentes sectores [...] (412); [...] dar atención humanitaria y pastoral a quienes se movilizan, apoyándolos en su religiosidad y valorando sus expresiones culturales en todo lo que se refiere al Evangelio [...] (2007, 213).

Finalmente, el hilo conductor que permeó estas líneas fue la hospitalidad a la persona del migrante y refugiado. Y, como persona humana, tiene sufrimiento, caídas, tristeza, pero también alegrías, esperanzas y búsquedas. Y esa es la acción pastoral de los migrantes y refugiados que se practica en las comunidades cristianas. El camino que se ha tomado es el de acoger, escuchar, estar en sintonía, ponerse en el lugar de la persona que llega pidiendo

ayuda, sobre todo en el último punto. Tratarlo con sencillez y humanidad es posible para todos. Brindarle confianza, sin juicio, sin prejuicios y sin manipulaciones. Eso sería cerrar posibilidades y limitar la creatividad que lleva al cambio. La hospitalidad es para personas con diferentes sufrimientos y esperanzas y para cada uno de ellos diferentes tratamientos y atenciones en sus demandas y particularidades.

Referencias bibliográficas

ALMEIDA, SANTOS, Sandro Martins. Hospitalidade. In: CAVALCANTI, Leonardo et al (Orgs.). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília: Editora UnB, 2017, p. 379-384.

ANDRADE, Carneiro de Paulo Fernando. Opção pelos pobres e a misericórdia de Deus. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Org.). *Opção pelos Pobres no Século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 157-179.

AZRAK, Samir. La ciudadanía universal. *El Nacional*, 2019. Disponible en: <https://www.elnacional.com/opinion/columnista/ciudadania-universal_280621/>. Acceso en: 20.09.2020.

BOFF, Leonardo. *Hospitalidade: Direito & Dever de todos*. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOND, Letycia. ONU aponta migrações forçadas e tratamento dado a migrantes como causas da fome. *Agência Brasil*, 2017. Disponible en: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-10/onu-aponta-migracoes-forçadas-e-tratamento-dado-migrantes-como>>. Acceso en: 20.09.2020.

CASTELLI Geraldo. *Hospitalidade: na perspectiva da gastronomia e da hotelaria*, 2005. Disponible en: <<https://docero.com.br/doc/nx8s05e.pdf>>. Acceso en: 02.09.2020.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. Aparecida-Brasil. 30.05.2007. Disponible en: <<https://noticias.cancaonova.com/mundo/resumo-do-documento-final-da-v-conferencia-de-aparecida/>>. Acceso en: 21.11.2020.

DI BÉTHUNE, Pierre-François. *L'ospitalità. La strada sacra delle religioni*. Milano: San Paolo, 2007.

DI SANTE, Carmine. *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*. Troina: Città Aperta Edizione, 2002.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Louvado Sejas*, 2015.

FRANCISCO. Exortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013.

FRANCISCO. Alocução pelo 105º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado, 29.09.2019. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20190527_world-migrants-day-2019.html>. Acceso en: 01.09.2020.

GONÇALVES, Alfredo. O fenômeno Migratório no Mundo na Conjuntura Atual. Seminário sobre Direitos Humanos e Migração, Canoas/RS, 15 de junho de 2004. Disponible en: <https://www.migrante.org.br/migracoes/o-fenomeno-migratorio-no-mundo-na-conjuntura-atual>>. Acceso en: 30.10.2020.

_____. Migrações e Política Econômica. Entrevista Especial com Padre Alfredo Gonçalves. [Entrevista concedida a IHU On-line]. *Revista Missões*, 2018a. Disponible en: <<https://www.revistamissoes.org.br/2018/07/migracoes-e-politica-economica-entrevista-especial-com-padre-alfredo-goncalves/>>. Acceso en: 20.09.2020.

_____. A ligação umbilical entre os refugiados e as políticas econômicas de seus países. Entrevista especial com Alfredo Gonçalves. Entrevista com Padre Alfredo Gonçalves. [Entrevista concedida a Patrícia Fachin]. *Revista IHU On-Line*, 2018b. Disponible en: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/580702-a-ligacao-umbilical-entre-os-refugiados-e-as-politicas-economicas-de-seus-paises-entrevista-especial-com-alfredogoncalves>>. Acceso en: 20.09.2020.

MANICARDI, Luciano. Jesus de Nazaré e os estrangeiros. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 24, n. 46, p. 198-204, 2016.

MAROTA Giorgio; TIGLIO, Alessio; GONÇALVES, Alfredo. Le parole di papa Francesco sono un programma di pastorale per i migrante. *Humilitas Missionari di San Carlo Scalabrini*, 2017. Disponible en: <<https://www.scalabriniani.org/c365-attualita/padre-goncalves-le-parole-di-papa-francesco-sono-un-programma-di-pastorale-per-i-migranti/>>. Acceso en: 20.09.2020.

MELLO, Patrícia Campos. Filipinas são o maior país exportador de mão de obra no mundo. *Folha de São Paulo*, 2020. Disponible en: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/05/1627106-filipinas-sao-o-maior-pais-exportador-de-mao-de-obra-no-mundo.shtml>>. Acceso en: 20.09.2020.

Milhares de migrantes são abandonados no Saara. *Jornal Observador*, 2018. Disponível em: <<https://observador.pt/2018/06/26/milhares-de-migrantes-sao-abandonados-no-saara/>>. Acesso em: 20.09.2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. Mais de 20 mil migrantes morreram em travessias no Mediterrâneo desde 2014. *ONU News*, 2020. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2020/03/1706451>>. Acesso em: 20.09.2020.

Papa Francisco lembra aos cristãos que migrantes e refugiados devem ser acolhidos em todo o mundo. *Revista IHU On-Line*, 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/592995-papa-francisco-lembra-aos-cristaos-que-migrantes-e-refugiados-devem-ser-acolhidos-em-todo-o-mundo>>. Acesso em: 03.09.2020.

PORFÍRIO, Francisco. Crise dos Refugiados. *UOL*, 2020. Disponível em: <<https://mundoeducacao.uol.com.br/sociologia/crise-dos-refugiados.htm>>. Acesso em: 20.09.2020.

RAMPON, Ivanir A. *O caminho espiritual de Dom Helder Câmara*. São Paulo: Paulinas, 2013.

REZENDE, Camilla Paranhos. Hospitalidade no Albergue da Juventude Estudo de Caso: Che Lagarto Budget Hostel/ Copacabana – RJ. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Turismo) Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008. Disponível em: <<https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/1464/1/28%20-%20Camilla%20Rezende.pdf>>. Acesso em: 20.09.2020.

TASSELLO, Giovanni. Introduzione. In: FONDAZIONE MIGRANTES della Conferenza Episcopale Italiana. *Enchiridion della Chiesa per le Migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000)*. Bologna: EDB, 2001, p. 15-55.

VALENTINI, Luiz Demétrio. Ética e missão no contexto mundial. In: *Travessias na desordem global. Fórum Social das Migrações*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 17-24.



LA ORTOPRAXIS COMO BASE DE LA ACOGIDA DE LOS MIGRANTES POR LA IGLESIA CATÓLICA EN EL CONTEXTO DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Wellington da Silva de Barros

La acogida a los migrantes¹ por parte de la Iglesia es un imperativo y un signo de la veracidad de su testimonio, ya que acoger al migrante es uno de los signos de la presencia del Reino en el presente y en el futuro escatológico de nuestra vida e historia. Hay muchos documentos de la Iglesia que señalan este tipo de acogida; algunos estaban motivados por la importancia de dar la bienvenida a los católicos que estaban rompiendo las fronteras nacionales para ayudarlos a mantener su fe. Sin embargo, no es solo hoy que la Iglesia tiene el desafío de acoger contextos de inmigrantes de otras religiones en contextos diferentes y también ayudarlos a poder integrarse en sociedades de acogida. En este texto queremos ofrecer un fundamento teológico para que la acogida pase también por ellos, sin prejuicios, fundamentalismos o prejuicios, es decir, sin que se nieguen las identidades religiosas, individuales y colectivas involucradas, pues creemos que solo hay aceptación si

¹ En este texto usamos el término migrante de manera muy generalizada, es decir, entendemos por él, sobre todo, inmigración y refugio (solicitantes de asilo, refugiados y desplazados internos).

el otro, migrante en el caso, es aceptado en su libertad y plenitud, es decir, sin interés, imposiciones de condiciones y proselitismos.

El argumento de este texto tiene como objeto la acogida de migrantes a través de dinámicas religiosas, y cómo tales dinámicas pueden favorecer la presencia de migrantes en la sociedad de destino. Nuestra hipótesis es que la recepción, en estos espacios y dinámicas, puede suceder a un nivel relativamente satisfactorio debido a la forma en que una institución religiosa acoge a los migrantes. Para nosotros, si esta forma se caracteriza por el respeto a las singularidades religiosas –que generalmente tienen los migrantes que buscan una institución religiosa de apoyo (social, legal, de salud, vivienda, trabajo, etc.)– posiblemente hará que la acogida sea más digna. En este sentido, nuestra percepción es que la forma de aceptación es una de las condiciones importantes que pueden desencadenar prácticas que promuevan la dignidad de los migrantes desde su irreductible alteridad religiosa.²

La relación entre religión y migración en el contexto actual

La dimensión religiosa es un componente importante en la experiencia individual y colectiva de los migrantes. Hirschman (2004, p. 1228) resalta sintéticamente las funciones de las religiones en el seguimiento de los caminos de estas personas a través de tres “R”: refugio, respeto y recursos. Las iglesias cristianas y otras religiones desempeñan un papel importante en la creación de comunidades y como fuentes de asistencia social y económica para quienes se desplazan. Evidentemente, las religiones también pueden ser instrumentos de exclusión de los migrantes, convirtiéndose así en lugares de aislamiento, conflictos, prejuicios, fundamentalismos, etc. La forma en que se vive una dinámica religiosa es fundamental para que pueda ser un instrumento de acogida. El encuentro con los migrantes debe realizarse con pleno respeto y promoción de la dignidad humana y religiosa, es decir, sin intereses proselitistas que generalmente apuntan a la conversión o absorción institucional de

² En este texto usamos los términos alteridad y diversidad religiosas como sinónimos de pluralismo religioso.

una de las partes. Para que el encuentro y el diálogo se desarrolle de la mejor manera posible, respetando plenamente las identidades, debe existir un terreno común, es decir, un objetivo mayor e ineludible que se vuelve absoluto y relativiza otros elementos que, además de no ser tan importante, pueden terminar promoviendo escaladas y tensiones fuera de lo común.

La relación entre religión y migración muestra que la fe de las personas también está en movimiento. Es en este sentido que una de las investigaciones más recientes e importantes sobre este tema del *Pew Research Center* (2012), estudió no sólo a las personas en movimiento, sino también sus creencias. En cuanto al contexto general de la migración en el año de su realización, la encuesta trajo el número total de migrantes que vivían alrededor del mundo, y el crecimiento sustancial en los últimos 50 años, pasando de cerca de 80 millones de personas (o 2.6% de la población mundial) en 1960 a alrededor de 214 millones (o aproximadamente el 3% de la población mundial) en 2010. Si en ese momento, alrededor del 3% de la población mundial migró a través de fronteras internacionales, aunque pueda parecer un pequeño porcentaje, representa a muchas personas, porque si los 214 millones de migrantes se contaran como una sola nación, constituirían el quinto país más poblado del mundo, justo detrás de Indonesia y por delante de Brasil. Después de presentar estos datos generales, la investigación se centró en la afiliación religiosa de los migrantes, examinando patrones entre siete grupos principales: cristianos, musulmanes, hindúes, budistas, judíos, adherentes a otras religiones y no afiliados, y trajo los siguientes datos estadísticos aproximados: Los cristianos constituían casi la mitad de ellos, con unos 106 millones (o el 49% de los 214 millones de migrantes en el mundo); Los musulmanes fueron la segunda mayor cantidad de personas que emigraron, 60 millones (27%); Hindúes 11 millones (5%) y budistas 7 millones (3%); había más de 3,6 millones de inmigrantes judíos viviendo en todo el mundo (casi el 2%); ya adherentes de otras religiones –incluyendo sikhs, jainistas, taoístas, religiones chinas, religiones africanas tradicionales y muchos grupos más pequeños– colectivamente representaban 9 miles de migrantes (4%); el resto del número acumulado de migrantes en el mundo (más de 19 millones, o el 9%) representaba a los sin afiliación, categoría que incluye a ateos,

agnósticos y personas que dicen no tener una religión en particular. De alguna manera, la afiliación religiosa de los migrantes refleja la composición religiosa de la población en general del mundo; por ejemplo, cristianos y musulmanes son los dos grupos religiosos más grandes entre los migrantes, así como los dos grupos religiosos más grandes en general. A nivel mundial, el principal país de origen de los migrantes cristianos es México (más de 12 millones). Otros orígenes importantes de los inmigrantes cristianos son Rusia (más de 8 millones) y Ucrania (unos 5 millones), principalmente debido al cambio de fronteras internacionales tras el colapso de la Unión Soviética. También había millones de inmigrantes cristianos del Reino Unido y Filipinas.

Al observar esta investigación desde la perspectiva de los orígenes y destinos de las religiones de los migrantes a escala global, un primer dato dice que la mayoría de los migrantes musulmanes del mundo son de origen palestino (más de 5 millones), seguidos por Pakistán, Bangladesh e India (más de 3 millones cada uno). Los principales orígenes de los inmigrantes judíos son Rusia (más de 700.000) y Ucrania (290.000). El principal país de origen de los inmigrantes budistas es Vietnam, seguido de cerca por China (más de 1 millón cada uno). Los inmigrantes hindúes procedían principalmente de la India (más de 5 millones). China ha sido la mayor fuente de migrantes pertenecientes a otras religiones (2 millones), así como el principal país de origen de los migrantes no religiosos (4 millones). En cuanto a los destinos: con su enorme población de migrantes, Estados Unidos ha sido uno de los principales destinos para muchos, aunque no todos, los grupos religiosos. Estados Unidos es el destino número uno en el mundo para los inmigrantes cristianos, representando casi las tres cuartas partes (74%) de todas las personas nacidas en el extranjero que viven en los Estados Unidos, que también es el principal destino para los inmigrantes budistas (incluidos muchos de Vietnam) y para personas sin afiliación religiosa específica (incluidos muchos de China). Estados Unidos es el segundo destino más grande del mundo para los inmigrantes hindúes, después de la India, y para los judíos, después de Israel. Sin embargo, entre los migrantes musulmanes, Estados Unidos ocupa el séptimo lugar como destino, detrás de Arabia Saudita, Rusia, Alemania, Francia, Jordania y Pakistán.

Los países europeos también han sido los principales destinos de los inmigrantes de muchas religiones. Rusia, por ejemplo, tiene alrededor de 4 millones de inmigrantes musulmanes, principalmente de las exrepúblicas soviéticas, Alemania y Francia estiman que tienen más de 3 millones de residentes musulmanes de primera generación (nacidos en el extranjero). Quizás contrariamente a la percepción popular, sin embargo, los inmigrantes cristianos superan en número a los musulmanes en la UE en su conjunto. Los 27 países miembros de la UE tienen en conjunto 26 millones de inmigrantes cristianos (56% de la población nacida en el extranjero) y casi 13 millones de inmigrantes musulmanes (27%). Incluso si se excluye la migración en la UE, el número estimado de cristianos nacidos en el extranjero (unos 13 millones) sigue siendo ligeramente superior al número estimado de musulmanes nacidos en el extranjero (unos 12 millones) que viven en la UE.³

Los dramas y alegrías de las personas que emigran no distinguen entre religión o creencias. Sin embargo, los datos de ACNUR de 2018 indican que la mayoría de los países de origen y de acogida de quienes han migrado a la fuerza, por diversas razones, y han buscado refugio en otros países, profesaban la fe musulmana. La población mundial desplazada por la fuerza aumentó en más de 2,3 millones en 2018 y, a fines de ese año, había 70,8 millones de personas desplazadas por la fuerza en todo el mundo debido a la persecución, los conflictos o la violencia generalizada. Como consecuencia, esta población volvió a alcanzar máximos históricos, en total, más de dos tercios (67%) de todos los migrantes forzosos en el mundo procedían de solo cinco países: República Árabe Siria (6,7 millones); Afganistán (2,7 millones); Sudán del Sur (2,3 millones); Myanmar (1,1 millones) y Somalia (0,9 millones). Por

³ Según los responsables de la investigación, el informe es inicial y un análisis básico de la afiliación nominal de los migrantes, sin intentar medir sus niveles de compromiso religioso. Está abierto a recibir datos en el futuro, para examinar más de cerca la experiencia de los migrantes en ciertos países, por ejemplo: investigar si la migración tiende a aumentar o disminuir la religiosidad de los migrantes; el papel de la religión en la forma en que los migrantes se adaptan a su nuevo entorno y otras cuestiones relacionadas. Con su investigación en los Estados Unidos y en todo el mundo, *Pew Research* también continuará explorando las conexiones entre las creencias y prácticas religiosas de las personas y sus actitudes sociales y políticas (PEW RESEARCH CENTER, 2012).

cuarto año consecutivo, Turquía ha acogido al mayor número de refugiados del mundo (3,7 millones). Los principales países que recibieron refugiados fueron: Turquía (3,5 millones); Pakistán (1,4 millones); Uganda (1,2 millones); Sudán (1,1 millones); Alemania (1,1 millones). Los migrantes forzosos venezolanos han crecido y, en el caso de Brasil, también cabe destacar el gran desplazamiento de venezolanos en la región, con alrededor de 3,4 millones de ellos fuera del país a fines de 2018. El Líbano siguió recibiendo el mayor número de refugiados en relación con su población nacional, donde una de cada seis personas es refugiada, en Jordania uno de cada 14 y en Turquía uno de cada 22 (ACNUR, 2019).

Actualmente, la OIM (2019) estimó la presencia de 271,6 millones de migrantes en el mundo, los cuales se contabilizaron globalmente en los últimos meses de 2019, lo que representó el 3,5% de la población total del mundo. En Brasil las cifras con relación a los migrantes no son altas, según la OIM, en 2019 había 807.000 en el país, ya que la cantidad de brasileños en el exterior es mayor, con 1,7 millones. Aunque no existen datos estadísticos en Brasil sobre las religiones de los migrantes, sabemos que hay una presencia importante, sobre todo musulmana. En un país mayoritariamente cristiano, llama la atención esta incipiente presencia religiosa, distinta a la gran mayoría de la población nacional, ya que existen algunos lugares o instituciones que trabajan para acoger a estas personas en las que esta pluralidad es más visible e intensa. Sin duda, en Brasil, la posibilidad de que los migrantes que profesan otras religiones distintas a la cristiana (especialmente católica y evangélica) sean rechazados o marginados es grande.

Aunque relativamente a menudo en la historia, las persecuciones y los conflictos religiosos fueron y siguen siendo causas de migración, hoy, en general, las oportunidades económicas –mejores trabajos y salarios más altos– son el mayor impulsor de la migración. Al mismo tiempo, la religión sigue siendo un factor en las decisiones de algunas personas de dejar sus países de nacimiento y en sus elecciones de adónde ir. Y, independientemente del motivo, el movimiento de millones de personas a través de océanos y continentes puede tener efectos significativos en la composición religiosa de las naciones (PEW RESEARCH CENTER, 2012).

Los desafíos de acoger a los migrantes en su alteridad religiosa y algunos desafíos actuales

En este contexto plural, la recepción es aún más desafiante y puede ocurrir de varias maneras. La que prevalece actualmente es la que corresponde a la sociedad capitalista y que orienta la dinámica de aceptación por la lógica económica y consumista. Esto, por supuesto, puede llevar a los países a dar la bienvenida sólo a aquellas personas que el mercado considera prometedoras para su crecimiento económico, lo que genera la clasificación y selección en la recepción de migrantes entre aquellos que son deseables, susceptibles de ser acogidos, y aquellos que, a la vista del mercado, no aportan económicamente, volviéndose indeseables, susceptibles de rechazo y exclusión.

La acogida a los migrantes es una característica fundamental de los seguidores de Jesús y debe ocupar un lugar central en la Iglesia, sobre todo, en la dinámica pastoral, porque acoger al migrante es acoger a Jesús mismo. Esta forma de aceptación está presente en varios documentos del Magisterio de la Iglesia.⁴ Desde

⁴ Por supuesto, no podemos mencionar todos los documentos que la Iglesia ha emitido sobre la migración a lo largo del tiempo, ya que existe una extensa documentación desde los primeros siglos de la historia de la Iglesia. Para De Paolis (2008, p. 13), si bien es cierto que de alguna manera siempre hay migraciones como movimientos de masas, la experiencia que entendemos por hablar es propia de los siglos XIX y XX. Es precisamente en este período que las palabras migrar, migraciones y migrante adquieren un significado pastoral preciso. Sabaresse (2018, p. 7) también destaca que el siglo XIX se caracterizó por migraciones continentales y transoceánicas, y la Iglesia prestó la debida atención a los migrantes, con una forma incipiente de acción pastoral. Europa de 1800 a 1850 estuvo marcada por un intenso crecimiento de la población y, bajo la presión de la revolución industrial, hubo un cambio masivo del campo a las ciudades y los centros industriales. El éxodo transoceánico de italianos constituyó el evento migratorio más visible para la Santa Sede, hasta el punto de ser considerado el campo privilegiado para su observación y experimentación, en vista de la elaboración de una pastoral migratoria específica. Si Pío IX es el responsable del inicio del interés de la Santa Sede por los fieles migrantes, fue solo con la acción y el pensamiento de León XIII que comenzaron a sentar las bases para una reflexión más sistemática dirigida al respeto de la cultura y la tradición religiosa de los migrantes, la participación de las iglesias de llegada y salida y la definición de la emigración como un mal. Sin embargo, el Papa que evaluó y entendió la migración como un fenómeno global, a fin de formular una doctrina completa sobre la emigración, que fluyó en la constitución apostólica *Exsul Familia* de 1952, fue Pío XII. Habiendo definido la Carta Magna para el testimonio de la Iglesia a los migrantes, la constitución ofrecía la base legal para la asistencia espiritual a los emigrantes católicos de rito latino, con la afirmación del principio de que los migrantes tenían derecho a una atención pastoral adecuada, a

una perspectiva eclesial, la acogida es también fundamental para la pastoral de la movilidad humana, sobre todo, para los católicos migrantes que, a través del bautismo, deben sentirse parte integrante de la Iglesia independientemente de su ubicación geográfica. En este sentido, la Iglesia del país de destino (local) debe procurar que el migrante católico no se sienta “extranjero”, sino ciudadano de fe eclesial, viviendo activamente su plena ciudadanía garantizada por el bautismo, siendo quien es con su identidad humana, cultural y cristiana. Sin embargo, la práctica de la acogida no sólo la experimentan católicos o cristianos, sino también migrantes de otros orígenes religiosos. Esta pluralidad religiosa que lleva la migración a países mayoritariamente cristianos –como es el caso de Brasil– hace que la acogida a la Iglesia sea aún más desafiante, y las oportunidades de intercambios y diálogos (culturales, religiosos, teológicos, etc.) también se multiplican, así como las dificultades para aceptar la pluralidad religiosa presente en muchos movimientos migratorios en el mundo de hoy. En este contexto, el Papa João Paulo II destacó (1989):

Este fenómeno está adquiriendo dimensiones cada vez mayores. Por tanto, es necesario asegurar que los emigrantes pertenecientes a religiones no cristianas encuentren siempre en los cristianos un testimonio claro del amor de Dios en Cristo. La acogida que se les dé debe ser cordial y desinteresada, hasta el punto de inducir a estos invitados a reflexionar sobre la religión cristiana y sobre las motivaciones de esta caridad ejemplar, ayudando así a la Iglesia en su deber de dar a conocer a todas las riquezas de “misterio escondido durante siglos en la mente de Dios” (Ef 3, 9; 3, 4-12), en el que pueden encontrar plenamente esa verdad trascendente que buscaban (cf. At 17, 27).

Es entonces, en este sentido, que pensamos en la relación entre acogida y religiones, es decir, los retos y perspectivas para la pastoral de la movilidad humana y para toda la Iglesia a la hora de acoger a los migrantes, que aportan a algunos contextos un pluralismo religioso más acentuado, y que buscan la ciudadanía

través de sacerdotes de su propia lengua y nación, respetuosos de su lengua y cultura, con miras a su plena inserción en la Iglesia y en la sociedad de acogida.

en los países de destino. Este pluralismo religioso migratorio, por supuesto, exige prácticas de diálogo interreligioso.

Sabemos que esta acogida deseada por nosotros no ocurre automáticamente. Una breve mirada a las dinámicas sociales, políticas y religiosas en Brasil hoy, nos lleva a darnos cuenta de que las dinámicas que emanan de ellas son mucho más propensas a la exclusión de los migrantes que a la acogida integral y humanitaria. En la perspectiva global vemos que existe un estado de miedo generalizado, que genera muchas actitudes y políticas que buscan resistir a la acogida. Este estado hoy se ve amplificado por la pandemia del nuevo coronavirus, lo que nos hace pensar que esta situación no cambiará en el corto plazo. El miedo que acentúa aún más la búsqueda de seguridad, junto con la dinámica de la salud global, ¡ve, a gran escala, al migrante como un enemigo!

La pandemia se ha utilizado para el establecimiento de lógicas, en diversos ámbitos, para el control y cierre de fronteras. Muchos países están en disputa por ver cuáles son los más exitosos para la entrada de migrantes a sus territorios nacionales. Para no pocas personas, los migrantes son considerados los culpables de las crisis mundiales de hoy. Ciertamente, las políticas y actitudes basadas en una cierta idea de titulización y contención de la migración cobrarán aún más fuerza. Esto conducirá a la calificación de positivas y la legitimación de políticas migratorias que podrán contener el ingreso de personas, sobre todo, las definidas como indeseables y enemigas. La migración hoy es vista por muchos gobiernos como un espacio donde sus países ejercen su soberanía nacional por excelencia. Y entonces, cobrará fuerza la implementación de políticas de seguridad nacional y selectividad, en las que las personas en movimiento estarán aún más en una situación de sospecha permanente.

Las religiones ciertamente no serán un oasis en este contexto, pero muchas tenderán a sufrir las mismas actitudes de cierre y rechazo a la acogida de los migrantes. Especialmente en Brasil, donde los límites entre las políticas públicas en general y la religión son cada vez menos evidentes. El estado de miedo social amplificado por la pandemia; el deseo de mayor seguridad, la promoción de políticas de enemistad, la estigmatización de los

migrantes conducirá a la liberación de un pavor catastrófico global que afectará a todos, sobre todo a las personas en movimiento.

Perspectivas sobre el diálogo interreligioso

Para nosotros, el diálogo interreligioso se puede fortalecer si está fuera de las abstracciones. De las diversas posibilidades para lograr dicho diálogo, queremos priorizar la que busca colaborar para la promoción de la dignidad humana, es decir, la liberación plena. Para nosotros, las situaciones que corresponden a la problemática de la pobreza representan uno de los mayores y más urgentes dramas sociales, que genera sufrimiento humano ante los innumerables rostros de la injusticia. La injusticia y la pobreza en el mundo aumentan y la práctica de la paz entre religiones también es urgente para promover la dignidad humana. Nuestra reflexión teológica va más allá de la propia fe cristiana y del continente latinoamericano, y busca rescatar lo mejor en las propuestas de religiones como la misericordia, la justicia, la esperanza, la humanización, la transformación, etc.

El diálogo es ciertamente difícil a través de doctrinas o dogmas religiosos, pero puede resultar fructífero en el campo práctico o ético en relación con la vida humana concreta. Así, intentar dar respuesta al desafío de una sociedad que pide una experiencia religiosa en busca de la vida plena, es decir, colocar como imperativo la convivencia en busca de la humanización y el mantenimiento de la vida en el planeta.

Los desafíos de nuestro mundo y las preocupaciones humanitarias exigen que las religiones actúen juntas. Algunas religiones están comenzando a reconocer que la pluralidad es un hecho de la realidad. En gran parte de la historia de las religiones, muchas de ellas vivieron aisladas no solo en el aspecto geográfico y cultural, sino, sobre todo, en el religioso o teológico. La sociedad contemporánea promueve un contacto intenso entre religiones, y esto hace que la sociedad moderna sea cada vez más plural en términos de religión. La convivencia es inevitable y uno de los mayores desafíos en la actualidad. Es necesario y urgente aceptar sinceramente el pluralismo religioso no solo dentro del ámbito

teológico de cada religión, sino como fundamento de una práctica religiosa que promueva la dignidad humana.

La ortopraxis como fundamento epistemológico del diálogo interreligioso

Es importante empezar hablando de lo que entendemos por epistemología, un concepto muy importante para la filosofía y otras ciencias. Para nosotros, la epistemología se refiere a la posibilidad de proponer soluciones a los problemas y perspectivas que se adecuen a la realidad. El uso del término que hacemos aquí es más general y su interpretación personal, en el sentido de que no nos interesa presentar una forma o un representante de una epistemología específica, ni tampoco que no sea importante en otros contextos. Pero, enfatizamos que el interés es primordial, y hacemos uso del concepto como un esbozo de un campo o espacio de relaciones, y a partir de eso, expandimos nuestra interpretación, basándonos en algo que permita construir conocimiento a partir de experiencias humanas (inductivo). También somos conscientes del carácter provisional de nuestra propuesta epistémica, pero buscará presentarse como un lugar donde es posible encontrarse, actuar, conocer y acoger.

No queremos pensar en las religiones como si fueran todas iguales e incluirlas en un modelo de unidad sinónimo de igualdad, pero la intención es diseñar un encuentro que mantenga las diferencias. Somos conscientes de que cualquier experiencia religiosa es ambigua, y puede volverse malsana o alienante, sin embargo, muchas religiones dan testimonio de grandeza y humanidad. Al pensar en la ambigüedad típica de todas las religiones, hacemos hincapié en que las relaciones exigen diferenciación entre religiones y dentro de las religiones mismas.

Tampoco es un objetivo proponer caminos teológicos en oposición a la fe de la Iglesia, y las fuentes de la teología intrínsecamente unidas en la transmisión e interpretación de la Revelación de Dios (Escritura, Tradición y Magisterio). Teorizar no es un nuevo método teológico, sino simplemente ofrecer un fundamento epistemológico para posibles y futuros desarrollos

metodológicos en el ámbito de la teología que tiene en su horizonte el pluralismo religioso en general, con énfasis en ese pluralismo presente en muchos movimientos migratorios actuales.

No es sólo hoy que la búsqueda de la superación del divorcio entre ortodoxia y ortopraxis es urgente y necesaria. Ambos son parte del mismo proceso de respuesta humana y comunitaria a la Revelación gratuita de la Trinidad y cómo ser testigos de esta presencia divina en la humanidad. La ortopraxis es para la ortodoxia como *norma normans* (norma que rige) es decir, como normativa y no solo formalidad, la práctica y el testimonio revelan la coherencia en la vida personal y comunitaria con las fuentes de la fe (Escritura, Tradición y Magisterios) y sus expresiones fundamentales (dogmas, doctrinas, etc.).

Los sufrimientos humanos exigen urgencia en la búsqueda de aliviarlos y, podemos decir que, a pesar de las debilidades de las personas que atraviesan esta situación, tienen una autoridad indiscutible: ¡la autoridad de los que sufren! Nada es más urgente e importante que unir personas e instituciones para combatir y aliviar situaciones de sufrimiento latente. Esta unión, que no conduce a la dilución de las identidades involucradas, sino que supone identidades maduras dispuestas a servir, escuchar y aprender. Souza, reflexionando sobre las religiones y los desafíos de la vida y la cuestión de la identidad, dice que:

Además, no se trata de mantener una identidad rígida o inmutable, posiblemente dogmática y tantas veces ocultando inseguridades, sino de abrirla a la alteridad. De hecho, una identidad no se construye de una vez por todas, sino que se crea y recrea en un proceso continuo, donde otras influencias siempre tienen un lugar relevante. Las identidades no se disuelven, sino que se transfiguran en un camino crítico, en evaluación y revisión permanente y en un esfuerzo incesante de lucidez y crecimiento (Souza, 1997, p. 24).

El sufrimiento puede ser un camino de diálogo entre identidades de una manera más propicia a la apertura entre las otras alteridades involucradas. Como hemos visto, el sufrimiento otorga autoridad a las personas que lo padecen, porque las situaciones que generan sufrimiento deben desencadenar acciones que tengan como objetivo aliviarlas. Nada se vuelve más importante ante el

sufrimiento, por tanto, la autoridad de las personas que sufren. Lo que entonces se vuelve decisivo y prioritario para las religiones es la ayuda y el servicio a los que sufren.

La migración trae un pluralismo religioso más pronunciado que el actual en Brasil. Y el mismo sufrimiento se vuelve capaz de fundar un diálogo interreligioso donde las alteridades se relacionan en su irreductible autonomía. Para Teixeira, el dolor en el mundo apunta a una nueva hermenéutica dirigida al diálogo interreligioso:

El dolor del mundo y el sufrimiento de los pobres y excluidos traducen un nuevo desafío para las religiones y apuntan a un nuevo *kairós hermenéutico* para el encuentro de las religiones. Diálogo para no dejar morir. La realidad del sufrimiento injusto e inocente desencadena el ejercicio de la compasión, llamando a los hilos más profundos del sentimiento religioso a favor de una nueva conducta ética. La compasión es condición para la posibilidad de un diálogo que se pretende renovador. En muchos casos, es del ejercicio interreligioso de la compasión social y la conciencia del sufrimiento ajeno que nacen ricas iniciativas de colaboración común. Una colaboración que pueda romper barreras doctrinales y favorecer un nuevo movimiento de comprensión de la alteridad y de enriquecimiento mutuo entre los interlocutores (Teixeira, 2007).

Nuestra intención no es cuestionar el origen del sufrimiento, sus significados en las diferentes religiones, o la compatibilidad o no con la creencia en Dios. Sabemos que los rostros del sufrimiento y el dolor en el mundo actual son infinitos, provocados por accidentes, catástrofes, guerras, hambre, enfermedades, envejecimiento, injusticias, etc. El sufrimiento también se enfrenta a las propias limitaciones humanas personales o puede ser causado por otros. La propia dinámica del amor puede producir sufrimiento, porque uno puede sufrir por descubrir que el amado no es el esperado. Muchos también sufren por la alteridad del otro, porque se prevé el camino para los demás y sufren por ver que la gente ha tomado otras actitudes. Por lo tanto, nuestra vida trae signos de dolor y sufrimiento por todas partes. Por supuesto, hay momentos en que prevalece la alegría. Sin embargo, nadie se libra del sufrimiento en

sus diversos rostros y manifestaciones en la vida (Greshake, 2014, p. 15-17).

En la vida social existen epistemologías activas, que permiten distinguir y/o priorizar una, o ver cómo se desarrollan las relaciones en el tejido social de las epistemologías (simetrías, asimetrías o dominaciones). Nos damos cuenta de cómo el sufrimiento puede ofrecer oportunidades de apertura, diálogo y comunión entre la alteridad. Las diferentes formas en que podemos concebir la alteridad se basan en una epistemología. Por tanto, nos proponemos pensar en una epistemología que justifique y motive actitudes de apertura (institucional y personal) sin miedo y una concepción autónoma e irreductible de la alteridad.

Los sufrimientos tienen una autoridad, porque la urgencia de prácticas que buscan aliviarlos hace que los demás sean relativos. ¡Nada es más urgente que luchar contra el sufrimiento! Si las religiones consideran esta urgencia en sus prácticas, pueden darse cuenta de que las alteridades religiosas no deben ser anuladas ni domesticadas, sino que, privilegiando lo más urgente por combatir, pueden recibir y entregarse a la convivencia. A cambio de implicaciones culturales, doctrinales y teológicas, se asume un desplazamiento o desinversión objetivo. Este desplazamiento es capaz de llevar, a nuestro juicio, al respeto absoluto de la alteridad del otro, sobre todo, en lo que tiene que ser irreductible, único, novedoso y transformador. Sobre la cuestión de la autoridad de los que sufren, veamos un extracto del Evangelio (Mt 25, 31-46):

Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria, con todos sus ángeles, se sentará en su trono glorioso. Todas las naciones se reunirán delante de él, y él separará a unos de otros, como separa el pastor las ovejas de las cabras. Pondrá las ovejas a su derecha, y las cabras a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los que estén a su derecha: “Vengan ustedes, a quienes mi Padre ha bendecido; reciban su herencia, el reino preparado para ustedes desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; fui forastero, y me dieron alojamiento; necesité ropa, y me vistieron; estuve enfermo, y me atendieron; estuve en la cárcel, y me visitaron”. Y le contestarán los justos: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento

y te alimentamos, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos como forastero y te dimos alojamiento, o necesitado de ropa y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y te visitamos?”. El Rey les responderá: “Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de mis hermanos, aún por el más pequeño, lo hicieron por mí”. Luego dirá a los que estén a su izquierda: “Apártense de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y ustedes no me dieron nada de comer; tuve sed, y no me dieron nada de beber; fui forastero, y no me dieron alojamiento; necesité ropa, y no me vistieron; estuve enfermo y en la cárcel, y no me atendieron”. Ellos también le contestarán: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, o como forastero, o necesitado de ropa, o enfermo, o en la cárcel, y no te ayudamos?”. Él les responderá: “Les aseguro que todo lo que no hicieron por el más pequeño de mis hermanos, tampoco lo hicieron por mí”. Aquellos irán al castigo eterno, y los justos a la vida eterna. (Nueva Versión Internacional de la Biblia - NVI).⁵

Jesús discute cómo las naciones serán juzgadas por Dios, y afirma que la práctica humana que busca aliviar los sufrimientos de quienes padecen hambre, sed, desnudez o porque son extranjeros y encarcelados será la condición para la salvación en el ámbito de la fe. En este sentido, Pagola destaca que:

Las fuentes no admiten dudas. Jesús vive para aquellos que ven que necesitan ayuda [...] Ningún sufrimiento es ajeno [...] Lo que decidirá la suerte final no es la religión en la que vivieron, ni la fe que confesaron durante su vida. Lo decisivo es vivir con compasión, ayudando a quienes sufren y necesitan nuestra ayuda. Lo que se hace a los hambrientos, los inmigrantes, los indefensos, los enfermos, los desamparados o los presos olvidados por todos, se le está haciendo al mismo Dios, encarnado en Jesús. La religión que más agrada al Creador es ayudar a los que sufren (Pagola, 2013, p. 320-321).

⁵ Ndt: BÍBLIA. Nueva Versión Internacional (2001). Mateo 25, 1-46. Disponible en: <<https://www.biblica.com/bible/nvi/mateo/25/>>. Acceso en: 23.10.2020.

En resumen, Jesús se mueve por la búsqueda de aliviar los sufrimientos de las personas de su sociedad, y podemos decir que para él nada tenía mayor autoridad que las personas que sufrían. Su experiencia de vida y de Dios le hizo preocuparse mucho más por las prácticas concretas ante el sufrimiento que por los ritos, doctrinas, etc. Para Jesús, la ortopraxis no solo se antepone a la ortodoxia o las normas religiosas de su tiempo, sino que es a través de ella que se puede profesar un acto de fe basado en la justicia y la misericordia, y puede convertirse en un instrumento eficaz contra la hipocresía o falsedad.

En general, nos damos cuenta de que la asunción del sufrimiento humano por parte de Jesús no fue en el sentido sustitutivo, porque, si fuera así, estaríamos lejos de una relación entre sujetos, pero él se asume abriéndose a la alteridad tal como se le presenta, y ofrece acciones que desencadenan procesos de liberación y vida plena. Jesús no instrumentaliza al otro y su alteridad, sino que lo acoge en busca de un bien mayor, que es la lucha contra todas las formas de sufrimiento.

En el contexto de la teología latinoamericana, la liberación de los pobres ya se ha propuesto como criterio para la ortopraxis de quienes siguen a Jesús. Sin embargo, esta ortopraxis debe ser también la base del diálogo interreligioso donde las alteridades sean capaces de generar reciprocidad y comunión. Para la Iglesia, la naturaleza del diálogo interreligioso es teológica. Entonces, la epistemología del sufrimiento también en el contexto de la Iglesia adquiere un carácter teológico, sobre todo, porque el sufrimiento fue el foco principal de las acciones de compasión y misericordia de Jesús de Nazaret, que está presente en su vida y en sus seguidores a través de lo que él llamado como el Reino de Dios. Es innegable la autoridad y la importancia que Jesús dio a las personas que sufren. Por tanto, la epistemología del sufrimiento no puede concebirse sólo por razones de carácter sociocultural que demanden cooperación, proyectos sociales o políticas públicas, sino como el advenimiento de otra naturaleza y motivo del diálogo interreligioso teológico, práctico y espiritual.

Si una de las fuentes de las que pueden emanar las nuevas dinámicas relacionales y dialógicas es el sufrimiento humano, esta

propuesta es absolutamente práctica y, por tanto, busca que las pluralidades participen en su unidad fuertemente diferenciada y se complementen de manera más o menos armoniosa. La relación horizontal se cambia a integración vertical y en un contexto que permite ubicar cada parte sin riesgo de dominación, asimetrías o relativismo.

Al proponer la epistemología del sufrimiento, no se trata de querer pensar en algo en lo que las personas se involucren en una especie de espacio neutral. Y en este espacio neutro, las diferencias de alteridad se olvidan por un breve momento ante las situaciones de emergencia antes mencionadas. Consideramos el sufrimiento como un punto de partida (y no el único) posible para la integración religiosa. Courau y Mendoza-Álvarez (2017, p. 8), reflexionando sobre el diálogo de racionalidades culturales y religiosas, nos ofrecen algunas pistas que nos ayudan a pensar y proponer un cambio de paradigma en este diálogo. Y para estos dos autores, el cambio de paradigma va en contra de la práctica más común y la opinión más actual, que sostiene que el diálogo puede realizarse en primer lugar a partir de lo que los socios tienen en común, desde una base común, la unidad de hecho, ante cualquier división o diversidad, sin embargo, conviene invitar al diálogo a mundos y religiones con sus propias racionalidades (modos de vida).

El sufrimiento sería la experiencia de un plural que aún conserva la unidad. Entendemos que este espacio universalmente humano puede calificar alteridades hacia el camino de un diálogo enriquecedor para las religiones y los religiosos. Entonces, el sufrimiento sería este espacio de la irrupción de un plural que todavía tiene unidad o integración como es el caso de los migrantes. En este sentido, la resistencia y la resiliencia ante el sufrimiento serían la base o fundamento de la integración de las personas en movimiento. Y la epistemología del sufrimiento sería el lugar de la traducción de las alteridades, un lugar que desencadena procesos que, aunque tengan cierta profundidad, siempre quedarán inconclusos. Cuando uno experimenta la propia profundidad a través de situaciones de sufrimiento, surgen actitudes de apertura hacia los demás, como la compasión. Entonces, percibimos la existencia de alteridades, en

las que, mediadas por situaciones de sufrimiento, y comenzamos a organizar las relaciones y el diálogo en otras lógicas y dinámicas.

Wunenburger (2017, p. 22) busca reflexionar sobre algunos paradigmas epistemológicos y hermenéuticos del diálogo interreligioso. Para él, una de las estrategias de comprensión sería la inserción de un tercer intérprete mediador, el único que puede superar la posición horizontal y frontal y dar lugar a una inteligencia que se destaca y desplaza cada punto de vista –de un relativo equilibrio entre opuestos y complementarios y la existencia de un tercer comunicador. Un vínculo entre tú y yo, que, en este caso, es el vínculo del sufrimiento de otras personas. En este sentido, al valorar al tercero ausente, el tercero puede hacerse presente y convertirse en mediador activo y actual de un diálogo honesto, cara a cara, convirtiéndose en mediador y ejerciendo la condición de hermenéutica, de esta manera puede surgir un nuevo discurso. Con esta intuición de Wunenburger, el sufrimiento para nosotros se convierte en este tercero activo y mediador del diálogo interreligioso.

Estas dinámicas no se inician por ósmosis, se necesita algo que nos lleve a tener estas actitudes tan urgentes y nobles. No queremos instrumentalizar o santificar el sufrimiento, sino intentar aliviarlo. En este sentido, es importante plantear el tema del sufrimiento humano como una posible vía de apertura a la alteridad, que posibilita que las instituciones religiosas ofrezcan lo mejor, lo más digno, lo más alegre y lo más esperanzador. Al colocar la epistemología del sufrimiento como fundamento, queremos afirmar la vida frente a la muerte. Con la urgencia de prácticas entre religiones de acciones que busquen aliviar las diversas formas de sufrimiento que amenazan la vida en todas sus manifestaciones, otros temas de las religiones que muchas veces hacen del diálogo interreligioso ya no tienen prioridad. Ante el sufrimiento, las religiones no pueden permanecer indiferentes o en un diálogo cercano sobre las doctrinas o sobre sí mismas, sin tener en cuenta los problemas del mundo:

[...] Es en el cuidado y defensa de la vida de los pobres, oprimidos y débiles y en la denuncia y el enfrentamiento de todo lo que amenaza y destruye sus vidas que las religiones y la interacción entre ellas se convierten en camino o mediación para una cultura de paz, al mismo tiempo

que efectúan su identidad más profunda y radical. En la perspectiva de una cultura de paz y basada en la identidad más profunda y radical de las diversas tradiciones religiosas, el macro ecumenismo o “diálogo” interreligioso está, por tanto, intrínsecamente ligado a la vida y fortuna de los pobres, oprimidos y débiles de este mundo (Aquino Junior, 2017, p. 140-141).

El diálogo interreligioso puede resultar inútil o hipócrita si no se centra en la vida de las personas que más sufren:

Y esto no es un desvío por la tangente, cambiando el enfoque de la cuestión explícitamente “religiosa” a las cuestiones sociales: dado que no sería posible dialogar sobre cuestiones propiamente “religiosas”, al menos podríamos trabajar juntos por la vida, por la justicia y por la paz (Aquino Junior, 2017, p. 142).

Es en el cuidado y defensa de la vida donde debe darse el diálogo:

Es en el cuidado y defensa de la vida de los pobres, oprimidos, excluidos y débiles que las religiones y la interacción / diálogo entre ellos, al tiempo que contribuyen a la construcción de la paz, hacen real y efectiva su potencial y su misión salvífica-humanizadora y pueden reelaborar su discurso / doctrina de una manera cada vez más coherente con este potencial y misión humanizadora y salvadora (Aquino Junior, 2017, p. 143).

Conclusión

La aceptación y acogida del otro es uno de los desafíos de la sociedad plural actual. Hay muchas acciones que vemos o practicamos que representan la negación de la alteridad. Los nombres que revelan estas prácticas son muchos: xenofobia, racismo, machismo, fundamentalismo, radicalismo, homofobia, etc. Al traer algunas perspectivas que pueden superar estas actitudes en el contexto de la aceptación, sobre todo, por parte de la Iglesia Católica a los migrantes religiosamente plurales, tratamos de resaltar que la norma, para la Iglesia y la pastoral de la movilidad humana en contacto con la alteridad religiosa de los migrantes, es Jesús, que propició formas de combatir el sufrimiento humano como centro de su vida. Es importante resaltar que esta normatividad es el fundamento para acoger a los migrantes, particularmente a aquellos que también nos invitan a la apertura teológica o religiosa necesaria para acogerlos. La epistemología del sufrimiento no es solo una respuesta a una demanda hoy, sino una expresión de fidelidad al Evangelio. Conceptos considerados fundamentales para la fe católica como conversión y misión no dejarían de ser importantes, por el contrario, cobrarían aún más relevancia en este contexto. Sin profundizar en ambos conceptos, el fiel católico en el encuentro con la alteridad religiosa no se exime de anunciar a Cristo en su misión de bautismo, pero tampoco debe negarse a escuchar el testimonio de los demás, por tanto, conversión religiosa e institucional, posible a cualquiera de los interlocutores, no está prohibido, pero el testimonio cristiano debe basarse en la gratuidad, y el respeto al otro tal como se presenta. Esta forma de diálogo y sus fundamentos son profundamente cristológicos, y tampoco pretende crear caminos doctrinales o dogmáticos paralelos a los ya existentes en la mayoría de las religiones, particularmente en la Iglesia Católica.

También debemos aceptar y respetar libre y gratuitamente las posibles normatividades de las alteridades religiosas presentes en el contexto de la migración. Es importante repetir: La conversión, aunque sea institucional, es decir, la persona que cambia de una religión a otra no está prohibida ya que la gratuidad y la libertad de los interlocutores son las bases del encuentro y del diálogo

interreligioso. De esta forma, las formas de aceptar la alteridad tal cual es se vuelven menos tortuosas, pero no sin tensiones, avances y retrocesos, pero, sobre todo, pudiendo crear un ambiente de encuentro donde la libertad y la gratuidad se hagan prácticas.

Referencias bibliográficas

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2018. Disponible en: <<https://www.acnur.org/5d09c37c4.pdf>>. Acceso en: 19.03.2020.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Nas periferias do mundo: fé, Igreja, sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2017.

COURAU, Thierry-Marie; MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos. Diálogo das racionalidades culturais e religiosas. *Concilium*, v. 369, p. 7-17, 2017.

DE PAOLIS, Velasio. *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa. Una rassegna dei principali documenti*. Quaderni di Diritto Ecclesiale, v. 21, 2008.

GRESHAKE, Gisbert. *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos? Breve ensayo sobre el dolor*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

HIRSCHMAN, Charles. The Role of religion in the Origins and adaptation of Immigrants Groups in the United States. *International Migration Review*, v. 38, p. 1206-1233, 2004.

JOÃO PAULO II. Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la giornata mondiale dell'emigrazione. 10.09.1989.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES – OIM. Global Migration Data Portal. Disponible en: <https://migrationdataportal.org/?i=stock_abs_&t=2019>. Acceso en: 18.02.2020.

PAGOLA, José Antônio. *O caminho aberto por Jesus: Mateus*. Petrópolis: Vozes, 2013.

PEW RESEARCH CENTER. Faith on the Move. The Religious Affiliation of International Migrants. Disponible en: <<https://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/>>. Acceso en: 10.01.2020.

SABBARESE, Luigi. Cura dei migranti tra pastorale della mobilità e mobilità della pastorale. *Vergentis Revista de Investigación de la Cátedra*

Internacional Conjunta Inocencio III v. 7, p. 123-149, 2018. Disponible en: <<http://repositorio.ucam.edu/bitstream/handle/10952/4264/4-%20Sabbarese.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acceso en: 10.03.2020.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez. As religiões e o desafio da vida. In Teixeira F. (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 15-30.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo entre as religiões. *Vida Pastoral*, julho/agosto, 2017. Disponible en: <<http://www.vidapastoral.com.br/edicao/255/o-dialogo-entre-as-religoes/>>. Acceso en: 9.09.2017.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Paradigmas epistemológicos e hermenêuticos do inter-religioso. *Concilium*, v. 369, p. 29-40, 2017.

9



EL DESAFÍO DE LA RECIPROCIDAD EN EL CONTEXTO ECLESIAL

Reflexiones pastorales en la escucha de hombres y mujeres que migran con fe

Carmem Lussi

En los contextos eclesiales de actuación sociocultural y pastoral junto a personas que dejaron sus tierras con proyectos migratorios para alcanzar otros países para vivir, en movimientos que llamamos migraciones internacionales¹, gana fuerza la convicción de que es imprescindible que los propios sujetos en situación de movilidad sean protagonistas de sus historias, primeros actores a esforzarse y lograr resultados con sus luchas, proyectos, empeño y sueños.

Esta perspectiva entiende distanciarse de enfoques asistencialistas o proteccionistas –que interpretan las cuestiones relativas a las migraciones internacionales y al refugio– como problemas contingentes. Tales perspectivas se configuran a partir de estereotipos enraizados en visiones y actitudes etnocéntricas, en las

¹ Con la expresión migraciones internacionales, aquí se recogen las múltiples modalidades y categorías de personas en movilidad, incluidos refugiados y ‘refugiados de facto’ (Gikonyo, 2017, p. 177), puesto que la categorización que tradicionalmente utilizan las ciencias sociales han demostrado ser insuficientes, porque los flujos son cada vez más mixtos y las razones para emigrar nunca son sólo económicas o solo amenazan la supervivencia.

que falta reconocimiento de alteridad y consta de la incapacidad de valorización y de acogida de la riqueza que la movilidad humana representa y aporta a los sujetos y contextos implicados.

El etnocentrismo en el abordaje de las migraciones y del refugio revela la ausencia de relaciones interpersonales con las personas involucradas en los movimientos de población o la tendencia a desarrollarlas de forma asimétrica y, por lo tanto, trae el riesgo de objetivación del otro como enemigo (Faye, 2017, p. 76). En estos casos, en lugar de la relación interpersonal, ocurre un abordaje que puede favorecer la indiferencia y hasta discursos, actitudes y decisiones xenófobas en relación a migrantes, refugiados y demás sujetos que buscan protección internacional o que simplemente quieren una vida mejor en tierra extranjera, para sí y / o para los suyos.

Los cristianos no están exentos de adoptar palabras y actitudes de cuño xenófobo, que existen en el ambiente en que viven, por lo que la reflexión teológica y pastoral considera las migraciones internacionales un banco de prueba para la iglesia y la vivencia cristiana. De acuerdo con Faye,

mantener contactos y conocimientos personales y positivos, así como superar prejuicios y miedos, son ingredientes esenciales para el crecimiento de la cultura de la acogida, donde se desea no sólo dar, sino también recibir el 'otro'. En las Sagradas Escrituras, la hospitalidad está ligada al encuentro con Dios: acoger al extranjero es acoger a Dios en persona (2017, p. 80).

Al permitir encontrar y favorecer la interacción entre personas de diferentes nacionalidades, etnias y religiones, las migraciones internacionales contribuyen a visibilizar y concretar la auténtica cara de la Iglesia.

Este capítulo recoge reflexiones a partir de los datos de una investigación de campo sobre el impacto de las migraciones en el contexto eclesial italiano, realizada por CSEM en asociación

con la Fondazione Migrantes, entre 2016 y 2017.² La encuesta entrevistó a 115 personas, entre las cuales 34 sujetos en situación de movilidad, escuchados en contextos eclesiales, que se analizan en este texto con el objetivo de reconocer e interpretar los desafíos de la movilidad humana hacia la comunidad cristiana, valorando en particular el punto de vista de los propios protagonistas de los flujos migratorios.

Como el título del artículo sugiere, la principal contribución que emerge de las palabras de los protagonistas en situación de movilidad que participaron en este estudio es la comprensión de que la iglesia no sólo está llamada a dar algo a las personas y a los pueblos que llegan de otras tierras, es necesario que tenga la capacidad de involucrarse en el fenómeno y la humildad de aprender y también de recibir, entrando en relaciones interpersonales con migrantes y refugiados, lo que hace “posible el encuentro que reconoce la dignidad del otro” (Bianchi, 2016). La interlocución, el diálogo, las relaciones con migrantes y refugiados, siendo ellas siempre de culturas ‘otras’, exige flexibilidad, apertura e interculturalidad y favorecen la reciprocidad de la relación fraterna y sororal (Lussi, 2015, p. 46-59).

La investigación

Los desafíos presentados por la movilidad humana a la iglesia en Italia se han intensificado en los últimos años por dos tipos de causas desencadenantes: por un lado, la llegada de números expresivos de personas a través del Mediterráneo, pueblos en fuga de alguna situación de amenaza para sus vidas, provenientes especialmente de África y de Oriente Medio, muchas veces sin visas, y motivados fundamentalmente por la búsqueda de supervivencia; y, por otro lado, por la aguda discusión mediática y política de rechazo de esas mismas personas, con aumento de discursos, iniciativas gubernamentales e incluso leyes de criminalización de las migraciones y de la solidaridad. Los miles de cuerpos de migrantes, muertos en la travesía, no fueron suficientes para accionar

² Cf. otros estudios relacionados con esa investigación en Lussi, 2018 y Wildner, 2019.

una alerta capaz de cuestionar y llevar a revisar los enfoques que los medios, la sociedad y la política vienen adoptando sobre la temática.³

Diferentes formas y matices de problematización de aspectos de la realidad migratoria vienen interpelando a la iglesia que está en Italia sobre su misión hacia / entre migrantes y refugiados y sobre su tarea en la sociedad en lo que se refiere a esta temática. Los problemas, las decisiones y las prioridades de las políticas públicas sobre el tema, las reacciones de los medios de comunicación y de los gobiernos en general sobre los hechos que a menudo traen a la superficie el tema de la llegada de nuevos inmigrantes y solicitantes de protección internacional inciden sobre la visión que los cristianos, el clero y las comunidades cristianas vienen adoptando sobre el tema, no sin contradicciones.

Además de las cuestiones políticas y mediáticas, la emersión de la alteridad cuestiona y provoca la comunidad cristiana. Migrantes y refugiados, extranjeros e hijos de personas que vienen de lejos, son la visibilización constante de la alteridad en las comunidades territorialmente organizadas, donde prevalecen las tendencias a la sedentarización y la homologación que quiere a todos nivelados a los parámetros de igualdad, que no incomoda con nuevos desafíos.

La llegada de nuevos miembros en las comunidades es un imperativo que interpela y exige movilización. La “acogida es un deber sagrado en las escrituras, por eso es tan importante, tiene que ver con Dios y su acción en la comunidad” (Bentoglio, 2009, p. 196).

La vivencia de esa compleja realidad lleva a la iglesia a interrogarse sobre la pertinencia y la calidad de sus visiones y de sus respuestas delante y dentro de ese fenómeno y, especialmente,

³ Los datos son registrados por el *Missing Migrant Project* da OIM – Organización Internacional para las Migraciones, disponible en línea en: <<http://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean>>. Acceso en: 16.05.2020. El ACNUR –Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados– también proporciona datos sobre migrantes muertos y dispersos, disponibles en: <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean#_ga=2.187062442.329238248.1556283534-1816324685.1550573213>. Solo en el Mediterráneo, en 2018, hubo 2277 muertos o desaparecidos; en 2019 fueron 1335 y en 2020 el número registrado por ACNUR fue 1166. Acceso en: 19.01.2021.

ante los actores de los flujos y de las tragedias humanas que vienen siendo registradas en los recorridos de migrantes y refugiados en sus trayectorias migratorias.

En ese contexto, en 2016, Fondazione Migrantes, entidad civil que representa al organismo pastoral de la Conferencia Episcopal Italiana que trata sobre la movilidad humana, confió al Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios – CSEM, de las Hermanas Misioneras Scalabrinianas, una investigación sobre el impacto de las migraciones en el contexto eclesial italiano.

La encuesta fue realizada entre noviembre de 2016 y septiembre de 2017, con la realización de 115 entrevistas abiertas y observación participante junto a migrantes, agentes que actúan con migrantes en actividades y contextos sociales y pastorales, así como representantes de instituciones involucradas en la temática. Entre los entrevistados,⁴ el 30% eran migrantes, por un total de 34 personas, encontradas en los contextos locales de las diócesis de Como, Messina y Trento, todas diócesis fronterizas italianas. De ellos, 10 eran solicitantes de protección internacional, 2 refugiados con *status* reconocido, 1 retornado y 21 migrantes por otros motivos, de los cuales 3 ya habían obtenido ciudadanía italiana (albanesa, etíope y marroquí). Entre los 10 solicitantes de protección internacional que participaron en la investigación, 2 estaban en situación migratoria irregular y otros 7 arriesgaban la misma condición en el momento de la entrevista, con excepción del informante proveniente de Siria (y sus 29 familiares), que forman parte del proyecto de los corredores humanitarios, y por lo tanto, ya estaban con un proceso avanzado de reconocimiento del estatuto de refugiados cuando la investigación de campo fue realizada.

⁴ Las 21 nacionalidades de los 20 hombres y las 14 mujeres migrantes que colaboraron en el estudio son: Tanzania, Malí, El Salvador, Filipinas, Burkina Faso, Costa Rica, Ecuador, Nigeria, Gambia, Senegal, Camerún, Marruecos, Guinea-Bissau, Mozambique, Rumanía Siria, Albania, Togo, Etiopía, Ucrania y Chile, de donde provenía un retornado, emigrante italiano de segunda generación. Las entrevistas fueron grabadas en audio, con el consentimiento de los participantes y en diferentes idiomas (portugués, español, inglés y francés), con una prevalencia del italiano y sin traducción, excepto en el caso del refugiado sirio, que tenía traducción consecutiva gracias a la ayuda de una voluntaria, de su confianza.

Con el objetivo de “valorar la trayectoria migratoria vivenciada por los propios migrantes y las impresiones de aquellos que, en cierta forma, están vinculados a ese movimiento” (Dias e Vettorassi, 2017, p. 13), para este texto se retomaron los datos de las entrevistas con los 34 informantes migrantes.⁵ En cuanto a la pertenencia religiosa, declararon diferentes perfiles: 1 catecúmeno en preparación al bautismo cristiano, 1 pentecostal, 1 ortodoxa, 9 musulmanes y 22 católicos. Entre esos informantes, 12 eran operadores pastorales o líderes étnicos en la ocasión de la investigación de campo y 2 trabajaban en instituciones ligadas al mundo católico que actuaban en el servicio a los migrantes solicitantes de protección internacional. Así, el 41% de los informantes en situación de movilidad se declararon sujetos activos en la comunidad y / o en servicios por los migrantes, solicitantes de refugio o refugiados.

Además de las entrevistas, también se escucharon especialistas de diversas realidades eclesiales italianas y se realizaron 5 seminarios de restitución y análisis de los datos recogidos en campo.⁶

La investigación no tuvo como objetivo estudiar en general las migraciones en Italia, ni hizo análisis específicos sobre los migrantes y refugiados que participaron del estudio. El motivo fue investigar sobre la experiencia eclesial en el contexto italiano, en que la migración entra como un factor nuevo y relevante y, en segunda instancia, sobre las estrategias de actuación eclesial hacia / entre migrantes y refugiados. Los temas abordados y la interacción

⁵ Para la identificación de las personas a ser invitadas a participar en la investigación, se involucraron algunos líderes institucionales de las respectivas diócesis, que indicaron a las personas implicadas en la temática migratoria y que tendrían disponibilidad e interés en la cuestión desencadenante de la investigación, que inicialmente fue así formulada: ¿cuál es el impacto de las migraciones internacionales en el contexto eclesial italiano? A continuación, en las tres realidades eclesiales, por efecto de arrastre, fueron invitadas otras personas, indicadas por los primeros informantes, con atención a abarcar amplia diversidad de perfiles migratorios, de género, de nacionalidad y de experiencias concretas de participación en la temática.

⁶ Los Seminarios tuvieron lugar en Trento, Morbegno, Como, Messina y Piacenza, entre los días 21 y 27 de febrero de 2017, y contaron con la participación de 90 personas, de diferentes realidades eclesiales y sociales, incluyendo informantes ya encontrados / escuchados y otras personas, comprometidas en la atención a migrantes y refugiados o encargados de la gestión de servicios de atención y formación, especialmente Hermanas Misioneras Scalabrinianas de la Provincia Europea, agentes pastorales de la diócesis de Bergamo y expertos invitados.

entre investigadores e informantes, promovió también, de hecho, un esfuerzo de reflexión, emersión y escucha de elementos y / o cuestionamientos / respuestas sobre la realidad y los significados de la experiencia migratoria para los actores involucrados, que enriquecieron el estudio, además de estimular los recorridos existenciales y pastorales en los contextos locales donde fue realizada la investigación.

El análisis de los datos recogidos en la investigación de campo, en la escucha de los protagonistas de los flujos, encontrados en contextos eclesiales italianos, en la perspectiva de la actuación directa con / entre migrantes y refugiados sugiere algunos elementos, que organizo a seguir en cuatro estrategias de intervención, las cuales son presentadas como prometedoras, porque se destacan por favorecer la reciprocidad, superando el abordaje unidireccional de la atención que victimiza o hasta fragiliza a los sujetos atendidos. A continuación, presento también algunos elementos que la interlocución con los sujetos en situación de movilidad alerta con perplejidad o como contradicciones en el ámbito eclesial, organizadas en términos de lagunas en la reflexión pastoral. Termino el texto indicando dos aspectos que identifiqué como problemáticas, las principales cuestiones dolorosas abiertas que encontré y que indican exigencia de continuidad, en la reflexión y en la búsqueda de estrategias e incidencia nuevas.

Estrategias prometedoras de actuación

La escucha de los actores en situación de movilidad reveló la importancia de la reciprocidad,⁷ que puede ser entendida como una postura de los interlocutores con los cuales los migrantes y

⁷ La reciprocidad es un concepto profundizado en las ciencias sociales, especialmente en la sociología, teniendo como referente principal Marcel Mauss y su texto Ensayo sobre la donación, publicado originalmente en la revista *L'année Sociologique*, y considerada obra central para la teoría antropológica. No siendo objetivo de este artículo profundizar el concepto de reciprocidad, indico dos textos básicos para esclarecer el concepto, a partir de las ciencias sociales, para la cual, según Sabourin, "la reciprocidad implica la preocupación por el otro" (Sabourin, p. 135): Sabourin, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. *RBCS*, v. 23, n. 66, 131-138, 2008 e Sabourin, Eric. Teoria da Reciprocidade e sócio antropologia do desenvolvimento. *Sociologias*, v. 13, n. 27, p. 24-51, 2011.

refugiados entran en contacto en sus trayectorias. Se trata de una expectativa en lo que se refiere al abordaje del tema y de las personas concretas, que revela actitudes capaces de tomar en consideración y respetar, acoger y valorar a las personas en situación de movilidad en su alteridad y singularidad. Esto obliga y exige la participación de quien acoge o se pone al servicio, no puramente a nivel profesional u ocasional, sino existencialmente. La reciprocidad es una actitud que configura opciones, espacios de encuentro, corresponsabilidad y oportunidades reales, que neutralizan o frenan las desigualdades que la diferencia puede favorecer donde falta acogida y una cultura del encuentro (Lussi, 2018a).

La reciprocidad en la atención y en la convivencia con migrantes y refugiados significa que la actuación se funda y se estructura a partir de relaciones interpersonales, en que cada uno de los actores contribuye, donando y recibiendo, sirviendo y asumiendo responsabilidades e iniciativas. Según Shaly, inmigrante de Filipinas,

los autóctonos son fáciles de realizar donaciones, donan probablemente porque tienen. Pero hay quien no tiene cosas para dar, y sabe dar cosas invisibles, valores, el bien. Hacer el bien es una donación con la que los inmigrantes pueden colaborar aquí, como, por ejemplo, acogiendo al otro. Es un dar recíproco, pues cada uno puede dar solamente de aquello que tiene.⁸

La primera estrategia prometedora que puede identificarse en las conversaciones de los inmigrantes y los refugiados subraya la importancia de la vivencia cristiana de las personas y de las comunidades que se concreta en la capacidad de hacerse cercano. El acto de migrar es intrínsecamente configurado por un distanciamiento. A la distancia del migrar y del huir, corresponde la expectativa y la necesidad de hacerse cercano, de ir al encuentro en las más variadas formas del servicio y de la interrelación, aun cuando es relación de ayuda, sobre todo al inicio de la interacción.

⁸ Seudónimo. Los nombres de los informantes se han sustituido para preservar su privacidad.

Hacerse cercano es creer en el otro como siendo uno que me interpela como ser humano en mi calidad de persona, de creyente y de ciudadana.

Considerando que los cristianos viven su vida cotidiana en el mundo con fe, todos enfrentan el desafío de interpretar los acontecimientos y las crisis que surgen en las cuestiones relacionadas con la vida humana; y todos se involucran en conversaciones y debates en los que, inevitablemente, la fe es cuestionada y una respuesta es necesaria (Ndoulou, 2017, p. 136).

En el caso específico de las demandas relacionadas con la experiencia de la movilidad humana, el principal desafío está en la apertura mental y existencial de la persona para hacer espacio y asegurar reconocimiento al tú del otro, que, por su alteridad, puede ser abstraído en mecanismos de indiferencia que intentan neutralizar la llamada interpelante a las razones de la fe.

Hacer movimientos para ponerse “cercano de las personas involucradas [en la movilidad humana], apoyando sus esperanzas y aspiraciones, dando a esas personas la oportunidad de contar sus historias y creando espacios para el diálogo” (Gikonyo, 2017, p. 186) es el camino; pero, al mismo tiempo, hay que mantenerse cerca, involucrados recíprocamente, incluso cuando las situaciones de riesgo y / o necesidad pasan o se transforman en otras demandas y ofertas.

En las palabras de Nancy, de El Salvador, el llamamiento trae elementos de denuncia y de decepción: “incluso después de muchos años los inmigrantes viven a los márgenes, en la sociedad y también en la iglesia, aun pasando por situaciones de necesidad. Falta una iglesia que sale al encuentro, yo sólo recibo visitas y percibo que existo para los de la iglesia X, mientras que en mi comunidad, por mí, nadie se interesa”. El análisis de John, de Nigeria, también es indicativo: “La presencia de los migrantes en el contexto exige algunos cambios, pero muchos ni se preguntan sobre esa presencia, y así tampoco logran percibir cómo pueden hacer su parte para que todos participen”. Y el Papa Francisco

refuerza: “No os olvidéis de la carne de Cristo que está en la carne de los refugiados: su carne es la carne de Cristo... vuestra misión es cada vez más exigente, para favorecer respuestas concretas de proximidad y de acompañamiento de las personas teniendo en cuenta las diversas situaciones locales” (Francisco, 2013).

La asistencia ofrecida a migrantes y refugiados que no valora a la persona y su singularidad, no encuentra el “otro” en su específica condición y en su identidad psicológica y cultural, y por eso no reconoce la subjetividad, el protagonismo y la corresponsabilidad de los asistentes, no produce frutos duraderos y, normalmente, desencadena exclusión o, al menos, no favorece la inserción en la comunidad y la reciprocidad en las relaciones, en el servicio y en las responsabilidades.

La actuación con / entre / para migrantes y refugiados exige la capacidad de los potenciales agentes de pensar a partir de la actitud intercultural, que se diferencia por tener mentes y vidas abiertas a la interacción, reservando espacio a los que vienen de lejos, a partir de los saberes y las experiencias de fecundidad en la fe y en la intercultural que tiene en su seno (Lussi, 2009).

El encuentro de Jesús con una mujer extranjera (Mt 15,21-18, Mc 7,24-30) muestra que él, o mejor, ellos (Jesús es extranjero para la mujer, así como la mujer lo es para Jesús) tuvieron que superar muchas barreras para llegar a un entendimiento. Marcos parece multiplicar los elementos de diversidad de la mujer: la diferencia de género, la extranjería, tal vez el estatus socioeconómico [...] tal vez incluso una distancia moral (el término “sirofenicia” tenía, en la sátira latina, la connotación de mujer poco recomendable, prostituta). Y, finalmente, y sobre todo, la diferencia lingüística (Manicardi, 2016, p. 201).

La evidencia de diferencias no impide, antes recomienda, el movimiento de salida de sí y de apertura y flexibilidad para ir al encuentro. En contexto migratorio, especialmente cuando hay situaciones de vulnerabilidad, el llegar a ser cercano como compromiso es premisa para el servicio.

La segunda estrategia que favorece y fortalece la reciprocidad entre los diferentes actores en contexto de movilidad humana es la creación y la disponibilidad de espacios para el encuentro (y los encuentros de hecho). La ayuda en situaciones precarias en las que las personas pasan por necesidades básicas todavía no significa acogida cristiana. La acogida que migrantes y refugiados más necesitan es el movimiento existencial y espiritual de abrir espacios para que el otro sea y actúe, hacer espacio para dejar el otro ser y convertirse en quien él o ella quieren ser, desean o consiguen ser en aquel momento histórico de sus travesías. Se trata de espacios simbólicos, espacios físicos y espacios culturales

El esfuerzo de abrir espacio implica una decisión clara de dar un paso atrás para que el espacio anteriormente ocupado sea compartido, por lo tanto, es algo que requiere adhesión de la mente y del corazón para que pueda concretarse. La disponibilidad efectiva de espacios físicos, donde alguien pueda tener morada, nacer o desabrochar, recrearse y / o tomar iniciativa, para sí y hasta para muchos, es una contribución sin pares de que migrantes y refugiados necesitan, y que sin el movimiento de los autóctonos difícilmente puede suceder. En las palabras de Sonia, de Ecuador, “las migraciones se mueven con las personas y con sus valores, y quien elige dar oídos a sus miedos y prejuicios, acaba cerrándose y cerrando puertas y comunidades y eso hace que la desconfianza aumente”.

La ocupación de espacios es también decisión de los propios sujetos en movilidad, que normalmente se mantienen a los márgenes, pero que pueden entrar en escena en los espacios físicos y comunitarios, asumiendo protagonismo también en los procesos que las sociedades de destino necesitan atravesar, impulsados por la presencia de personas provenientes de otros países y portadoras de otras culturas, otros idiomas, otros valores, incluso, otros dioses. Estos movimientos pueden ocurrir en la iglesia como en la sociedad en general, con formas sutiles de transformación o incluso con revueltas, como fue el verano de París 2005, con violencia, o en el *Day without migrants*, del 1 de mayo de 2006, con mucha conciencia y responsabilidad.

Al usar las calles como plataformas para sus luchas y demandas, [migrantes y refugiados] recuperan y actualizan la experiencia de la democracia directa, reivindicando el derecho de definir los términos y el contenido del refugio. Si tales iniciativas no son capaces de transformar el orden hegemónico, pueden al menos pretenderla, trayendo a la luz aberturas para la construcción de otros modos de solidaridad y articulación comunitaria (Zuzarte e Moulin, 2018, p. 231).

La tercera estrategia de actuación a partir de la reflexión de los interlocutores entrevistados en el estudio apunta como prometedora el reconocimiento de la dignidad, que respeta al otro en su alteridad, en sus significados y hasta en sus creencias, aunque sean diferentes a las mías. El acontecimiento migratorio es vivido e interpretado diferentemente por los diversos actores que están implicados en los desplazamientos. Las alegrías y esperanzas, los dolores y los sufrimientos de las trayectorias planificadas o atropelladas tienen significados diferentes y motivaciones que inciden diversamente en las personas en camino, desde el principio al final del proyecto migratorio. Y diferentes son también los puntos de partida, existenciales y sociales, culturales o eclesiales. Según Peter, de Ghana, las diferencias son un bagaje enriquecedor que puede y debe ser compartido, pero “todavía espero el día en que los inmigrantes podrán contribuir trayendo sus ideas y sus experiencias de la iglesia de su país de origen a las comunidades donde viven aquí”.

No puede haber intervención social o pastoral, ni siquiera actuación urgente de socorro, que sea eficaz si la reserva de significado del recorrido existencial y circunstanciada de los sujetos en movilidad no es preservada, respetada e incluida. Palabras y gestos de apoyo que aplastan sentidos y anhelos son estériles y perjudiciales. Las intervenciones que pueden incidir en motivaciones y en el sentido de los procesos en curso, transforman a víctimas en protagonistas.

Hay un misterio que los encuentros importantes esconden en las relaciones interpersonales, que los cristianos reciben de las manos de Dios, y cuando el encuentro ocurre con la gente que

viene de lejos, no es diferente. Según Manicardi, en el Evangelio de Juan,

[...] la extranjería es categoría de revelación. [...] Jesús aparece extranjero también para sus compatriotas y coloca a cada ser humano ante el necesario salto de la fe, del paso en aquel territorio de la fe donde no son más importantes las fronteras de las patrias y las pertenencias étnicas, sino la acogida del “don de Dios” (Jn 4, 10) en Cristo Jesús (Manicardi, 2016, p. 204).

Entender que las migraciones internacionales son un don con el que el Padre del cielo bendice su iglesia y la vida de los suyos sigue siendo un desafío para muchas realidades eclesiales. Según Liza, de Togo,

[...] aquí el pueblo no cree, no saben reconocer ni valorar lo que traemos con nosotros y nuestras referencias a la Palabra de Dios. ¡Perdieron la fe y quieren desanimar, qué decepción! Hay mucha crisis y mucho nerviosismo sobre las migraciones, se está cultivando el odio. [...] Tuve que empezar desde cero, con mi identidad en la nueva realidad, esto me hizo entender dónde estoy y cómo avanzar, pues sentir mi diferencia me daba miedo en un contexto que yo no conocía. Hoy me siento iglesia local.

La cuarta estrategia prometedora se refiere al hecho de que en el escenario de las migraciones los actores pasan por cambios y transformaciones en todas las dimensiones de la vida y la actuación no puede adoptar la misma dinámica si quiere ser un servicio a personas en situación de movilidad. Migrantes, refugiados, solicitantes de refugio y sus familiares también pasan por profundas transformaciones identitarias y pueden cambiar, hasta radicalmente, sus estrategias migratorias y relacionales en el transcurso del desarrollo de sus proyectos de vida itinerante. Así como se transforma tu fe y tu forma de ser iglesia.

Existe una asimetría entre migrantes y comunidad local en un contexto de inmigración que puede convertirse en movimiento unidireccional de la asistencia que da sin darse, en que las personas

nuevas en el país son posteriormente fragilizadas por el enfoque practicado en el servicio. Esta puede ser abrumadora para las personas o para sus vivencias y significados, en lugar de promover.

Para promover, ante todo tiene que involucrar y transformar también a quien se pone al servicio. La escucha del texto bíblico es iluminadora. “Jesús se deja desafiar y transformar por el sufrimiento. [...] La experiencia universal del sufrimiento refleja aquella fragilidad de lo humano que Jesús oye y que le lleva a acercarse (hacerse cercano) del otro, aunque extranjero” (Manicardi, 2016, p. 202).

El contexto y los nuevos actores viven pérdidas y debilidades en las etapas existenciales de los itinerarios migrantes que pueden llevar al fracaso estrategias prometedoras por desviaciones marginales o pueden ser integradas y redimidas en procesos transformadores y prometedores. Para Teresa, de Albania, las transformaciones que los migrantes viven tienden a configurarse como

las vulnerabilidades, que la iglesia necesita saber reconocer y abrazar en estrategias que involucran a las familias, pues a la hora de la dificultad, los migrantes pueden ser usados por grupos religiosos. Estrategias de amistad y relaciones interculturales tienen fuerza de incidir en los itinerarios migrantes y en los procesos de toma de decisiones dentro de las comunidades.

Las transformaciones e implicaciones identitarias que la movilidad humana impone involucran a todos los actores, directa o indirectamente. Por un lado, toca a los sujetos que se desplazan de un lugar a otro, y, por otro, se mueven con los que necesitan realizar movimientos internos, en la mentalidad y en las estructuras familiares y comunitarias, para conseguir acoger e interactuar, o por haber acogido y participado en pasos y procesos de encuentros transformadores favorecidos por las migraciones internacionales. Tales transformaciones se refieren a los valores, las habilidades, la resiliencia y los sentimientos, así como a la fe y a otros aspectos.

La experiencia migratoria, desde la salida al tránsito hasta el

destino, invita a los migrantes, a las comunidades o países de tránsito y a las comunidades o países de destino a leer y examinar la jornada migratoria para descubrir y acoger el mensaje que Dios comunica a través de los desafíos presentados por ese fenómeno. Los desafíos que enfrentan las personas en situación de movilidad, dentro o fuera de las fronteras nacionales y en los países de tránsito, así como en los países de destino, no dejan la fe indiferente (Ndoulou, 2017, p. 135).

Así, en la dinámica de la movilidad humana hay que corresponder el esfuerzo de respuestas complejas y articuladas de los creyentes y de sus comunidades. Por eso, la formación de los agentes que actúan en contexto migratorio, sean estos agentes sociales y pastorales, mediadores culturales o traductores, voluntarios o ayudantes ocasionales, es imprescindible. La actuación en favor de sujetos en movilidad tiende a ser muy fecunda, independientemente del perfil de los autóctonos, cuando entran en escena en las trayectorias migrantes. Tendencialmente, los encuentros desencadenan acciones y reacciones hermeneutas y mayéuticas, gestos y movimientos que ayudan a sanar, manejar y generar algo nuevo. Pero son acciones que también pueden herir sensibilidades e dificultar procesos.

En una óptica de fe intercultural, la interacción de alteridades favorecida por las migraciones internacionales ayuda a la vida a regenerarse, abrirse, regar confianza y fuerza, nacer y florecer, fortalecerse, para quien migra y para quien acoge las personas que migran. La escucha de la gratitud de los migrantes por los encuentros que favorecieron y hasta determinaron cambios y reconstrucción de vidas y de proyectos es inenarrable.

Estas indicaciones estratégicas presuponen la defensa, a cualquier costo, de la adopción [...] del punto de vista de los migrantes en todas las fases de la relación interpersonal, del servicio y de la organización. Algunas preguntas pueden explicitar lo que se entiende con esta afirmación: ¿qué él o ella piensa sobre este hecho? ¿Come ella o él vive esta

situación? ¿Qué significa eso o aquello tiene para ella o para él? ¿Lo que él o ella entienden afirmar cuando dice eso, lo hace, no viene aquí o va allá? (Lussi, 2009)

Se trata de privilegiar el punto de vista de los propios sujetos en situación de movilidad sobre la realidad que viven, y de la que la comunidad cristiana local conoce muy poco y / o participa menos aún. En un estudio de Sidnei Dornelas, que refleja teológicamente sobre la pastoral de la movilidad humana enfocado en los agentes que actúan con / entre / para migrantes y refugiados, el autor sugiere que los encuentros –y los desencuentros– que ocurren entre personas en movilidad y la iglesia se dan gracias a los agentes pastorales que se convierten así, en “lugar hermenéutico seminal” (Arantes Nasser, Dornelas, 2008, p. 148-149; Dornelas, 2018).

Dornelas se refiere a la condición del migrante como un lugar teológico, y considerando que los agentes pastorales se sitúan en el contexto en que los migrantes y refugiados viven, son las personas que tienen acceso a este lugar teológico. A través de diferentes mediaciones, también se convierten a las personas que favorecen o hasta viabilizan el acceso de la Iglesia a este lugar teológico.

Los agentes socioculturales y pastorales de la movilidad humana, con su acción, hacen un acto hermenéutico, realizan una interpretación de fe en contexto histórico social, cultural y eclesial en que se encuentran con migrantes y refugiados, y lo hacen por toda la comunidad, pudiendo así abrir caminos interculturales y de empoderamiento, o perdiendo oportunidades, si falta la sensibilidad y apertura humana y espiritual que el desafío requiere.

Desde el punto de vista teológico-pastoral, la clave de interpretación del hecho migratorio está en las lecturas y en los significados que los propios sujetos en situación de movilidad humana logran elaborar y transmitir, en el compartir con otros creyentes que migran o que conviven y comparten vida y proyectos de la experiencia migratoria. En el testimonio bíblico,

[...] encontrar el extranjero es un evento de salvación (ELA, 2003). Todas las memorias del cristianismo, enraizadas en la historia del pueblo de Israel, dan al extranjero y al exiliado el privilegio de la acción de Dios, que establece la fidelidad a la alianza y el cumplimiento de las promesas. En su llamado para compartir el destino del extranjero, Jesús nos invita a romper los límites de la indiferencia y la exclusión (Elenga, 2017, p. 62).⁹

El desencanto que es libertador

La escucha de las reflexiones de los migrantes y refugiados sobre la experiencia eclesial en contexto migratorio muestra la pertinencia de la centralidad que el Papa Francisco viene dando al tema de las migraciones y del refugio y su clara interpretación de la movilidad humana como paradigma de ese tiempo para la identidad cristiana, la iglesia y las sociedades. Desde su punto de vista, impulsada por las migraciones internacionales, la iglesia no puede recomenzar sino por las periferias. Su primer viaje a Lampedusa, a los márgenes simbólicos y geográficos de Italia y de Europa, sino de la iglesia y de la sociedad, muestra que los lugares donde los migrantes llegan y los caminos por donde los migrantes mueren son, de hecho, ‘lugares de dolor’, como son también las favelas y los santuarios.

Según Ivereigh, los lugares de dolor representan la llamada a una transformación eclesial en sentido cristológico. Los lugares de dolor muestran con elocuencia la proximidad o la distancia en que la Iglesia está o sabe ponerse en el centro y las periferias, y en relación a los sujetos que están aquí o allá. Hoy, periferia no es sólo distancia geográfica, sino que es posición de redención; y moverse hacia la periferia, hacia la iglesia, es participar en la reconstrucción del mapa de la esperanza.¹⁰

⁹ La cita a Jean-Marc se refiere al volumen: ELA, Jean-Marc. *Repenser la théologie Africaine. Le dieu qui libere*. Paris: Karthala, 2003.

¹⁰ Cf. entrevistas publicadas en diferentes fechas y audio de la conferencia pronunciada por Austin Ivereigh el 24.05.2018, en el XVIII Simposio Internacional IHU. La vuelta profética de Francisco. Posibilidades y límites para el futuro de la Iglesia en el mundo contemporáneo, disponible en el sitio del Instituto Humanitas, de la Unisinos: <<http://www.ihu.unisinos.br/evento/xviii-simposio-internacional-ihu-a-virada-profetica-de-francisco>>. Acceso en 21.01.2020.

Las migraciones indican que la geografía de la esperanza ha cambiado y por eso la Iglesia necesita desinstalarse para estar en la periferia y desplazarse desde la periferia si quiere ser una iglesia más humana, accesible, transparente, cercana y de puertas abiertas.

Cada pastor y comunidad cristiana deben prestar atención al camino de fe de los cristianos refugiados y erradicados con la fuerza de sus realidades, así como de los cristianos emigrantes. Ellos exigen un cuidado pastoral especial, que respete sus tradiciones y que los acompañe en una integración armoniosa en las realidades eclesiales en que se encuentran. ¡Nuestras comunidades cristianas sean verdaderamente lugares de acogida, de escucha y de comunión! (Francisco, 2013).

Por esto, en sus estrategias de actuación junto a migrantes, refugiados y otras categorías de personas en movilidad, la iglesia necesita preguntarse sobre la configuración del mapa de sus estructuras de atención, cuidado y servicios para percibir donde cada uno vive y participa y para ver donde está ubicada la presencia inmigrante en la Iglesia local. Físicamente, simbólica y conceptualmente.

Hay una expectativa en las reflexiones de los sujetos en movilidad entrevistados en ese estudio que representa esperanza y al mismo tiempo exigencia respecto a las comunidades cristianas del contexto de acogida, porque quien migra con fe conoce lo que puede esperar de una comunidad de creyentes.

Muchos inmigrantes no vienen a la iglesia por falta de respeto por parte de los cristianos de aquí. Y falta de acogida. Algunas comunidades aceptan a los migrantes, otras las reciben, pero como un peso. Yo siento a la gente de mi parroquia como hermanos y no puedo acostumbrarme al hecho de que ellos fingen que no me conocen cuando me encuentran en la calle (Antonio, Burkina Faso).

La decepción puede purificar la fe, puede escandalizar, pero también puede fortalecer recorridos más esenciales y comprometidos

con las motivaciones y los frutos que la evangelización preanuncia. La indiferencia hacia los migrantes y los refugiados, cabe resaltar, puede distanciarse de la comunidad y hasta de la fe.

Según Anthony,

la presencia de “extranjeros” (es decir, personas de otras etnias, lenguas, culturas, religiones...) crea, para los autóctonos, un mundo extraño en su propio país y hace redescubrir las sombras de su pasado. Y la consiguiente percepción de inseguridad y de contingencia puede abrir la comunidad local para una experiencia más profunda de invocación y de esperanza (2012, p. 199).

Hay un desafío y una llamada a la madurez y a la fe que se pone también a los sujetos en movilidad, a las personas y hasta a los grupos que se van formando en tierra extranjera. A ellos y ellas también se les pide y exige crecer, donarse, asumir responsablemente la propia parte. Sin embargo, es posible identificar, en los discursos de los protagonistas de la movilidad humana escuchados en este estudio, algunos matices en la interpretación que hacen de los hechos y de los encuentros sufridos o celebrados en tierra extranjera, que indican decepción o carencia, que aquí formulo como lagunas que interpelan quien actúa o puede actuar para / con / junto a migrantes y refugiados.

- **El punto de vista que no ve el lado del otro.** En la voz y en el testimonio del Papa Francisco, la iglesia en salida se desafía a sí misma a reinventarse y a aceptar la oportunidad de las migraciones y de la búsqueda de protección internacional para avanzar en sus recorridos de transformación. Pero ese es un proceso interno a la iglesia, no es un tema migratorio, tiene que ver con el modelo de Iglesia y las más profundas motivaciones de la acogida o de la falta de acogida a migrantes y a otras categorías de personas marginadas. Migrantes y refugiados que viven hoy sus desafíos y traban luchas por supervivencia y por dignidad no tienen tiempo para esperar que la iglesia se encuentre, si reinvente, se alinee sobre el tema. Si se está reinventando puede recorrer trayectos comunes con migrantes

y refugiados, pero el riesgo es de estar demasiado ocupada consigo misma, para abrazar a quien migra o busca refugio.

- **La dificultad para abrir brecha a la corresponsabilidad.** El compartir la responsabilidad es también una consecuencia de una visión de iglesia y de ser humano, que coloca la humildad y la misma dignidad como eje fundamental de las relaciones y de la gestión de los recursos, incluso institucionales. Para tener corresponsabilidad en procesos colectivos que favorecen el protagonismo de migrantes y refugiados, hay que haber, ante todo, por parte de los liderazgos constituidos, la capacidad de compartir el poder y la apertura mental e institucional para la construcción de recorridos comunes, del poder simbólico y religioso, con capacidad para superar las tensiones que las fatigas de los encuentros interculturales e interreligiosos pueden suscitar.

- **La cultura del encuentro no es sólo una opción, es también proceso histórico y vía sin retorno.** Migrantes y refugiados que analizan el impacto que la movilidad humana ejerce en el contexto italiano cuestionan el poder que algunos actores tienen de barrer procesos, que incluso sin recibir apoyo y favores, pueden desarrollarse por sí mismos. Es intrínseco a los procesos migratorios proponer transformaciones desde dentro, en las personas, en las sociedades y en las instituciones, porque las migraciones tienen que ver con relaciones e identidades, a través del encuentro de culturas que la movilidad humana hace que suceda y que el tiempo ayuda a consolidar.

Cuestiones abiertas

A modo de conclusión, propongo dos cuestiones que aparecen en las conversaciones de los interlocutores de la investigación y que quedan como desafíos para continuar la reflexión sobre las estrategias de intervención en contexto migratorio que la fe y la teología ayudan a formular.

Primero, nadie descubrió aún cómo impedir totalmente a las personas emigrar, sólo se descubrió, tal vez, cómo reducir la

migración, especialmente la que se realiza por vías seguras. Nadie ha descubierto cómo hacer que las personas potencialmente migrantes desistieron de sus proyectos migratorios y, sobre todo, nadie sabe cómo cerrar fronteras efectivamente, más allá de muros, leyes y amenazas o riesgos a la dignidad de quien necesita encontrar brechas. La movilidad humana es una cuestión estructural. La conciencia de que las migraciones no van a pasar puede ayudar a superar la visión de la cuestión como problema a ser resuelto. “Hay una paradoja que se nos impone: la globalización excluye el Sur, mientras que la migración lo coloca allí” (Faye, 2017, p. 79; Inglês, 2015).

Flujos mixtos, reunión familiar, desarrollo y muchas otras razones. “No hay muros ni mares capaces de parar a quien está tan desesperado al punto de considerar un viaje sin esperanza preferible a la certeza de una muerte atroz en la propia tierra” (Bianchi, 2016, p. 1). Por eso, no hay alternativa a los hechos históricos que el mundo está viviendo. Entonces, hay que aprender de los hechos y de los encuentros. “Las migraciones son, históricamente, un *way of life*” (Delali Badasu, 2017, p. 30) en ambos sentidos: un modo de vivir y un camino para sobrevivir o vivir mejor.

Secundaria y finalmente, falta capacidad de visión macroestructural sobre el tema. Esta es una cuestión importante, que plantea la pregunta: ¿de qué sirve acoger a los migrantes y, al mismo tiempo, apoyar a los gobiernos que alimentan las causas de las migraciones forzadas? La movilidad humana no es tema pastoral; es un proceso histórico, sociocultural y político, con desdoblamiento pastorales y, también, económicos, jurídicos, etc. Sin una visión macro sobre el tema, la intervención micro puede ser fragmentada, malentendida y sus actores juzgados moral y socialmente como inadecuados, si no erróneos.

¿Qué capacidad tenemos, como comunidad cristiana, de hacer una lectura valiente sobre los mecanismos socioeconómicos y político-ideológicos que están en el origen de la dirección que las políticas públicas sobre la temática migratoria tomaron actualmente? Si el discurso político criminaliza a la persona del migrante y del refugiado, esta es la imagen de los sujetos en movilidad que los

cristianos absorben y con la que viven y conviven y reproducen, y así también los demás ciudadanos.

La exaltación del único migrante que la comunidad local conoce, que está de algún modo asimilado al contexto local porque llegó antes de la mayoría o porque se integró positivamente al punto de su alteridad ya no es perceptible, también confirma la misma visión estereotipada transmitida por los grandes medios o criminalizada por los discursos políticos prevalentes. La iglesia también es un actor social, un sujeto que está presente en la sociedad y actúa en el contexto local, por lo tanto, tiene un papel junto a los gestores de la cosa pública y puede hacer la diferencia.

Para concluir, cito un teólogo africano que sabiamente, pensando con fe las migraciones, así escribió:

con base en la metodología delineada por Ignacio Ellacuría (1992) y Jon Sobrino (1994), la teología de la migración es la reflexión teológica que engloba diversas dimensiones de análisis, responsabilidad ética, praxis y contemplación. Para estos autores, hacer teología significa encarar la realidad y comprender lo que Dios está diciendo y solicitando a través de ella. La principal realidad a ser profundizada y comprendida teológicamente es, según Ellacuría (1992), el pueblo crucificado que constituye la continuidad histórica de la crucifixión de Jesús. Hoy, los migrantes son indudablemente contados entre los pueblos crucificados. [...] La migración es un fenómeno humano, global y complejo, que transforma profundamente a las sociedades (Mouene Ndzorombe, 2017, p. 49).

Referencias bibliográficas

ANTHONY, Francis-Vincent. Desenaizamento e acolhida: fundamentos para uma pastoral migratória. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 38, p. 195-212, 2012.

ARANTES NASSER, Ana Cristiana e DORNELAS, Sidnei Marcos. *Pastoral do Migrante Relações e mediações*. São Paulo: CEM – Centro de Estudo Migratórios e Loyola, 2008.

BAGGIO, Fabio; MASSENGO, Mesmin-Prosper; PAQUETE, Samuel de Jesus (Ed.). *I took up the case of the stranger (Job 29:16). Towards a Theology of Human Mobility in Africa*. Roma: SECAM, ACERAC, SIMI, CSER, 2017.

BENTOGLIO, Gabriele. Itinerant missionaries of the church of the origin and evangelization: the challenge of welcome and hospitality. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 32, p. 193-211, 2009.

BIANCHI, Enzo. “Io sono stato straniero”. Roma, 2 ottobre 2016. Disponibile en: <<http://www.monasterodibose.it/priore/articoli/articoli-lisu-quotidiani/10894-io-sono-stato-straniero>>. Acesso en: 11.01.2020.

DELALI BADASU, Margaret. The Migration-Development Nexus in Ghana: Evidences and Reality from the Human and Social Sciences Approach. In: BAGGIO, F.; MASSENGO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 29-43.

DIAS, Gustavo; VETTORASSI, Andréa. Estudos migratórios e os desafios da pesquisa de campo. *Sociedade e Cultura*, v. 20, n. 2, p. 7-28, 2017.

DORNELAS, Sidnei Marcos. Mediações para uma pastoral da mobilidade humana. In: LUSSI, Carmem; MARINUCCI, Roberto (Orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã. Reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018, p. 77-85.

ELENGA, Yvon Christian. Migration, Development and Human Promotion. Theological-Political Implications in the African Reality. In: BAGGIO, F.; MASSENGO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 57-63.

FAYE, Anne Béatrice. Migrants’ Faces amid Borders, Privation and Paradox: An Opportunity for a Culture of Welcoming, Hospitality and Solidarity. In: BAGGIO, F.; MASSENGO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 75-83.

FRANCISCO. Discurso do Papa Francisco à Plenária do Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes. Roma, 24.05.2013.

GIKONYO, Beatrice. Jesuit Refugee Service Eastern Africa Programmes and Experiences in the Field of Forced Migration. In: BAGGIO, F.; MASSENGO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 177-189.

INGLÊS, Paulo. Globalização, mobilidade humana e criatividade: desafiando categorias a partir de três casos de migração forçada em Angola. In: NOGALES VASCONCELOS, Ana Maria e BOTEGA, Tuila (Orgs.). *Política migratória e o paradoxo da globalização*. Porto Alegre: EdIPUCRS; Brasília: CSEM, 2015, p. 169-188.

LUSSI, Carmem. “Dinamismo missionario della chiesa locale in contesto migratorio”. Verona: CUM, 2009. Disponibile en: <https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Dinamismo_missionario_della_

chiesa_locale_in_contesto_migratorio_tradurre-forse.pdf>. Acesso em 11.01.2020.

_____. *Migrações e alteridade na comunidade cristã. Ensaio de teologia da mobilidade humana*. Brasília: CSEM, 2015.

_____. (Org.). *Incontro che trasforma. Sfide e opportunità della relazione tra Chiesa italiana e le migrazioni*. Collana Quaderni Migrantes, n. 11. Todi (PG): CSEM, Fondazione Migrantes e Tau Editrice, 2018a.

_____. Encontro transformante. Desafios e oportunidades da relação entre igreja local e as migrações internacionais. *Espaços - Revista de Teologia e Cultura*, v. 26, n. 2, p. 185-207, 2018b.

LUSSI, Carmem e MARINUCCI, Roberto. *Migrações, refúgio e comunidade cristã. Reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM; São Paulo: Paulus, 2018.

MANICARDI, Luciano. Jesus de Nazaré e os estrangeiros. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 46, p. 198-204, 2016.

MARINUCCI, Roberto. “Papa Francisco e as migrações. Um novo discernimento para a erradicação do “cinismo”. In: LUSI, Carmem e MARINUCCI, Roberto (Orgs.). *Migrações, refúgio e comunidade cristã. Reflexões pastorais para a formação de agentes*. Brasília: CSEM e São Paulo: Paulus, 2018, p. 87-98.

MOUENE NDZOROMBE, Destin. Common Good, Migration and Development: Theological and Pastoral Reflections from an African Perspective. In: BAGGIO, F.; MASSENGO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 45-55.

NDOULOU, Jean-Jarrhel Bernadin. Conflict and Forced Migration in Africa: A Contemporary Locus Theologicus. In: BAGGIO, F.; MASSENGO, M.-P.; PAQUETE, S. J. (Ed.). *Op. cit.*, p. 127-137.

WILDNER, Marlene E. (Org.). *Reconstruindo vidas nas fronteiras. Desafios no atendimento a migrantes e refugiados*. Brasília: CSEM, 2019.

ZUZARTE, André; MOULIN, Carolina. Refugiados urbanos: política, polícia e resistência nas fronteiras da cidade. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 53, p. 219-234, 2018.

10



ACOGER Y PROTEGER LA FRAGILIDAD, PROMOVER E INTEGRAR EN LA FRATERNIDAD Mirando a la migración desde la Encíclica *Fratelli Tutti*

Cesar Kuzma

Introducción

Abordar el tema de la migración hoy, teniendo en cuenta todas las urgencias que surgen de esta temática, estando atentos a oír y a dejarse interpelar por todas las cuestiones que nos plantea el asunto, es una situación que requiere una gran responsabilidad por parte de quienes escriben, investigan y toman riesgos por recorrer y acompañar este camino. Es algo que no nos permite tener una visión adversa, pasiva, lejana o separada de la realidad, si lo hacemos, seremos parciales y no contribuiremos a una lectura honesta y correcta del evento en sí. Es importante ver la verdad que se despliega en cada hecho y junto a ella ofrecer caminos y enfoques de comprensión, superación, vida, justicia y esperanza. El tema de la migración nos invita a una actitud de encuentro, para la que no hay lugar para la indiferencia. De una forma u otra, esta situación nos afecta a todos. Es un grito, un clamor que llega a todos.

Hoy en día, aún nos enfrentamos a casos antiguos e históricos que conducen al traslado y migración de personas y pueblos, muchas veces en busca de mejores condiciones de vida, huida de guerras, violencia y regímenes totalitarios, por la cuestión del hambre y la ausencia de respeto por la dignidad humana; muchos migran con la intención de ofrecer una mejor condición a la familia, escapar del trabajo forzoso y la esclavitud, colonización, etc. Todos estos problemas son históricos y, lamentablemente, todavía se repiten en nuestro tiempo. Varias veces, ocurren escondidos, lo que dificulta el registro de datos y el monitoreo de situaciones. Sin embargo, hoy el mundo está sufriendo transformaciones en varios órdenes y este cambio de época trae otros elementos que también favorecen el proceso migratorio, como el cambio climático y la escasez de agua potable en varios lugares del planeta, el calentamiento global, la destrucción de la biodiversidad y la aniquilación de culturas enteras, el dominio de un sistema económico que mata y trata a las personas y a los pueblos periféricos como partes desechables. También tenemos nuevos conflictos religiosos y políticos y, sobre todo, las consecuencias de la colonización histórica, en el dominio de pueblos sobre pueblos, en particular, de los países ricos del Norte contra los países pobres del Sur. El intento que muchos hacen hoy de reiniciar la vida en lugares como Europa y Estados Unidos, por ejemplo, es el resultado de avances políticos que, en el pasado, destruyeron las esperanzas que estas personas tenían (o podrían tener) de permanecer en su propia tierra; y gran parte de la comodidad en estos lugares (centrales) proviene de la explotación y aniquilación de otras regiones. Colonizaciones antiguas y nuevas que sirven a sus propios y poderosos intereses, dejando un rastro de miseria, muerte y destrucción dondequiera que vayan. Hijos e hijas desheredados de sus tierras buscan espacio en la tierra extranjera, pero esta tierra extranjera, que se ha enriquecido a costa de tanta explotación, a menudo prefiere encerrarse en sí misma e ignorar que miles de personas mueren cada día, vagando o navegando por un camino/mar sin retorno, con la esperanza de la hospitalidad, de un refugio, de un lugar, con la esperanza de un espacio para vivir o morir con dignidad.

Frente a este tema y los dramas que trae, nos enfrentamos a cuestiones que nos obligan a tomar posición. Es necesario

preguntar primero quiénes son estas personas. ¿Quiénes son estos que abandonan sus hogares, sus tierras, sus patrias? ¿Por qué hacen eso? ¿Qué buscan y qué esperan? Evidentemente detrás de cada persona hay una historia, hay un nombre y una vida, y en esta vida y en esta historia hay espacios de esperanza en cuadros de desesperanza; las personas que buscan la vida en medio de la muerte esperan un lugar y hospitalidad. Ante estas preguntas, viene nuestro posicionamiento. La forma en que nos enfrentamos a esta realidad dice mucho sobre nosotros mismos, sobre nuestra conciencia como seres humanos y nuestra visión del mundo y de sociedad, también a nivel religioso y de fe. Ciertamente, el tema de la migración es amplio y en medio de tanta pluralidad la búsqueda de entendimientos y orientaciones también se vuelve plural y no pretendemos abarcar aquí en este texto todo lo que involucra este tema. Lo que queremos es, en primer lugar, concienciar de que el tema que estamos tratando no es abstracto y no es mera especulación social, ideológica o incluso teológica. Es una realidad concreta, real, que existe, que clama a nuestro lado y de la que no podemos huir. Las miradas y los gritos de miles de migrantes nos desafían y exigen una nueva postura y actitud.

Así, en este trabajo que aquí presentamos, pretendemos abordar este tema a partir de la Encíclica *Fratelli Tutti* (FT) del Papa Francisco, lanzada el 3 de octubre de 2020, durante la Pandemia Covid-19, que cobró miles de vidas y nos hizo darnos cuenta de otras pandemias bien existentes (FT 32-36), otros rostros, otros sufrimientos, otras realidades que nos desafían por la vida y claman justicia, en cultivar y transformar en vista de una casa común, porque “todo está interconectado” y todo es parte de un todo, como nos advirtió el mismo Francisco hace algunos años, en la Encíclica *Laudato Sí* (LS 16). El tema de la migración no es el tema principal de la *Fratelli Tutti*, sin embargo, le permite ganar cierta centralidad por la forma en que Francisco desarrolla su concepción social, llamando a la Iglesia a ver el conjunto, porque los problemas actuales no pueden ser tratados ni comprendidos en aislamiento. Por el contrario, se perciben en dramas más amplios, que afectan la vida en su forma más amplia, y así llaman nuestra atención sobre nuestra responsabilidad en la casa común. En *Fratelli Tutti*, el tema aparece directa y bastante explícitamente en algunas partes, e

indirectamente en otras, lo que nos obliga a buscar y percibir lo que proponemos; lo mismo para lo que específicamente se nos pide que hagamos, qué es la praxis que se deriva de esta intención, es decir, nuestra actitud hacia los migrantes. Pretendemos abordar este tema con el objetivo último de la fraternidad, que aparece como algo que hay que buscar, nutrir y construir, frente a muchas fragilidades.

Aquí es donde queremos explorar los cuatro verbos que traemos en el título (acoger, proteger, promover e integrar), entendiendo que los dos primeros nos colocan frente a distintas situaciones de fragilidad, mientras que los dos verbos siguientes, nos conducen a la experiencia de la fraternidad. Estos cuatro verbos acompañan el discurso de Francisco desde 2017, cuando los utilizó por primera vez. Desde entonces, se han repetido todos los años, durante el Día Mundial del Migrante y del Refugiado, también en la catequesis y otros actos y pronunciamientos oficiales, confirmando, en la *Fratelli Tutti*, que forman parte de una propuesta más amplia, un proyecto de migración, que debe ser bien recibida por todos.

Metodológicamente, expondremos de entrada brevemente cómo el tema de la migración aparece y evoluciona durante el pontificado de Francisco, llegando a esta encíclica, que presentaremos de forma dialéctica, ya que nos trae nuevos retos eclesiales, sociales y políticos.

1 Francisco y el tema de la migración

Se puede decir que el tema de la migración cobra protagonismo en el Pontificado de Francisco, o, además, adquiere mayor visibilidad, una que nos confronta y nos obliga a posicionarnos, ya sea en lo que nos garantiza como cristianos o en los desafíos de una sociedad que necesita tomar una posición seria sobre estos hechos. Frente a los innumerables hechos que ocurren y que emergen del drama de miles de migrantes y refugiados en todo el mundo,¹

¹ En el sitio web de la Agencia de la ONU para los Refugiados, es posible encontrar datos actualizados sobre diversas situaciones: <<https://www.acnur.org/>>. Acceso en: 10.01.2021.

frente a un Mediterráneo² que parece tragar personas y barcos y los arroja muertos en las playas de Europa,³ golpeando muros que se levantan e impidiendo el paso de personas, familias separadas, niños enjaulados,⁴ trata de personas, fronteras que cierran de norte a sur y la indiferencia que parece apoderarse del mundo, Francisco levanta la voz y mira a estas personas y coloca su ministerio como un espacio de escucha y atención a estas tristes realidades.

² La antropóloga social Ángeles Castaño Madroñal, de la Universidad de Sevilla/España, ha desarrollado su investigación en torno a la temática mediterránea, como frontera que separa Europa (Norte global) de África (Sur global), señalando las crisis humanitarias y sociales resultantes de este límite geográfico, político y cultural. En una obra organizada por Boaventura Sousa Santos y Bruno Sena Martins, que trata de los Derechos Humanos, escribe un capítulo y trata este tema como si fueran fronteras para la humanidad, donde el Mediterráneo aparece como límite para la cuestión de los Derechos Humanos. En este trabajo, Ángeles Castaño Madroñal también aborda el tema de la migración (2019, p. 514–526).

³ Sobre este tema, es imposible olvidar el caso del niño Ailan Kurdi, de solo 3 años, encontrado muerto en las arenas de la playa de Turquía, en 2015. En la ocasión, escribí un artículo sobre esto y el significado de este hecho, una pregunta para nuestra humanidad (Kuzma, 2015).

⁴ En 2018, la administración de Trump/USA endureció la política migratoria y creó lo que se llamó “tolerancia cero” hacia los migrantes. De esta forma, comenzaron a deportar a cualquier migrante o residente extranjero que no portaba documentación, por encontrarse en situación irregular, y cualquier persona que intentara ingresar al país de manera clandestina. Esta ha sido considerada una de las políticas más duras contra los migrantes (en su mayoría latinos) en los últimos años, generando malestar y repudio en el propio Estados Unidos. Obviamente, el problema de la migración en este país debe ser analizado más a fondo y esa no es nuestra intención aquí, como tampoco es el objetivo de nuestro trabajo. Lo que pretendemos, en esta nota, es llamar la atención sobre un hecho, derivado de esta política, que provocó una enorme reacción a nivel mundial, pues con la política de deportación, muchos niños fueron separados de sus padres y fueron “enjaulados” en centros de detención fronterizos. Esta situación tuvo repercusiones en todo el mundo y provocó que el secretario general de Naciones Unidas, António Guterres, hablara críticamente, destacando los derechos. Se estima que, entre abril y mayo de 2018, más de 2000 niños fueron separados de sus padres y se encontraban en esta situación de “enjaulados”, algunos menores de 4 años. Este triste episodio se repitió en años posteriores. Detalles en: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/580077-criancas-enjauladas-onda-de-indignacao-tambem-nos-eua-pelo-tratamento-reservado-aos-pequenos-migrantes-vindos-do-mexico>>. Acceso en: 10.01.2021. Aún en este episodio, un titular causó indignación. Mientras las autoridades repudiaban el hecho, la ahora exprimera dama de Estados Unidos, Melania Trump, viaja para “visitar” a los niños que se encuentran en la frontera, con un abrigo que estampa la siguiente frase: “*I really don't care, do U?*” (Realmente no me importa, ¿a ti?). Detalles en: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/melania-trump-usa-casaco-com-frase-eu-realmente-nao-me-importo-para-visitar-criancas-na-fronteira.html>>. Acceso en: 10.01.2021.

No es un tema que simplemente aborda y desarrolla en su enseñanza doctrinal o social, sino un grito, un clamor que se hace eco y que acusa a la humanidad/sociedad de falta de atención y pasividad, de cierre y desamor. Francisco ve en muchos migrantes y refugiados, especialmente aquellos que viven una condición de mayor vulnerabilidad y restricción de derechos (Lussi, 2019, p. 92), un grito que llega desde las periferias. Nos exigen una actitud extrovertida, nos hacen una invitación, nos hacen una llamada a afrontar estas situaciones que son reales y nos desafían humana y eclesialmente.

Podemos decir que la actitud de Francisco ante el drama migratorio marca simbólicamente el inicio de su pontificado. Expliquemos mejor. No se trata del 13 de marzo de 2013, cuando fue elegido Papa y fue presentado en la Plaza de San Pedro (un día también histórico y lleno de simbolismo), pero el 8 de julio de 2013, cuando realizó su visita a la isla de Lampedusa, en el sur de Italia, una especie de puerta de entrada para muchos migrantes a Europa, pero que también reproduce un espacio de gran dolor y sufrimiento, por los numerosos naufragios, muertes y el endurecimiento de políticas que impiden una atención bienvenida a quienes llegan en embarcaciones improvisadas, en medio de la explotación de la trata de personas, huyendo de las guerras y para su supervivencia. Francisco, descendiente de inmigrantes italianos en Argentina y ahora también inmigrante en Roma, como Papa, fue allí, en su primer viaje fuera de Roma. Llegó, miró, lloró y rezó con los refugiados, y lo hizo frente al mar, considerado un espacio de dolor y esperanza. Sentimientos encontrados que parecen existir en cada barco que llega o sale. Allí arrojó una ofrenda floral, en memoria de los fallecidos, habló con refugiados y sobrevivientes y celebró una misa con ellos, cuyo valor simbólico de la celebración y homilía marcó la pauta de lo que veríamos adelante en su ministerio, en otras ocasiones. Allí se percibe más claramente que el pontificado de Francisco fue diferente y la cercanía a las personas que sufren, con rostros diferentes y sus innumerables historias, resuena en varios espacios.

El evento de Lampedusa marcó profundamente el inicio del pontificado de Francisco y, según el teólogo italiano Christian

Albini (quien, aún joven, murió en enero de 2017), este viaje puede considerarse como “la primera encíclica de Francisco” (Albini, 2013). Sí, porque este viaje fue también un mensaje para toda la Iglesia, una carta abierta y, en una nueva forma que toma Francisco, podemos decir que fue un mensaje para toda la humanidad, para cristianos y no cristianos, para creyentes y no creyentes. En palabras de Austen Ivereigh (2015, p. 18), el primer Papa jesuita de la historia dirigió un “ejercicio espiritual” al mundo entero, invitando a todos a escuchar, a sentir, porque si no toca su corazón, nada cambiará. En Lampedusa dijo que todos somos responsables de estos hermanos que han muerto y que, lamentablemente, siguen muriendo en las orillas y que no pueden llegar a su destino; dijo que todos somos responsables de la vida de quienes nos rodean y que sí, todos somos responsables de nuestro hermano, porque su sangre, la sangre de Abel que está herido llega al cielo y nos evoca (Francisco, 2013). No hay dónde esconderse, no se puede decir que no tenemos la culpa y que no somos responsables, que no tenemos la custodia de nuestro hermano (Gn 4, 9). Es necesario afrontar este problema de frente, con firmeza y humanidad. En esta primera encíclica, como decía Albini, no se trata de palabras escritas y refrendadas en un documento firmado, sino de palabras vividas, cargadas de sentido y que resuenan en todo el mundo, llevando la misión de Francisco, que aún comenzaba, a una nueva postura, “a la salida”, como se firmará en su *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* (EG) del mismo año. Una Iglesia en salida (EG 24), capaz de despojarse y acercarse al otro, para estar cerca. Una Iglesia con el coraje y la osadía de ir a todas las periferias sociales y existenciales, porque esta es la naturaleza del Evangelio al que debemos servir y ahí está un lugar teológico fundamental (Aquino Junior, 2019, p. 61–69). En Lampedusa, por tanto, Francisco nos presenta la razón de ser de una Iglesia fuera de las estructuras vaticanas, caminando hacia los más pobres, los favoritos del Evangelio, por los que debemos hacer una opción (EG 198). Así, a partir del enfoque que da este evento y viendo cómo el tema gana fuerza y presencia en la vida de Francisco, coincidimos con Carmem Lussi (2019, p. 92), quien afirma y dice que, en Francisco, la atención a la migración es “teológica y espiritual, simbólica y estratégica”. En Francisco, la atención a la migración tiene una razón, tiene una causa.

Lampedusa será un evento que siempre volverá en su pontificado y que nos recuerda nuestro compromiso humano y cristiano, para hacernos tocar el corazón, tender la mano a los demás, estar cerca y trabajar en la construcción de un mundo más justo y fraterno. Es un punto central y no se puede entender a Francisco sin este evento. En Lampedusa, Francisco dice que la globalización de hoy nos ha traído la “globalización de la indiferencia” (Francisco, 2013), expresión que se volverá recurrente en sus documentos y discursos, como en *Evangelii Gaudium*, cuando dice que “Casi sin advertirlo, nos volvemos incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros, ya no lloramos ante el drama de los demás ni nos interesa cuidarlos, como si todo fuera una responsabilidad ajena que no nos incumbe” (EG 54). Por eso, como cristianos, estamos llamados a cuidar a los más frágiles de la Tierra (EG 209) y, entre los más frágiles, Francisco dice que los migrantes representan un desafío especial para él (EG 210), ya que se hace pasar por pastor de un Iglesia sin fronteras, que debe ser madre de todos (Francisco, 2015a), madre de puertas abiertas (EG 46).

De esta manera, Francisco toma partido por los nuevos actores de la sociedad y los invita a un nuevo protagonismo. Él se acerca a los movimientos sociales y populares. Con ellos, dice “no” al sistema de muerte que nos impone el capital económico y proclama sus célebres 3 Ts, que caracterizan enfoques esenciales de su moral social: “tierra, techo y trabajo para todos” (Francisco, 2015b). Estos 3 Ts también están dirigidos a prácticas y políticas para acoger a los migrantes. En *Laudato Sí*, por ejemplo, se lamentará y señalará cuán trágico es el aumento de migrantes y refugiados, muchas veces sin reconocimiento y abandonados a su suerte, sin la debida protección legal. Acusa la indiferencia general y dice que “La falta de reacciones ante estos dramas de nuestros hermanos y hermanas es un signo de la pérdida de aquel sentido de responsabilidad por nuestros semejantes sobre el cual se funda toda sociedad civil” (LS 25). En su lucha en defensa de los migrantes y refugiados, Francisco acusa actitudes políticas eclesiales e internacionales y busca favorecer y fortalecer la idea del Pacto por las Migraciones, con el fin de defender la vida y movilizar políticas y naciones, como lo hizo en su viaje a Marruecos en 2019, y como se expresó en

un discurso a los migrantes, en la sede de Cáritas, en el mismo viaje (Francisco, 2019a). Francisco insiste en decir que no se trata solo de migrantes, sino de superar nuestros miedos, ejercer la caridad y respetar nuestra humanidad, porque los que sufren son nuestros hermanos, como dijo en su mensaje por el Día Mundial del Migrante y Refugiado, 2019 (Francisco, 2019b).

Nos damos cuenta de que la actitud de Francisco hacia los migrantes y el tema de la migración en sí se da a través de la práctica y los discursos bien dirigidos, que buscan nuevas iniciativas y actitudes, ya sea desde la Iglesia, como gran pueblo de Dios, o desde la sociedad, a través de acciones políticas. Otra actitud que debe tenerse en cuenta porque está llena de simbolismo ocurrió en 2016, durante su visita a la isla de Lesbos, donde un campo de refugiados concentraba a miles de personas, en su mayoría sirios, que huyendo de la guerra intentaron ingresar a Europa, pero fueron impedido por las leyes de la Unión Europea. En un gesto profético, Francisco regresa a Roma con 12 personas, incluidos 6 niños (miembros de 3 familias sirias, musulmanes) y se los trae, donde fueron recibidos por la Fundación Santo Egídio y que luego serían instalados en el Vaticano. Con este gesto, Francisco utiliza su autoridad religiosa y política para presionar a las autoridades y políticos europeos, y también a las familias y comunidades cristianas, especialmente a los católicos, para que ejerzan esta acogida. Dirigiéndose a los refugiados en Lesbos, Francisco dijo: “ustedes no están solos”.⁵ Esta postura con relación a la migración aparece en sus discursos oficiales, como lo hizo en 2017, en la audiencia que tuvo con los participantes del IV Foro Internacional sobre Migración y Paz, que se llevó a cabo el 21 de febrero de ese año. Fue en este discurso que Francisco pronunció los cuatro verbos a favor de los migrantes y que tenemos como título en este texto (acoger, proteger, promover e integrar), iniciando lo que se percibe como una propuesta más amplia, en vista de un proyecto que moviliza a la Iglesia y a la sociedad (Francisco, 2017). Aquí Francisco explica el porqué de cada verbo, hecho que se repite en 2018, en su mensaje para la Jornada Mundial de los Migrantes

⁵ Noticia disponible en: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/04/papa-visita-ilha-grega-e-leva-familias-de-refugiados-para-italia.html>>. Acceso en: 10.01.2020.

y Refugiados (Francisco, 2018), mensaje, además, que tiene los cuatro verbos en el título. Ya en 2020, envuelto en la crisis de la Pandemia, Francisco, en su mensaje de esta misma Jornada, despliega estos cuatro verbos en otros seis pares de verbos, que traducen acciones concretas, en una relación de causa y efecto: saber comprender, acercar para servir, escuchar para reconciliar, compartir para crecer, co-participar para promover y colaborar para construir (Francisco, 2020).

Sin embargo, queremos centrarnos en estos cuatro verbos y con ellos entrar en un estudio del tema de la migración dentro de *Fratelli Tutti*, ya que parecen dar dirección a acciones concretas, que deben ejercerse con creatividad y responsabilidad (Lussi, 2019, p. 102), buscando la ciudadanía, la apertura a las diferencias y libertades culturales y religiosas, en la construcción de una verdadera comunidad humana (FT 129), en busca de la paz. Trabajando sobre los cuatro verbos, Carmem Lussi (2019, p. 103) dice que “acogemos para proteger, promovemos en procesos de inclusión”. Es así como queremos seguir con nuestro razonamiento, articulando los verbos de forma creativa y responsable y, con ellos, observando lo que Francisco nos impulsa a afrontar este drama que nos cuestiona constantemente.

Mirando a *Fratelli Tutti*, queremos acoger y proteger la fragilidad, promover e integrar en la fraternidad, entendiendo que este es un camino posible.

2 La migración en la encíclica *Fratelli Tutti*

Dentro de la encíclica *Fratelli Tutti* tenemos el capítulo IV que trata más específicamente el tema de la migración. Un capítulo rico y muy desarrollado, donde Francisco, al principio, nos pone delante de los cuatro verbos (FT 129). Sin embargo, si nos centramos solo en este capítulo, seríamos parciales y excesivamente selectivos en nuestra investigación e intención, lo que no nos permitiría ver el todo que involucra este tema y que se puede buscar y trabajar en otro lugar, de modo directo e indirecto. Una de las características de Francisco, en lo que se refiere al tema pastoral y social, es que nos invita a ver las situaciones desde un ángulo más amplio, para

que podamos entender el conjunto y todo lo que envuelve el tema. Ver el todo no anula los detalles de cada parte, pero nos hace darnos cuenta de la verdad en un espacio más amplio (EG 234-235). Asimismo, insiste en que bajemos al suelo de la realidad, para que podamos sentirla de cerca, porque ella, la realidad, es más importante que cualquier idea (EG 231-233). Es de esta manera que tenemos que mirar la migración y, al hacerlo, según la *Fratelli Tutti*, varios otros elementos están relacionados y no pueden ignorarse. Esta encíclica tiene dos temas fundamentales: la fraternidad y la amistad social; sin embargo, son dos temas que aparecen como objetivos para toda la humanidad/sociedad. No son dos realidades que llegan listas, sino que necesitan una construcción, a las que estamos todos invitados a este trabajo ya esta nueva y futura realidad.

Así, continuando con nuestro objetivo de extraer la comprensión y las intenciones del problema de la migración dentro de este documento pontificio, continuaremos con una lectura atenta de la encíclica, centrándonos más en unas partes que en otras, para entonces, percibir mejor la cuestión. No es nuestra intención aquí ofrecer una lectura cerrada que se atreva a ser completa, ni exhaustiva, sino que, impactados por las cuestiones del momento y que hoy nos desafían, haremos una presentación dialéctica, buscando, principalmente, llamar la atención sobre este tema y problemas y situaciones que lo involucran.

Es importante tener en cuenta que el documento aparece en un momento crítico para la humanidad/sociedad, debido a la pandemia que trajo el Covid-19. El mundo prácticamente se ha detenido y, debido a esta nueva realidad, miles de personas en todo el mundo han perdido la vida. La crisis generada por la pandemia también trajo problemas económicos y una crisis laboral, aumento de la desigualdad y un abismo entre ricos y pobres, así como entre naciones más poderosas y otras más periféricas. Situaciones alarmantes que están directamente relacionadas con la migración y el drama de muchos refugiados. De manera privilegiada, muchos de nosotros pudimos quedarnos en nuestros hogares, aislados y protegidos de esta nueva forma de contagio que nos sorprendió, así, rápidamente. Sin embargo, esta no es una realidad vivida por

muchas personas, tanto para aquellos que no pudieron permanecer en este aislamiento/distancia social y que, por tanto, se vieron obligados a regresar al trabajo, como para aquellos que se quedaron en casa, pero en condiciones de vulnerabilidad, sin infraestructura, sin agua potable y sin alimentos, sin poder mantener equilibrios mínimos y necesarios para afrontar este momento. La pandemia desenmascaró nuestra soberbia y expuso nuestra incapacidad para vivir en sociedad, demostró el fracaso de nuestro tiempo histórico y provocó otras pandemias muy graves (FT 32), que endémicamente aniquilan, matan y alinean a sus víctimas.

Este es el escenario por el cual Francisco nos presenta su encíclica y el tiempo de crisis nos sirve de advertencia para que podamos detenerlo, porque el cambio es urgente y necesario. Nadie puede mantenerse alejado, hasta el punto de aislarse completamente del problema, de manera que todos se verán afectados por esta tragedia. Esto requiere un compromiso colectivo con una nueva humanidad, un nuevo proyecto social y mundial. En palabras de Francisco, aportando una visión escatológica muy realista, dice: “nadie se salva solo” (FT 54), porque hoy, más que nunca, necesitamos aumentar la conciencia de que “todos somos salvos o no salvamos a nadie” (FT 137).

Dentro de este escenario pandémico, donde acompañamos el avance diario de la pandemia en varios centros urbanos, nos queda la pregunta sobre los grandes campamentos de refugiados, donde la muerte parece ser una compañera constante y la invisibilidad política y mediática parece hacer estos “sufrientes” cada vez más desechables. Lo mismo puede decirse de quienes migran por países africanos en busca de supervivencia y de quienes sufren pobreza y migran entre países de América Latina. También tenemos a los que viven como “extranjeros” y “excluidos” dentro de la propia ciudad, a veces de grandes núcleos urbanos. O incluso, los que deambulan por nuestras calles, casi sin rumbo y sin sentido, medio muertos, faltos de vida y de afecto por nuestra parte, lo que confirma la tesis de Adela Cortina (2020) sobre la “aporofobia”, cuando la repulsa a los pobres, a los migrantes y refugiados, a los que son diferentes a nosotros, se convierte en una enfermedad social, una enfermedad, porque ya no podemos ver en el otro que sufre los

rasgos de una humanidad que muere y que se consume en el dolor. Esto cuestiona nuestra sociedad y se convierte en un desafío para nuestras democracias. Si perdemos la capacidad de llorar, como decía el Papa en Lampedusa, podemos decir que también perdemos la capacidad de ver, porque solo miramos lo que nos interesa y lo que no nos amenaza directamente. Si no podemos ver y llorar, no podemos sufrir, si no podemos sufrir, tampoco tenemos la capacidad de amar. Este cierre de la sociedad actual, este individualismo arrogante nos deja enfermos e incapaces de sentir, de ver, de llorar, de preocuparnos. Somos incapaces de amar. Es la globalización de la indiferencia la que está cada vez más presente.

Pasamos ahora, con más detalle, a examinar el tema en la encíclica.

En el primer capítulo de *Fratelli Tutti*, Francisco nos presenta las sombras de un mundo cerrado. Habla aquí de situaciones presentes en nuestra sociedad, que la exposición de la pandemia las hizo aún más grandes. La superación del Covid-19 también debería conducir a estos enfrentamientos, en vista de proyectos a largo plazo que incluyen a todos (FT 15), sin tratar a las personas como partes desechables de un sistema (FT 18). Es necesario recuperar los Derechos Humanos, que aún no son entendidos ni tratados universalmente, y que deben ser vistos desde los más pobres, los más vulnerables. En esta parte, el Papa habla sobre la trata de personas y las nuevas formas de trabajo esclavo (FT 24). Estos problemas existen, de hecho, todos lo sabemos, sin embargo, no somos conscientes de la situación, o no queremos hacerlo, porque en parte, no nos afectan directamente. De esta forma, permanecemos indiferentes y nos tratamos como vecinos, a veces como socios, pero no como hermanos (FT 12). Es urgente derribar los muros que nos separan y que impiden que nuestra humanidad se acerque, buscando favorecer (y construir) una “cultura del encuentro” (FT 30). Más concretamente sobre el drama de la migración y los refugiados, Francisco llama nuestra atención sobre la falta de dignidad humana que está presente en las fronteras, acusando a los regímenes políticos populistas y enfoques económico-liberales de intentar impedir a toda costa la entrada de personas migrantes (FT 37), en un discurso proteccionista y

nacionalista, que de hecho denuncia con severidad prácticas xenófobas y racistas (FT 41). Francisco aborda aquí algunos problemas que ya hemos abordado y que son los motivos de las migraciones actuales y que, en muchos casos, generan situaciones de refugiados, como el tema de la guerra, el tráfico de drogas y armas, la trata de personas, con maltratos psicológicos, físicos y con amenazas indescribibles (FT 38). Las personas que emigran, dice el Papa, experimentan separaciones de la vida, la cultura y los contextos familiares. Estas emigraciones son inevitables en algunos contextos, por ello, el documento insiste en que, además del derecho a refugiarse en tierra extranjera, para la supervivencia, se debe fortalecer y favorecer el derecho a no emigrar, garantizando todas las condiciones necesarias para la supervivencia de la persona y de pueblos enteros. Ahí es donde entra la importancia del Pacto Global por las Migraciones y la iniciativa de políticas internacionales que garanticen estos derechos. Para Francisco, al ubicar el drama de la migración entre los grandes problemas que se deben enfrentar hoy, insiste en decir que la migración se convertirá en un pilar fundamental del futuro del mundo (FT 40).

El segundo capítulo, titulado “Un extraño en el camino” es, quizás (y aquí esbozo una opinión personal), uno de los capítulos más bellos de toda la encíclica, porque cargado de espiritualidad y profetismo, trae como punto de orientación la hermosa parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37). Poco después de describir algunos de los principales problemas humanos y sociales de nuestro tiempo, Francisco nos ofrece esta lectura como una luz teológica que nos llevará, en secuencia, a algunas líneas de acción. Pide esta parábola para desafiarnos (FT 56), y creemos que lo hace. Después de describir el texto bíblico, Francisco vuelve a plantear la cuestión de Caín, ya hablada por él en Lampedusa, acusando nuestra culpa y responsabilidad por la vida y muerte de tanta gente: “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?” (Gn 4, 9). Por supuesto, la respuesta es sí. Todos somos responsables de todos. En esta parte, la encíclica desarrolla una rica reflexión sobre la figura del otro, del vecino, del tema del extranjero, en la construcción de un amor que permite tender puentes y crear una sola familia humana (FT 62). Un punto interesante en la forma en que Francisco desarrolla su reflexión es que el texto bíblico no

nos trae la identidad del hombre caído, que aquí, en este capítulo de la encíclica, se llama “extraño”: un extraño en el camino. Hay toda una trama que se desarrolla en torno al hombre caído, porque “otros” pasan a su alrededor; concretamente en el texto bíblico, los religiosos (FT 74), que permanecen indiferentes, marcan el camino y llegan lejos. Sentimientos y sensaciones que a menudo invaden a quienes insisten en cerrarse a los migrantes, refugiados, pobres y todos aquellos que sufren en situaciones de vulnerabilidad. La muerte da una idea de no compromiso, que no tenemos nada que ver con eso y de una vida que sigue. Sin embargo, volviendo aquí a la narrativa creada por la encíclica, Francisco explora el hecho de que es un extranjero que acoge y se vuelve al hombre caído. Sí, un extranjero. Provocación también hecha por Jesús, en varias ocasiones, incluso, a propósito, en esta parábola, frente al fariseísmo reinante de su tiempo. La principal característica que Francisco atribuye al samaritano es que decide dar su tiempo. “Le dio su tiempo” (FT 63). El dedicó su vida al otro, se acercó, aunque este (el uno o el caído) es tan desconocido, tan extraño como él. Al traer el ejemplo del Buen Samaritano, Francisco quiere hacer “a que resurja nuestra vocación de ciudadanos del propio país y del mundo entero, constructores de un nuevo vínculo social” (FT 66). La vida no es un tiempo que pasa, sino un tiempo de encuentro (FT 66). Llevando la reflexión a nuestra intención con relación a los migrantes, reforzamos que no podemos dejar caer a nadie, esto debe indignarnos, hacernos cuestionar, porque como dijo Francisco en la Jornada Mundial de los Migrantes y Refugiados 2019, no se trata solo de migrantes, sino de vidas humanas, vidas humanas que acusan y cuestionan nuestra propia humanidad o nuestra falta de ella (Francisco, 2019b). Así, “todos tenemos responsabilidad sobre lo herido que es el pueblo mismo y todos los pueblos de la tierra. Cuidemos la fragilidad de cada hombre, de cada mujer, de cada niño y de cada anciano, con esa actitud solidaria y atenta, la actitud de proximidad del buen samaritano” (FT 79). Así se construye la fraternidad, en un “amor que se abre a todos” (FT 82), con “las motivaciones para amar y acoger a todos” (FT 86). Haciendo referencia a nuestro título, acogiendo y protegiendo la fragilidad, promoviendo e incluyendo en la fraternidad.

En el capítulo III, se nos invita a pensar y generar un mundo abierto, con sociedades abiertas que integren a todos Francisco dijo que “cada hermana y hermano que sufre, abandonado o ignorado por mi sociedad es un forastero existencial, aunque haya nacido en el mismo país. Puede ser un ciudadano con todos los papeles, pero lo hacen sentir como un extranjero en su propia tierra” (FT 97). En esta parte Francisco habla del racismo, una enfermedad que todavía está muy presente en nuestra sociedad, muy real en nuestro tiempo. Recordamos aquí que el año 2020 estuvo marcado por la fuerza asumida por el movimiento *Black Lives Matter* (vidas negras importan), ante el racismo presente en nuestra sociedad, un racismo que mata. Más adelante, el documento nos dice que los derechos no tienen fronteras: “nadie puede quedar excluido, no importa dónde haya nacido, y menos a causa de los privilegios que otros poseen porque nacieron en lugares con mayores posibilidades” (FT 121). Esto también incluye el derecho a los bienes en el territorio de destino, para los extranjeros, para los migrantes, ya que la dignidad humana precede a todos los demás derechos (FT 124). La desigualdad social afecta a países enteros, por lo que es más que urgente pensar en una ética de las relaciones internacionales, en aras de la justicia (FT 126; también: LS 51). Francisco vuelve a hablar en sus 3 Ts, para garantizar tierra, techo y trabajo para todos, en la construcción de una paz duradera, basada en una ética global de solidaridad y cooperación, en un modelo de interdependencia y corresponsabilidad de toda la familia humana (FT 127). Es importante traer aquí un aspecto que mencionamos al inicio de nuestro texto, que es la deuda moral contraída en el proceso de colonización y explotación, hoy, también, de carácter económico. Aquí viene el derecho de los pueblos, una responsabilidad de cara al desarrollo integral.

El capítulo IV nos presenta una serie de desafíos que nos plantean en la búsqueda de nuevas perspectivas. Se trata de situaciones de fragilidad, a menudo vividas por migrantes, por personas que abandonan sus tierras (por diferentes motivos) y tratan de vivir en otro lugar, con la esperanza de un mundo mejor. Al afirmar que todos somos hermanos, la intención de este capítulo de la encíclica es llamar la atención sobre el hecho de que este

migrante tiene rostro, tiene historia, tiene vida, que es un vecino al que debemos cuidar, lo que nos lleva a tener “un corazón abierto para todos”, título de esta parte. Si la encíclica habla de fraternidad y amistad social, es necesario un movimiento sincero a favor de estos migrantes. Este esfuerzo, según Francisco (desde 2017) y ahora firmado en *Fratelli Tutti*, se puede resumir en cuatro verbos: acoger, proteger, promover e integrar (FT 129). La aplicación de estos verbos implica respuestas indispensables, especialmente para quienes huyen de graves crisis humanitarias y se encuentran en situaciones de mayor vulnerabilidad. Como decíamos al comienzo de este texto, reforzando una frase de Carmem Lussi (2019, p. 92), es a estos a los que Francisco presta más atención, se convierten en favoritos, pequeños del Evangelio, para quienes es necesario establecer una opción, una opción de amor, de caridad (EG 198-199). Esta parte habla de ciudadanía, derechos y deberes (FT 131). Se habla de la necesidad de generar políticas y legislación que favorezcan a quienes llegan, así como la ayuda necesaria para el desarrollo de los países de origen (FT 132), un poco de lo dicho anteriormente, de la deuda moral contraída, debido a la colonización y explotación, histórica y económica hoy, pero también solidaria, ya que muchos países sufren guerras y conflictos locales, que impiden acciones y un auténtico desarrollo humano. El texto habla de acoger, ya que quien llega, el migrante, es un don, tiene mucho que ofrecer y todos podemos aprender de su vida, sus historias y su cultura (FT 134-136). Sin embargo, en el texto de *Fratelli Tutti*, Francisco quiere hacernos darnos cuenta de que el gesto hacia los migrantes no debe verse solo en la obligación moral hacia los que llegan y sufren muchas veces. Esto debe hacerse, sin duda. Lo que quiere insistir es que hay *gratuidad*, “la capacidad de hacer algunas cosas porque sí, porque son buenas en sí mismas, sin esperar ningún resultado exitoso, sin esperar inmediatamente algo a cambio” (FT 139). Esto nos permite acoger al extranjero, al migrante, abrir el espacio para que el otro, de quien estamos cerca pueda “estar” con nosotros, pueda encontrarse con nuestra humanidad. La globalización de la indiferencia abre espacios a la cultura del encuentro. Estamos invitados a pensar como una familia humana (FT 141). El migrante no puede ser visto como un usurpador que no ofrece nada, ni como una persona peligrosa. Esta actitud

que ha crecido a través de nacionalismos cerrados no favorece un camino que trae vida y libertad, nos deja prisioneros de nuestras falsas impresiones e ideologías. “Sólo una cultura social y política que incorpore la acogida gratuita podrá tener futuro” (FT 141). Esta apertura al otro, el corazón abierto, debe pertenecer también al migrante, para que pueda enriquecerse con el nuevo espacio que ocupa y que le permita descubrir cosas nuevas (FT 147-148). Aquí Francisco vuelve a hablar de la figura del poliedro (FT 145), aspecto característico de su teología/eclesiología, para decir que el todo no anula las partes, no es la suma de ellas, pero permite que todo pueda ser y existir de manera armoniosa, apuntando a un bien mayor, un bien común, una casa común (LS 16).

Hasta ahora hemos optado por tratar estos cuatro capítulos de la encíclica por separado, ya que entendemos que nos ofrecen elementos que resaltan el tema y el drama de la migración, basándonos básicamente en los cuatro verbos: acoger (ante los dramas humanos y sociales de nuestro tiempo), proteger (ante el extraño y los que están en nuestro camino, nuestra responsabilidad), promover (ante el amor, la solidaridad y el derecho) e integrar (como un ejercicio constante ante los migrantes, que son personas que tienen rostro, vida e historia, y que ahora vienen a vivir con nosotros). Los siguientes cuatro capítulos trabajarán en un solo bloque, relacionados con el mismo enfoque. Ciertamente, hay particularidades que se pueden explorar y que pueden ofrecer otros caminos interpretativos. Sin embargo, sin la intención de cerrar el conjunto, optamos por esta ruta, en la que fue nuestra primera intención: llamar la atención sobre la migración y entender cómo se trata dentro de *Fratelli Tutti*, directa e indirectamente, describiendo nuestras debilidades e invitando a un nuevo espacio de fraternidad.

Seguimos.

En el capítulo V tenemos una invitación a la política, una invitación a “una mejor política, política puesta al servicio del verdadero bien común” (FT 154). Hoy todos conocemos los desvíos provocados por el mal ejercicio de la política, las nuevas prácticas populistas y extremistas que parecen regir para unos pocos, en detrimento de muchos. Francisco, en *Fratelli Tutti*,

marca la diferencia entre el populismo y lo popular y nos señala la forma de ser pueblo (FT 162). Llama la atención sobre el ejercicio del poder que debe hacerse en la caridad, en la construcción del colectivo, en el rescate de la dignidad de cada vida. Es donde Francisco aborda la urgencia de encontrar una solución a los derechos humanos fundamentales, para atender la fragilidad de los pueblos. Entra en el drama de muchas personas, muchas personas migrantes, muchas vidas que hay que respetar y rescatar. La política, dice Francisco, también se ejerce con ternura (FT 194). Luego, en el Capítulo VI, el texto de la Encíclica nos habla del diálogo y la amistad social. “Esto implica el hábito de reconocer al otro el derecho de ser él mismo y de ser diferente” (FT 218); es lo que permitirá construir un “pacto social”. Estamos invitados a construir juntos sueños de libertad, igualdad y fraternidad (FT 219). “Un pacto social realista e inclusivo debe ser también un ‘pacto cultural’, que respete y asuma las diversas cosmovisiones, culturas o estilos de vida que coexisten en la sociedad” (FT 219). De esta forma recuperaremos la bondad, que nos libera de la crueldad, la ansiedad, el egoísmo y facilita la búsqueda del consenso, ya que abre caminos donde la exasperación destruye todos los puentes (FT 224). El Capítulo VII nos trae los caminos de un nuevo encuentro, que nos hace recuperar la verdad, en el rescate de la memoria de las víctimas y de los que sufrieron en la historia, para que pueda empezar de nuevo (FT 226). Finalmente, el Capítulo VIII pone el papel de las religiones en la construcción de la fraternidad en el mundo. Es una parte que habla a los cristianos, que refuerza el diálogo con otras iglesias y religiones y que nos invita a superar estructuras de violencia y poder, para construir nuevas estructuras, nuevos espacios de vida y libertad. Sabiendo que el papel de las religiones está en la raíz de muchas migraciones, debido a los fundamentalismos y conflictos que se generan. Sabiendo también que muchas Iglesias cristianas y otras religiones hacen un importante trabajo de acogida y hospitalidad, por eso, la mirada de este capítulo sobre nuestro tema nos favorece, ya que partimos de una intención teológica, de un horizonte de fe, que nos dice: “Tuve hambre, y me disteis de comer. Tuve sed, y me disteis de beber. Fui forastero, y me recogisteis. Estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí” (Mt 25, 35-

36). No porque esperamos una recompensa, si es así, haría nuestra intención fría y falsa, sino porque el descubrimiento de este tema en esta encíclica nos invita a la gratuidad, al amor. Ésta es nuestra causa.

Bueno, obviamente, la explicación que hicimos arriba, recortando y dialogando de *Fratelli Tutti*, no contiene toda la riqueza que se puede explorar a partir de nuestro tema en este documento. Sin embargo, creemos que favorecen caminos y entendimientos, nuevos espacios y aperturas. Lo que nos gustaría presentar a continuación, aunque sea brevemente, son los desafíos que surgen de este enfoque, para que, siendo fieles a lo que Francisco nos propuso, podamos encontrar pistas de acción en relación con este tema.

3 Desafíos que nos interpelan y nos provocan nuevas actitudes

Como propuesta final de nuestro trabajo, presentaremos a continuación cuatro desafíos que nos desafían y nos hacen buscar nuevas actitudes, una nueva praxis correspondiente al sentimiento de fraternidad que estamos abordando. Nos basamos en los cuatro verbos presentados, señalando ahora que cada uno de estos verbos está relacionado con una práctica, con un desafío que debemos enfrentar debido al tema de la migración. Así, el acoger nos llama a la alteridad, el proteger nos llama a la hospitalidad, el promover nos llama al desafío de vivir en comunidad y el integrar plantea el desafío de construir una nueva sociedad, donde haya espacio para todos, con toda la diversidad, en una sola familia humana.

1 Desafío de la alteridad: Ante las graves situaciones que hoy nos amenazan como sociedad, que nos impiden ver al otro y entenderlo como prójimo y situarnos como prójimo, para acoger a quienes se encuentran en situaciones de vulnerabilidad, de fragilidad, tenemos el desafío de aprender a vivir con la alteridad. Es un desafío que nos pone en condiciones de comprender al otro, de verlo como realmente

es, con toda la diversidad que aporta y en la profundidad de su identidad social, religiosa y cultural. Es un desafío que nos invita a ponernos en el lugar del otro, a compartir su mirada, sus sentimientos, su tristeza y angustia, sus alegrías y esperanzas, su sentimiento humano más profundo. En cuanto a la realidad de los migrantes y nuestra posición al respecto, entendemos que esta debe ser una actitud fundamental, para que sea aceptada, para que la realidad se vea en su más plena verdad.

2 Desafío de la hospitalidad: el segundo capítulo de la *Fratelli Tutti* nos trae una reflexión sobre la parábola del Buen Samaritano, quien, al ver al hombre caído, un extraño, tuvo compasión, lo cuidó y lo tomó a salvo, para que pudiera ser atendido. Hoy, al enfrentar los dramas de muchos migrantes y refugiados, cuando vemos el dolor de muchas personas, nos sentimos llevados a la compasión y estamos llamados a proteger a quienes son como extraños en nuestro camino; estamos llamados a ejercitar nuestra hospitalidad, para que podamos cuidar las heridas, para que este extraño no pierda la vida y afirme su identidad, para continuar con su camino, con su vocación última, que es la vida. No es una tarea fácil, ya que implica cambios en nuestras estructuras personales y comunitarias, también en nuestras instituciones e iglesias (lo mismo para otras religiones), sin embargo, es algo que nos libera, porque este tiempo ha generado vida, generado encuentro, generado vínculos que se reproducen en más acciones, en más gestos de solidaridad.

3 Desafío de vivir en comunidad: así como la acogida nos lleva a la alteridad, la protección nos lleva a la hospitalidad, la promoción nos apunta al desafío de vivir en comunidad, creando espacios, formando relaciones, donde podamos crear espacios para el “nosotros” y que superen toda forma de cierre e individualismo. Al hacer esto, el otro, la otra, el extranjero y el migrante se vuelven parte de nuestras vidas y nos involucramos con ellos. Ofrecemos nuestro espacio y nos enriquecemos con

lo que nos trae, con la forma de ser, con la cultura, con las experiencias de vida. El desafío de vivir en comunidad privilegia el sentido último que propone la encíclica, que es formar una sola familia humana, donde haya un lugar para todos, donde pueda reinar la vida y donde esté presente el amor.

4 Desafío de una nueva sociedad: en atención a lo que se desea integrar, desde la acogida-otredad, protección-hospitalidad y promoción-comunidad, estamos llamados, como gran familia humana, a construir una nueva sociedad. Esta nueva sociedad no se nos entregará con prontitud y no podemos ser pasivos ante ella. Es de fundamental importancia que estemos conscientes de los dramas que hoy nos involucran como humanidad/sociedad y que estemos abiertos a descubrir formas de superación. Este es un gran desafío que nos plantea *Fratelli Tutti* y nuestra relación con el tema de la migración, con los derechos de los pueblos, con las libertades, con los pactos asumidos, son acciones concretas que nos llevan a ello. La conciencia de lo que somos y de lo que estamos llamados a ser debe colocarnos en esta construcción, para lo cual será necesaria la ayuda de todos, en una cooperación amplia, en un diálogo abierto, fraterno, acogedor, de cara a una nueva sociedad, que nos revelará el camino de una nueva humanidad. La esperanza que nos mueve es abierta e incansable, y el impulso de esta esperanza nos hará mirar este horizonte utópico, alimentando nuestro profetismo y creando procesos de liberación. En esta nueva sociedad podemos empezar de nuevo, tendremos espacio para el “hombre nuevo”, para la “tierra nueva”, marcada por la justicia y con relación al “nuevo cielo” (Ellacuría, 2008, p. 412-442). Vida, justicia y libertad; superando las debilidades y construyendo la fraternidad. Esta debe ser la nueva sociedad.

Conclusión

La intención que teníamos con este trabajo era dar a conocer el drama de la migración y comprender cómo aparece y se desarrolla este tema en el Pontificado de Francisco. La encíclica *Fratelli Tutti*, publicada en 2020, durante la pandemia Covid-19, nos permite ver este tema dentro de un ámbito más amplio, descubriendo las causas y consecuencias que están presentes. Es un texto muy rico, profundo, que dialoga con realidades concretas y señala líneas de acción, de superación, que indica procesos de liberación. No era nuestra intención agotar el tema, no tenemos esta pretensión. Lo que hicimos fue explorar, desde nuestra lectura, algunos entendimientos, algunos caminos que son posibles y que nos ofrecen algo concreto. Durante este recorrido, nos acompañaron los cuatro verbos que trajo Francisco y estos verbos nos llevan a nuevos rumbos e interpretaciones. Todos constructivos y a favor de estas personas, estos migrantes, estos hombres y mujeres que dejan su tierra, su hogar, su patria y se van por miedo y esperanza, en busca de una nueva vida, un nuevo hogar. Que seamos sensibles para acogerlos, protegerlos, promoverlos e integrarlos. La conciencia de nuestras debilidades abre espacios y nos lleva a construir una nueva vida, en fraternidad. Este es el mensaje que extrajimos de *Fratelli Tutti*.

Referencias bibliográficas

ALBINI, Christian. L'enciclica di Lampedusa. Disponible en: <L'enciclica di Lampedusa (SPERARE PER TUTTI) (typepad.com)>. Acceso en: 10.01.2021.

AQUINO JUNIOR, Francisco. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas, UNICAP, 2019.

CORTINA, Adela. *Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia*. São Paulo: Contracorrente, 2020.

ELLACURÍA, Ignacio. Utopía y profetismo. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 2008, p. 393–442.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado – 2020a. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20200513_world-migrants-day-2020.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, 2020.

FRANCISCO. Discurso do Santo Padre. Encontro com os migrantes. 2019a. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190330_migranti-marocco.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado – 2019b. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20190527_world-migrants-day-2019.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado – 2018. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Discurso do Papa Francisco aos participantes do Fórum Internacional sobre Migrações e Paz – 2017. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazioni-pace.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado – 2015a. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20140903_world-migrants-day-2015.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Discurso do Santo Padre. Participação ao II encontro mundial dos movimentos populares. 2015b. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Sí'*, 2015c.

FRANCISCO. Santa missa pelas vítimas dos naufrágios (Lampedusa/Itália). Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html>. Acesso em: 10.01.2021.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013.

IVEREIGH, Austen. *El gran reformador*. Francisco, retrato de un papa radical. Buenos Aires: Ediciones B, 2015.

KUZMA, Cesar. O nome dele era Ailan Kurdi e tinha apenas 3 anos de idade. Disponible en: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/546401-o-nome-dele-era-aylan-kurdi-e-tinha-apenas-3-anos-de-idade>>. Acceso en: 10.01.2021.

LUSSI, Carmem. Papa Francisco e os refugiados. As migrações forçadas, a vida cristã e a configuração eclesial no mundo contemporâneo. *Espaços: revista de Teologia e Cultura*, v. 27, n. 1, p. 91-108, 2019.

MADROÑAL, Ángeles Castaño. Fronteiras à humanidade: o nosso Mediterrâneo comum construído como limite dos Direitos Humanos na EU. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MARTINS, Bruno Sena (Orgs.). *O pluraliverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade*. Autêntica: Belo Horizonte, 2019, p. 507-530.



EL ARTE DE TEJER REDES ECUMÉNICAS DE ACOGIDA SOLIDARIA ENTRE HAITIANOS Y HAITIANAS EN ITAPEMA (SC)

Günter Bayerl Padilha

Introducción

En este artículo presento algunas informaciones y observaciones obtenidas durante un trabajo de campo entre haitianos y haitianas, cuyo propósito fue redactar mi tesis de maestría en Antropología, en la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Mi interés por la migración haitiana comenzó en 2012, año en que mi esposa, mi hijo y yo nos mudamos de la ciudad de Três Passos, en Rio Grande do Sul, a la ciudad de Itapema (SC). Este cambio de residencia fue el resultado de la opción misionera de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB), que me nombró para servir como párroco en la Parroquia de Itapema. Soy pastor de IECLB desde 2002. Trabajaba en la Parroquia de Três Passos desde 2007. Establecimos una residencia en Bairro Meia Praia, en un departamento ubicado en la calle 240, desde donde no pasó mucho tiempo antes de que notamos el movimiento de ciclistas y personas negras por la Avenida Nereu Ramos, la principal vía de la ciudad. Muchas de estas personas trabajaban en la limpieza de vías públicas y en las afueras del municipio y hablaban un idioma

entre ellas que no pudimos identificar de inmediato. A los pocos días nos enteramos, a través de periódicos regionales, que aquellas personas que habíamos visto en la vía pública eran originarias de Haití, estaban ingresando a las fronteras de Acre y Amazonas y estaban siendo contratadas por empresas locales, y que el idioma que habíamos escuchado era *kreyòl*.¹

La llegada de haitianos y haitianas a Brasil e Itapema es abordada desde la perspectiva teórica de la movilidad transnacional, apoyada en las redes migratorias que, para Soares (2003), favorecen la movilidad humana y que ya demostró ser una categoría útil en los primeros estudios sobre inmigrantes, como en la obra clásica de Florian Znaniecki (1918) sobre inmigrantes polacos que emigraron a Chicago a principios del siglo XIX. En ese estudio, el autor observó cómo los primeros migrantes utilizaron redes de ayuda personal para poder realizar el viaje, llegar a su destino y establecerse, encontrar trabajo y vivienda (Cfr. Silva, 2017). Luego, se discute la formación de la Asociación de Haitianos en Itapema y sus Amigos (AHIA) y se presenta su desempeño en el empoderamiento de los inmigrantes para que puedan luchar por sus derechos y garantizar su inserción en la sociedad local.

Se concluye que la permanencia de haitianos y haitianas en Itapema (SC) se debe, en gran parte, a las redes de solidaridad y la formación de la Asociación de Haitianos en Itapema y sus Amigos (AHIA) que aseguró su mantenimiento y inserción en la sociedad local, ya que estas redes minimizan la ausencia de una política pública de acogida de inmigrantes. Además, la religiosidad es un recurso simbólico al que recurren haitianos y haitianas durante la movilidad y el proceso de inserción en la sociedad local.

¹ Según Grondin (1985) el idioma de Haití es el *kreyòl*, hablado por el 90% de la población, una creación de esclavos negros de diferentes grupos lingüísticos que fueron mezclados por sus captores, vendedores, compradores y propietarios en las plantaciones. Por ello, debían crear un medio de comunicación oral y cultural entre ellos y entre ellos y sus dueños; para eso usaron el francés, el idioma de la colonia. La *créole* la hacen los negros, apegada al color de la piel, expresión de identidad y defensa de las masas ante la élite. Fue reconocido como lengua oficial en 1986, poco después de que Jean Claude Duvalier dejara el poder. El primer presidente en utilizar *kreyòl* en un discurso oficial fue Jean Bertrand Aristide, elegido en 1991 (Rosa, 2006). Cabe recordar que solo las personas con educación escolar hablan francés, razón por la cual los haitianos educados hasta hace poco evitaban hablarlo. Esto a pesar de que desde 1961 Haití se ha reconocido oficialmente como una nación bilingüe.

1 La ruta de haitianos y haitianas para llegar a Itapema

La inmigración de haitianos y haitianas a Brasil, específicamente a la ciudad de Itapema,² municipio ubicado en la costa norte de Santa Catarina, se inserta en un contexto más amplio de emigración haitiana, que abarca los países del hemisferio norte: Francia, Estados Unidos, Canadá, República Dominicana y otros. Además de estos países, se han convertido en un destino para los haitianos: Ecuador, Chile, Guayana Francesa y Brasil. En este escenario, según Handerson (2015), las movilidades haitianas para Brasil deben entenderse en un plan global transnacional, en el que el país se integre, rompiendo con las teorías migratorias que sostenían que los flujos migratorios ocurren entre los países pobres hacia los países ricos y desarrollados, es decir, entre países colonizados y sus antiguos colonizadores.

Brasil se ha convertido en una referencia para la población haitiana con más fuerza desde 2004, cuando el país asumió el mando de la Misión de la ONU para la estabilización política de Haití, durante el gobierno de Lula. Luego, cuando el terremoto del 12 de enero de 2010 devastó la capital de Haití, Puerto Príncipe, y obligó a miles de haitianos a abandonar su tierra natal, Brasil se estaba convirtiendo en uno de los principales destinos de la inmigración haitiana (Fernandes, Farias, 2016; Magalhães, 2016; Dutra, 2016).

Según Silva (2016), cuando en 2010 los haitianos comenzaron a llegar a las fronteras amazónicas, provocaron el surgimiento de un problema social y legal. Esto se debe a que, por un lado, sobrecargan las infraestructuras de los municipios de Tabatinga (AM) y Brasiléia (AC) y, por otro lado, exponen la fragilidad de la legislación brasileña y de la política migratoria del país ante

² Itapema tiene límites con los municipios de Camboriú, Balneário Camboriú, Porto Belo e Tijucas. El municipio de Itapema está atravesado por la BR 101, por lo que los barrios Centro y Meia Praia, donde se ubica el malecón y los mayores desarrollos inmobiliarios y comerciales, se encuentran en el costado este de la carretera. Al otro lado, en el margen occidental, se encuentran los barrios Morretes, Praiamar, Várzea, Tabuleiro, Alto São Bento, Ilhota y Sertão do Trombudo, que tienen características residenciales, y es aquí donde se asentaron la mayoría de haitianos y haitianas, principalmente en los barrios Morretes y Praiamar.

un flujo migratorio de personas en situación de vulnerabilidad al solicitaren el reconocimiento de refugiados del Estado brasileño.³ En esas ciudades fronterizas recibieron instrucciones sobre cómo deben proceder para solicitar la inscripción en el Registro Individual de Contribuyentes (CPF) y la emisión de la Tarjeta de Trabajo y Seguridad Social para extranjeros, para luego proceder con su internamiento en otros estados de la Federación. Esta política de servicio fue asumida por el gobierno de Acre en una asociación financiera con el gobierno federal. Además, hubo algunas iniciativas de donantes ocasionales por parte de asociaciones y entidades religiosas (Mamed, 2018).

Normalmente, la salida se producía por la acción del Estado de Acre –que alquilaba autobuses– o por empresas del centro-sur que realizaban el reclutamiento. Destacan en este proceso las empresas vinculadas a los sectores de agroindustria, construcción civil, metalurgia, textil, hotelería y servicios de limpieza, que tienen su sede en los estados de São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Goiás e Mato Grosso. El viaje de aproximadamente 3.750 km fue pagado por las empresas. Además, las empresas establecían un contrato temporal de 45 días con inmigrantes, con posibilidad de renovación por el mismo período, y luego la empresa decidiría contratarlos o no. La remuneración establecida fue la de un salario mínimo y algunas empresas ofrecieron alojamiento mantenido por ellas mismas (Mamed, Lima, 2016).

Fue a fines de 2010 cuando comenzaron a llegar a Santa Catarina los primeros inmigrantes haitianos. Según los autores Assis y Magalhães (2016), llegaron luego de haber pasado por la acción de reclutamiento de empresas que tenían sus principales actividades

³ Sin embargo, el Comité Nacional de Refugiados (CONARE), entendiendo que, en el caso de los haitianos, no cumplían con los requisitos de la Convención de 1951 y no se ajustaban a la definición de refugiado de la Ley 9474/97 (Dutra, 2016), resolvió remitir las solicitudes de asilo haitiano al Consejo Nacional de Inmigración (CNIg), debido a la deplorable situación en Haití después del terremoto de 2010 que llamó la atención mundial. Así, el CONARE propuso, en 2011, otorgar a los haitianos “la autorización para permanecer en territorio nacional”, y, con ello, se regularizó la situación de la migración haitiana mediante la resolución normativa CNIg 97, del 01.12.2012, que dispone el otorgamiento de una visa permanente por razones humanitarias con un plazo de 5 años (Assis, Magalhães, 2016).

ubicadas en las ciudades de Navegantes, Itajaí e Balneário Camboriú, Chapecó y otras en el estado de Santa Catarina. Los inmigrantes haitianos que fueron traídos a la Región de Foz do Itajaí fueron empleados como barrenderos, en actividades portuarias, en construcción civil, en supermercados donde servían como reabastecedores de productos y servicios vinculados a la cocina. Cotinguiba (2019) informa que una empresaria de Navegantes, en la costa de Santa Catarina, se encontraba en Brasiléia (AC) para contratar haitianos porque la expansión del mercado inmobiliario había provocado poca oferta de mano de obra y, además, se solidarizó con esas personas migrando y “huyendo” de las secuelas del terremoto de 2010. La inmigración haitiana al municipio de Itapema (SC) también está vinculada a la acción de selección de trabajadores en Acre (Padilha, 2020).

2 Redes migratorias

Además de ayudar a brindar las condiciones materiales y económicas para instalarse en el nuevo país, la formación de estas redes solidarias de ayuda entre inmigrantes también impulsó la construcción de lazos sociales, conformando una comunidad que renovó sus lazos de pertenencia a una comunidad de origen y, por tanto, de reafirmar su identidad cultural. Las redes de solidaridad y ayuda entre inmigrantes no solo son muy comunes, sino fundamentales para sostener estos procesos de movilidad (Colson, 2003).

Tratando de comprender estas redes de ayuda y solidaridad entre inmigrantes, Truzzi (2008) destaca que, en la literatura teórica sobre migración, la categoría de redes está próxima al concepto de “cadenas”, que fue concebido en la década de 1960 por los investigadores australianos Macdonald y Macdonald (1964, p. 82-83). Para los autores, “la migración en cadena puede definirse como el movimiento en el que los posibles migrantes aprenden oportunidades, se les proporciona transporte y se les organiza el alojamiento y el empleo iniciales a través de relaciones sociales primarias con migrantes anteriores”.

Más recientemente, para comprender la complejidad de los procesos migratorios en los que los migrantes se mantienen en contacto entre sí y el lugar de origen, Haesbaert (1998) formula la noción de “red regional”, que estaría basada en conexiones materiales e inmateriales, uniendo diferentes espacios geográficos, dándoles cohesión en el sistema de integración social entre los inmigrantes, sus familias y amigos en su país de origen, sin separarlos en un mismo proceso. Las redes permiten que los inmigrantes lleguen a su destino sin romper los lazos y relaciones del país de origen. Tanto los que se quedan como los que se van deben considerarse parte del mismo proceso. Así, la principal característica de las “redes regionales” es que son capaces de atravesar territorios porque son fluidas, policéntricas, aunque actúan como aglutinadores y articuladores de la identidad y cohesión del grupo.

De acuerdo con Soares (2003), la importancia que se le da a las nociones de “redes” en los estudios migratorios surge de la necesidad de aclarar el carácter selectivo de los flujos migratorios, porque algunos se convierten en migrantes y otros no. De esta forma, algunos estudios sobre migración han considerado importantes las redes sociales –que se forman por lazos de parentesco y amistad– porque permiten a los inmigrantes compartir experiencias sobre los procesos que posibilitaron la movilidad del migrante hacia el destino y, luego, para su mantenimiento en él. La noción de redes ha permitido comprender cómo se hacen las elecciones de destino y cómo se desarrollan las estrategias de entrada, el acceso al mundo laboral y la inserción en la sociedad receptora, y qué importancia tendrán en la reducción de costos y riesgos durante el proceso de desplazamiento, conforme constata Massey *et al.* (1993, p. 448-449):

Las redes de migrantes son conjuntos de vínculos interpersonales que conectan a migrantes y no migrantes en las áreas de origen y destino a través de lazos de parentesco, amistad y origen comunitario compartido. Aumentan la probabilidad de movimientos internacionales porque reducen los costos y riesgos de los movimientos y aumentan los beneficios financieros esperados de la migración. Las conexiones de red son una forma

de capital social que las personas pueden utilizar para acceder a empleos en el extranjero. Una vez que el número de migrantes alcanza un umbral crítico, la expansión de las redes reduce los costos y los riesgos de movimiento, lo que aumenta la probabilidad de migración, lo que provoca movimientos adicionales y expande aún más las redes, y así sucesivamente.

Desde esta perspectiva, estudiar la migración desde las redes de relaciones que se forman permite darnos cuenta de que están inmersas en espacios de vida que quedan en el país de origen y revelan el mantenimiento de múltiples lazos familiares, socioculturales, económicos y políticos que mantienen los migrantes en el país (Glick Schiller, 2010). Así, como también incluyen lugares de tránsito y permanencia, en los que se relacionan, incluso de manera no presencial, contribuyendo a fomentar la movilidad, luchando por el derecho de organización en sus asociaciones de base, a la información, consolidando así mecanismos que garantizan los fundamentos básicos presentes en las políticas de Derechos Humanos (Baeninger, 2016).

Más aún, en estos mismos procesos es de suma importancia considerar las redes de acogida institucionales y las que existen exclusivamente para operacionalizar los flujos migratorios y facilitar el cruce de fronteras, además de servir como soporte para la inserción de aquellas personas que llegan sin dominar el idioma local y sin tener un lugar para vivir. En este sentido, existe un capital social solidario en la red que produce un apoyo mutuo entre sus miembros y, además, una relación externa a la red que es fundamental para la movilidad (Silva, 2017). De manera especial, en Itapema (SC), esta red de acogida está formada principalmente por las Iglesias Católicas, IECLB, Presbiterianas, Bautistas y otras de carácter pentecostal, junto con algunas agencias gubernamentales, además de la Asociación de Haitianos de Itapema y Amigos (AHIA), ya que esto facilita el proceso de integración de los recién llegados a la nueva sociedad.

Estas redes, como lugar de prácticas migratorias transnacionales, son responsables de mantener los flujos migratorios:

A diferencia de los grupos o de cualquier otro tipo de unión social, las redes -que demuestran una de las características de la relación transnacional de la migración- se atribuyen al individuo y sobre el individuo: este será el nudo, su única parte permanente e inamovible. Cada individuo tiene, en teoría, una red exclusiva que se conecta a otras redes existentes, ya sea en el país de origen o en el país de destino. Los transmigrantes, a su vez, conforman el factor humano de un proceso social -las migraciones transnacionales- cuyo producto son las Redes Migratorias, que se encargan de mantener y reactivar el proceso de desarrollo de múltiples relaciones familiares, económicas, política y religiosa (Sobrinho *et al.*, 2014, p. 1165).

Según Truzzi (2008), las redes migratorias están compuestas por individuos que mantienen contacto entre sí y, de manera compleja, canalizan, filtran, interpretan información, asignan recursos y controlan comportamientos. De esta forma, operan de manera más integral o restringida, según cómo los potenciales emigrantes brinden información, con el fin de estimularlos o frenarlos en su decisión de emprender el proyecto migratorio. Esto significa que cada información que un individuo ofrece a la red desde su trayectoria tiene el poder de influir en todo el sistema. Por ello, a partir de los individuos, es posible identificar elementos que componen las redes. Puedes ver cómo funcionan y ayudar a realizar la aventura migratoria. Se comprenden mejor las motivaciones para migrar y las estrategias utilizadas en las trayectorias y en la sociedad receptora. De ese modo,

El concepto de redes enfatiza que estos dos ámbitos entran en contacto y se materializan dentro de una red de relaciones personales, a través de las cuales fluye la información sobre el trabajo disponible. Son las relaciones personales las que determinan quién se irá y asumirá ese trabajo. La información no se concibe como un activo gratuito: los individuos comparten y tienen información limitada, siempre dependiente de su red de relaciones. En esta perspectiva, son, por tanto, las redes de relaciones sociales las que estructuran oportunidades tanto para salir como para ubicarse en el nuevo país (Truzzi, 2008, p. 209-210).

En la estructura de la red migratoria transnacional, los inmigrantes ocupan simultáneamente dos espacios sociales, uno en el país de origen y otro en la sociedad receptora. La pertenencia a estos dos espacios sociales define sus obligaciones dentro de la red con su familia en el país de origen y apoya a los recién llegados (Barbosa, Dadalto, 2018). Para Sayad (1998), cada miembro de la red migratoria conoce “el lugar exacto que puede y debe ocupar en la sociedad de la inmigración y en la sociedad de la emigración” (p. 283). Si bien esta afirmación puede resultar un poco apresurada, la importancia que se le da a las redes, como señala Soares (2003), se debe a que permiten entender la migración como un proceso social organizado por conexiones interpersonales cotidianas, lo que supone cambios sociales donde los individuos son capaces de altruismo. Las redes son sistemas abiertos que, si bien tienen regularidad/estabilidad, son susceptibles de cambios, tienen plasticidad, expresan la estructura social y son topologías de interacción social.

3 Redes migratorias de solidaridad

En general, los migrantes haitianos, que ahora se encuentran en Itapema, fueron contratados en el estado de Acre por empresas, para suplir la escasez de mano de obra en la región del valle de Itajaí (SC). Aparte de este grupo están aquellas personas que llegaron a Itapema luego de haber migrado a otras regiones del país. Además, están los que emigraron directamente de Haití a Itapema, principalmente para realizar el reencuentro familiar.

Para Handerson (2015) la movilidad haitiana fue posible a través de las redes migratorias que forman un tejido complejo, cuyas tramas se entrelazan en el telar de las relaciones sociales conformadas por amigos, familiares, agente del Estado, policías y también coyotes. Formar parte de las redes es fundamental para que, en el proceso de movilidad, las personas puedan, al llegar a su destino, conseguir vivienda, trabajo y mantenerse hasta lograr hacerlo de forma autónoma. Durante el trabajo de campo, me dijeron la importancia de las redes formadas por amigos, familiares y conocidos. El informe de un haitiano que llegó a Brasil en 2013

para trabajar en la construcción civil revela la importancia del desempeño de la red para suplir la necesidad de empleo:

Cuando salí de Acre, vine a la casa de un amigo. Llegué aquí a Itapema, a la casa de mi amigo, el sábado por la noche. Mi amigo trabajaba en una empresa. Me pidió trabajo. Llegué el sábado por la noche y el lunes por la mañana me fui a trabajar como sirviente.

Los inmigrantes que llegaron a Brasil, a pesar de estar apoyados por la red migratoria, según Mamed y Lima (2016), no planificaron el viaje en detalle, de principio a fin. Esto significa que cuando los haitianos y las haitianas dejaron Haití o República Dominicana, tenían una idea general de la ruta y el destino, pero ignoraron la dimensión continental de Brasil. Por ello, se han vuelto altamente vulnerables al desempeño de las redes que determinaron la trayectoria migratoria, al punto que Cotinguiba (2019) considera la migración haitiana a Brasil como un “accidente de tránsito”.

La metáfora del “accidente” se refiere a la idea de vulnerabilidad en la que se encuentran las personas que se desplazan. Las personas que sufren un accidente son vulnerables a la acción de las redes de ayuda. No pueden elegir a las personas que proporcionarán los primeros auxilios o el lugar donde se restablecerá la salud. En este sentido, la inmigración haitiana, en un principio, estaría determinada más por la red migratoria, por las redes de acogida, por las redes de solidaridad y por las redes de empresarios que por las personas que migran. Por esta razón, en este “accidente de tránsito”, es necesario considerar la actuación del Estado y las diferentes instituciones que sirvieron de apoyo a los migrantes haitianos, como las universidades, el Ministerio de Trabajo, la Pastora del Migrante de la Iglesia Católica Apostólica Romana o de las iglesias evangélicas. Tampoco se pueden subestimar las redes de emprendedores y sus estrategias para la contratación de mano de obra migrante (Padilha, 2020).

Las redes de las que forman parte las personas que migran son diversas y con amplias interconexiones e interrupciones. Son responsables de garantizar el flujo de información, protección

y derechos. Para Zucchi e Inouse (2018), quienes analizan la acogida de refugiados y migrantes forzosos realizada en el campo de la salud, las principales rutas de acogida existentes en Brasil son: Organizaciones No Gubernamentales, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y el Comité Nacional de Refugiados (CONARE). A su vez, Hajer y Ambrosini (2020), al investigar la inmigración irregular a Ámsterdam y Turín, clasifican las redes que actúan a favor de los inmigrantes de esta forma: Organizaciones No Gubernamentales, Organizaciones de la Sociedad Civil, Movimientos Sociales, red de activistas, ciudadanos comunes y agentes estatales. En esta clasificación, las iglesias se consideran parte integral de las organizaciones de la sociedad civil.

Siguiendo la lógica de los autores mencionados anteriormente, se puede considerar que la red de acogida en Itapema está basada en Organizaciones de la Sociedad Civil. Sin embargo, es necesario señalar que la red solidaria cuenta con la participación de inmigrantes a través de la Asociación. La formación de asociaciones, ciertamente, ha sido una de las estrategias más importantes para que los inmigrantes aseguren un mínimo de bienestar y condiciones para que puedan permanecer en Brasil. Como señala Silva (2017):

La formación de asociaciones en los lugares donde viven es otro ejemplo de participación y empoderamiento de los haitianos, con el objetivo de crear canales de diálogo con el contexto brasileño, ya que Brasil es, en este momento, una de las “patrias que les dan el pan”, como acertadamente define los scalabrinianos(as) la condición del migrante. Sin embargo, no solo el pan de la prosperidad material, sino también la posibilidad de intercambios culturales y recreaciones (p. 112).

Es evidente que las asociaciones y organizaciones de la sociedad civil afrontan la falta de políticas públicas para acoger a los inmigrantes en Brasil. De manera especial se detecta en Santa Catarina, como señalan Brightwell *et al* (2016),

[...] en Santa Catarina, hasta abril de 2015 no hubo un movimiento sustancial para abordar las políticas migratorias,

ni debate ni implementación. El estado de Santa Catarina y sus ciudadanos que recibieron inmigrantes aún esperan una iniciativa del gobierno que esté a la altura del potencial de desarrollo que puede brindar la llegada de estas personas. Los inmigrantes y refugiados aún no cuentan con la ayuda de la esfera pública, son pocos los debates políticos que los entienden como titulares de derechos y no como blanco de “control” y xenofobia. Es debido a la brecha y falta de acción de las autoridades públicas estatales y municipales en Santa Catarina que surge, en abril de 2014, por iniciativa de Acción Social Arquidiocesana –ASA y Cáritas– SC, un grupo que agrupa actualmente a más de 15 instituciones, Gairf – Grupo de apoyo a inmigrantes y refugiados de Florianópolis y región. Este grupo tiene como objetivo promover debates e intervenciones para acoger e integrar a la población inmigrante en la sociedad de Santa Catarina (p. 494-495).

No fue diferente en Itapema. Ante la ausencia de políticas municipales que promuevan la integración de los inmigrantes haitianos a la sociedad, Organizaciones de la Sociedad Civil, ciudadanos independientes e inmigrantes se unieron para formar la Asociación de Haitianos en Itapema y sus amigos.

4 La formación y actuación de la Asociación de Haitianos en Itapema y sus Amigos

La formación de la red solidaria en la ciudad de Itapema en Santa Catarina solo fue posible por la ausencia de políticas públicas de acogida y la iniciativa de la profesora Dalila Maria Pedrini,⁴ quien desarrolló una ciudadanía activa⁵ con los haitianos que vivían en Balneário Camboriú (SC). Les ayudó a conocer sus derechos laborales y el funcionamiento del Centro de Referencia de Asistencia Social (CRAS). A partir de esta experiencia, el profesor

⁴ Maestría y Doctorado en Trabajo Social, área de concentración en políticas sociales y movimientos sociales por la PUC/SP. Profesor jubilado de la Universidad Regional de Blumenau (FURB).

⁵ El concepto de ciudadanía activa consiste en la idea de que quienes tienen sus derechos garantizados deben luchar y comprometerse para que los derechos de otras personas se hagan realidad.

Dalila visualizó la posibilidad de organizar una asociación y una red de acogida para los haitianos residentes en Itapema. Así, con la ayuda de haitianos de Balneário Camboriú, en 2013 comenzó a visitar haitianos en Itapema para organizar una asociación. Comenzó entregando esta invitación, en *kreyòl*:

Envitasyon: ASSOCIAÇÃO DOS HAITIANOS BALCEÁRIO CAMBIRIÚ *ap swete w yon bon ane 2014 et nap envite w nan yon gran reyinyon nan jou kap 5 Janvyè 2014 la Local - Rua 402 B nan oditoryom Christo Rey anfas Escola Bento Eloi Bairro - morretes - Itapema. Lè a: se 16 tè nan aswè **Nou konte sou prezans ou.***⁶

Al mismo tiempo, Dalila Maria Pedrini invitó a representantes de iglesias, sindicatos, asociaciones de entidades civiles, organismos públicos, así como personas sin vínculos institucionales, a participar y ayudar a construir una red de apoyo a los migrantes haitianos. Fue en enero de 2014, después de almorzar en un restaurante, ubicado en el barrio Meia-praia, en Itapema, que me presentaron a Dalila y, en la ocasión, me extendió la invitación para que la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil también viniera a unirse a la red solidaria, y así fortalecer las acciones ecuménicas para recibir a los haitianos, y destacó que sería importante que también participaran más personas de la parroquia. Al final de la reunión, al despedirme, le confirmé mi compromiso de estar en la reunión programada para el mes siguiente y a la cual prometí que buscaría movilizar a los miembros de mi propia parroquia (Padilha, 2020).

Los esfuerzos de la profesora Dalila dieron como resultado la fundación de la Asociación de Haitianos en Itapema y Amigos (AHIA), con sede en el edificio de la Comunidad Cristo Rei, de la Iglesia Católica. De esta forma, los inmigrantes y los “Amigos” forman la red solidaria en Itapema. En la Asociación, los “Amigos” solo tienen

⁶ Archivo personal. “Invitación: Asociación de Haitianos de Balneário Camboriú les desea un buen año 2014 y los invita a un gran encuentro el 5 de enero de 2014 en la dirección - Calle 402 B en el auditorio Cristo Rei frente al Colegio Bento Eloi - Barrio Morretes - Itapema a las 4 pm. Contamos con su presencia” (Traducción de la traducción del autor - ndt).

derecho a voz en la toma de decisiones, que se firma a través del voto. Por tanto, cumplen su rol en la red de solidaridad en diferentes situaciones, facilitando el diálogo entre AHIA e instituciones públicas y privadas, para que haitianos y haitianas tengan asegurado el acceso a las políticas públicas y sus derechos garantizados. De esta forma, la red de solidaridad ha propiciado un proceso de diálogo entre inmigrantes, sociedad civil y autoridades públicas.

La red solidaria ha estado compuesta, desde el principio, por la Comunidad Cristo Rei de la Iglesia Católica Apostólica Romana (ICAR), Parroquia Evangélica de Confesión Luterana en Itapema (IECLB). Posteriormente se sumaron representantes de la Acción Social y Cultural Nossa Senhora dos Navegantes, Iglesia Bautista de Bairro Morretes, grupo de jóvenes de la Iglesia Presbiteriana y representantes de la Fundación Luterana de Diaconía (FLD).⁷ A estos se sumaron la Federación de Trabajadores Industriales de Santa Catarina (FETIESC), el Sindicato de Trabajadores de las Industrias de la Construcción y el Mueble de Itapema (SITICOM) y particulares. La Secretaría Municipal de Educación pasó a formar parte de la red de solidaridad con los migrantes haitianos en 2017.

La Asociación de Haitianos en Itapema y sus Amigos (AHIA) realizó una encuesta sobre las principales dificultades que enfrentan los haitianos y las haitianas. Las principales fueron: falta de dominio del idioma portugués, búsqueda de trabajo, obtención de la documentación legal requerida en Brasil, contratación de rentas, envío de remesas en Haití, discriminación y racismo. Sin embargo, no todas las dificultades presentadas podrían resolverse con las acciones de AHIA; por eso eligieron prioridades de atención. El primero fue en relación con el aprendizaje de la lengua portuguesa, ya que entendieron que, en la búsqueda de un mejor dominio del idioma, las otras dificultades podrían abordarse en un futuro próximo.

⁷ La Fundación Luterana de Diaconía (FLD) fue creada el 17 de julio de 2000, por decisión del Consejo de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB). Su trabajo se desarrolla con grupos socialmente vulnerables y comunidades empobrecidas, sin discriminación de etnia, género, convicciones políticas o credo religioso.

Según Xavier (2007), el dominio del idioma implica una práctica específica que da sentido a la experiencia de una persona en la comunidad lingüística. Por tanto, para el migrante, el dominio del idioma cuestiona la experiencia de la persona en el flujo migratorio a través del cual experimentará idiomas distintos a su lengua materna. El lenguaje no sólo expresa la experiencia de inmigrar, sino que representa la vida misma, dando sentido a su existencia en el mundo. Cuando no se domina el idioma en el país receptor, esto se convierte en un obstáculo, un problema adicional, dificultando la entrada al mundo laboral. Las empresas que contratan trabajadores haitianos y haitianas en Itapema, como en el resto del país, utilizan solo el portugués como idioma de comunicación (Castro, Dayrell, Silva, 2016). Además, según Dutra (2016), la falta de dominio de la lengua portuguesa influye en la calidad de vida de los inmigrantes, ya que no pueden comprender las normas del entorno laboral, comprender las órdenes y leyes laborales. También sufren de no poder explicar los problemas de salud que están atravesando y que los llevó a buscar atención en el sistema de salud. En consecuencia, sin un conocimiento mínimo de portugués, los inmigrantes tienen dificultades para comprender los procedimientos terapéuticos que deben seguir para recuperar su salud.

Así, para enfrentar esta barrera del idioma, la junta de AHIA ha buscado, desde su fundación, ofrecer un curso básico de portugués a los migrantes haitianos que se encontraban en Itapema. La primera oferta del curso de portugués para personas de Haití se produjo en 2014. Se asistieron a dos clases, cuyas clases se impartieron en las salas del edificio de la Comunidad Cristo Rei.⁸ Los responsables de preparar los contenidos y de impartir las clases fueron los profesores Ângelo Ravanello, Beti Ravanello, Dalila Maria Pedrini, la psicóloga Carmem Boing y la pedagoga Zenira Inocêncio. Se contó con el apoyo del Grupo de Jóvenes Siguiendo a Cristo, de la Comunidad Cristo Rei, y de los jóvenes del Grupo Conecte, de la Iglesia Presbiteriana de Itapema, quienes individualmente buscaron

⁸ La Comunidad aportó toda la infraestructura para la realización del curso de portugués y pagó todos los gastos relacionados con el consumo de agua, luz y limpieza de las aulas en el período de 2014 a 2017.

despejar las dudas que tenían los haitianos sobre el contenido enseñado y, también, prepararon una merienda y cuidaron a los niños para que las madres pudieran estudiar. El material para clases y meriendas fue proporcionado por la red solidaria que organizó campañas de donación. En estas campañas se involucraron miembros de la Parroquia Evangélica de Confesión Luterana en Itapema donando cuadernos, lápices, borradores, sacapuntas y bolígrafos. Algunas mujeres de la Parroquia participaron en la confección de bolsas de tela para que cada estudiante pudiera guardar, traer y llevar su material después de cada clase. Además, las clases contaron con traductores haitianos que ya tenían un buen dominio del portugués. De esta manera, podrían ayudar a sus compatriotas a comprender los contenidos y aclarar sus dudas sobre lo que se estaba enseñando. Por ello, el curso de portugués fue ofrecido por AHIA con el apoyo de personas amigas que formaron una red solidaria para ejercer la ciudadanía activa entre los años 2014 hasta finales de 2016.

En 2017, AHIA obtuvo el apoyo financiero de la Fundación Luterana de Diaconía para la realización del curso de portugués, y la alianza con la Secretaría Municipal de Educación de Itapema para que el curso de portugués se llevara a cabo en la línea de Educación de Jóvenes y Adultos. Las clases se llevaron a cabo en las salas del edificio de la Comunidad Cristo Rei, excepto los viernes, cuando se llevaron a cabo en las salas de la Escuela Municipal de Educación Básica Bento Elói García. Para asistir a estos estudiantes, el Departamento de Educación de Itapema contrató a un maestro y la AHAI, con recursos del FLD, contrató a otro maestro y traductores. Hasta diciembre de 2018, el curso de portugués capacitó a cien personas.

Sin embargo, los recursos del proyecto FLD –otros obtenidos por el grupo de apoyo– no estaban destinados únicamente al curso de portugués. Por lo tanto, AHIA ofreció cursos y conferencias que permitieron a haitianos y haitianas apropiarse de conocimientos que faciliten el proceso de integración a la sociedad brasileña. AHIA promovió charlas sobre legislación laboral, derechos de la mujer, Ley de Migración 13.445 del 25/05/2017 y Ley del Niño y del Adolescente. También se realizaron cursos sobre el

funcionamiento del Sistema Único de Salud (SUS) y un curso profesional sobre hamburguesa, pan y galletas. Todos los cursos y conferencias contaron con traductores para que las personas participantes pudieran tener la mejor comprensión posible de los contenidos. Para la realización de estos cursos fue fundamental la actuación de la red solidaria con AHAÍ.

Con base en el trabajo de campo en Itapema y en la información proporcionada por los autores Hajer y Ambrosini (2020), se desprende que la ayuda que se ofrece a los haitianos tiene características híbridas porque involucra a ciudadanos independientes, miembros de diferentes confesiones religiosas, los propios inmigrantes y agentes gubernamentales. La ayuda brindada por la red solidaria promueve actividades culturales y cursos de portugués, además de facilitar el acceso a las políticas públicas y la integración en la sociedad. Borba y Moreira (2016), a su vez, señalan que las instituciones religiosas son parte fundamental de la red de apoyo, porque son las que favorecen la reconstitución de los lazos sociales y brindan un sentido de pertenencia comunitaria que facilita la integración a la sociedad receptora y, sobre todo, brindan asistencia a los recién llegados para satisfacer sus necesidades de emergencia. Además, sensibilizan a la sociedad receptora en relación con la situación de las personas que migran y provocan un debate sobre temas relacionados con la migración.

Según Silva (2017), en general, en Brasil, la recepción de inmigrantes ha sido realizada por la Iglesia Católica, a través de su Pastoral de los Migrantes, por otras denominaciones religiosas y organizaciones no gubernamentales. Según el autor, los agentes religiosos han formado una red de solidaridad que tiene como objetivo acoger a inmigrantes, especialmente haitianos, en sus instalaciones o alquilando casas para albergarlos. En este sentido, las iglesias se han convertido en agentes que facilitan la movilidad de los haitianos por el territorio brasileño, interactuando entre la política y la acción social. Silva aún sostiene que el protagonismo de la red solidaria surge principalmente de la ausencia del Estado como un eficiente gestor de las políticas públicas de acogida dirigidas a los inmigrantes en Brasil.

5 La religiosidad haitiana y la participación de las iglesias en la red solidaria en Itapema

La identidad haitiana se construye sobre los cimientos de las matrices africanas. Esto significa que el *kreyòl* y el vudú son elementos de identidad del pueblo de Haití, que forman un corpus simbólico (Couto, 2016). A su vez, Cotinguiba (2014) señala que el vudú ha sido utilizado para estigmatizar a los haitianos como pueblo bárbaro a través de discursos que reproducen la idea de que el vudú es satánico, principalmente por personas convertidas al protestantismo. Sin embargo, Handerson (2015) encontró durante su trabajo de campo un interlocutor que se identificó como *prét vodu*, *sacerdote vodu*, que continuó ejerciendo su sacerdocio en el estado de Amazonas, en la ciudad de Tabatinga.

Durante el curso de mi trabajo de campo, nunca pregunté directamente a mis interlocutores sobre la religión del vudú. Solo dirigió las conversaciones a los aspectos más generales de su religiosidad. Sospecho que una de las razones por las que nunca abordaron el tema del vudú es porque soy pastor de una Iglesia evangélica. En este sentido, la información recopilada durante el trabajo de campo en Itapema (SC) revela que la mayoría de la gente de Haití se autoidentifica como evangélica. No le dan importancia a la identidad confesional porque lo importante es asistir a una iglesia evangélica que les permita rezar, cantar, predicar y celebrar reuniones en *Kreyòl*. Esto explica, en parte, por qué la mayoría de los haitianos y haitianas que viven en Itapema asisten a la Iglesia Bautista, ubicada en Bairro Morretes, a pesar de que en su tierra natal eran miembros de otra denominación confesional. En esta Iglesia, desde 2014, los domingos, se realiza un servicio *kreyòl* antes del servicio para los miembros brasileños. Se llevan a cabo encuentros de jóvenes y ensayos corales. De hecho, dos haitianos están estudiando teología en una institución bautista.

Así, la Iglesia Bautista se convirtió en un referente para haitianos y haitianas, como lo afirmó un haitiano que llegó a Brasil en 2015:

De hecho, la mayoría de los haitianos que viven en la ciudad... y quiero hablar de dos ciudades, Porto Belo e Itapema, son cristianos. ¡Sé de cinco que van a la Iglesia Cristo Rei, que son católicos y los demás van a la Iglesia Bautista... aquí son bautistas y católicos... no sé si tienen otras religiones... de hecho no practican otra religión, aquí!

La narrativa presentada puede indicar que declararse “cristianos”, ya sean católicos o evangélicos, puede ser una estrategia para conformarse y adaptarse a la sociedad receptora, donde buena parte de quienes brindan apoyo a los migrantes son representantes de Iglesias. En Porto Velho, Pimentel y Cotinguiba (2016, p. 324-325) observaron que,

en relación con la sociedad local, declararse evangélico puede entenderse como una estrategia que ayuda en el proceso de inserción social, en un contexto marcado expresivamente por la presencia evangélica. El signo de demarcación funcionaría en dos direcciones, tanto para los brasileños, como se describió anteriormente, como dentro del propio grupo. [...] En cuanto a la religiosidad, desde nuestros primeros contactos con los haitianos, nos dimos cuenta de que era un tema de central importancia en este proceso migratorio. En Porto Velho y en los cuatro viajes a Brasileia, en Acre, nos llamó la atención el hecho de que pocos se declararon católicos y muchos evangélicos, como los bautistas, adventistas wesleyanos metodistas, entre otros. En principio, esto despertó nuestra curiosidad, ya que no se mencionaba el vudú y, cuando hablamos de él, hubo un silencio, o incluso una evasión deliberada, con un cambio en la conversación. Sabemos, a su vez, que el vudú está estrictamente relacionado con las tradiciones haitianas y tiene una importancia histórica en el proceso de independencia y construcción del mundo.

Como señala Silva (2017), es en contextos de desigualdad donde el desempeño de las redes de solidaridad es de suma relevancia, ya sea por motivos religiosos o no. Lo que está en juego en estos contextos son los derechos humanos, el derecho a la existencia y condiciones de vida dignas. La importancia de estar

vinculados a una red solidaria en la que participan representantes de iglesias y sociedad civil, quienes colaboran como mediadores de inmigrantes y sociedad receptora, está presente en el comunicado de un señor haitiano de Itapema, que tiene 36 años y trabaja en la construcción civil como operador de ascensor. Afirma:

En nuestra Asociación hay amigos y un grupo de apoyo. En el grupo de apoyo hay muchos brasileños... así... Soy extranjero, no sé mucho de Brasil. Tengo que acostumbrarme a las cosas y para que me acostumbre, los brasileños tienen que estar conmigo. La Iglesia ayuda. Entonces, esto es lo que pasa en la Asociación, los brasileños nos ayudan a mejorar las cosas en la vida.

El aspecto ecuménico de la red de solidaridad en Itapema, formada por las Iglesias católica, luterana y presbiteriana, ha acercado a haitianos y brasileños. Este enfoque ha sido fundamental para superar la adversidad y ha transformado a AHIA en un espacio acogedor, cercano al ideal de comunidad presentado por Zygmunt Bauman:

Para empezar, la comunidad es un lugar “cálido”, un lugar cómodo y acogedor. Es como un techo bajo el que nos refugiarnos de las fuertes lluvias, como una chimenea ante la que nos calentamos las manos en un día frío. [...] Aquí en la comunidad, podemos relajarnos, estamos seguros [...] Y, sin embargo, en una comunidad podemos contar con la buena voluntad de los demás. [...] cuando atravesamos tiempos difíciles y necesidades serias, la gente no pedirá fianza antes de decidir si van a ayudarnos. No preguntarán cómo y cuándo volveremos, sino qué necesitamos. Por lo tanto, es fácil ver por qué la palabra «comunidad» sugiere algo bueno (2003, p. 7-8).

Siguiendo la perspectiva comunitaria de Bauman (2003), la recepción e integración de los inmigrantes en la sociedad brasileña son temas en los que las iglesias han estado ocupadas. El Consejo Nacional de la Iglesia Cristiana, que agrupa a las Iglesias que mantienen relaciones ecuménicas en Brasil, desarrolló el proyecto: “Inmigrantes y Refugiados: desafíos de la casa común”. Este proyecto

tiene como objetivo sensibilizar a las iglesias y la comunidad de fe sobre la situación de los migrantes y refugiados. Además, busca ampliar la red ecuménica de acogida de inmigrantes y refugiados para hacer frente a la violación de derechos, el racismo, la xenofobia y la intolerancia hacia las personas migrantes.

En muchas situaciones, especialmente en la acogida de inmigrantes y refugiados, el ecumenismo puede traducirse en una práctica de la fe que ayuda a los que sufren. Las iglesias que predicán y sirven dan testimonio de la gracia divina desde la perspectiva de la unidad y no de la división (Maçaneiro, Zeferino, Lourenço, 2018). En este sentido, la participación de las iglesias no tiene ambiciones proselitistas. Por el contrario, las iglesias tienen el objetivo diaconal de estar al lado del pueblo que sufre (Lc 15) y responder a la misma pregunta que Jesús le hizo al ciego cuando salió de Jericó: “¿Qué quieres que haga por ti?” (Mc 10, 50). Además, las iglesias tienen el objetivo evangelizador de enseñar lo que el apóstol Pablo proclamó a los gálatas: “No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús (Gálatas 3, 28).

Las iglesias que participan en la red solidaria también tienen la misión de sensibilizar a la sociedad que recibe a los inmigrantes y refugiados, recordándoles que la familia de Jesús fue un refugiado en Egipto (Mateo 2, 13). Por ello, alientan a sus miembros y a la sociedad a ejercer la hospitalidad guiados por la idea de que el ser humano que llega es diferente, extraño al otro que lo recibe, pero aun así humano que tiene derecho a compartir el espacio de la vida y tratar de construir un lugar común (Gediel, Casagrande, Kremer, 2016). La hospitalidad cristiana debe estar guiada por la voluntad de acoger a los demás como si fuera el mismo Cristo (Mateo 25, 31-46).

A partir de la hospitalidad asumida, la red solidaria se ha constituido como un referente importante para adelantar soluciones ante las innumerables adversidades que se presentaban en el proceso de integración social de los inmigrantes y de la población local. Un ejemplo de esto sucedió cuando una directora del Centro Municipal de Educación Infantil me contactó para ver cómo ella misma podía traducir los conceptos de evaluación de

una niña haitiana a su madre. Al no poder hacerlo, le indiqué a la secretaria de AHIA que tradujera esa valoración. El arte de tejer una red solidaria tiene su relevancia para las movilidades haitianas, minimizando así las dificultades enfrentadas.

La Parroquia Evangélica de Confesión Luterana ha ejercido la hospitalidad cristiana al dar la bienvenida a haitianos y haitianas en celebraciones y reuniones festivas. Además, ha trabajado duro en la práctica diaconal, involucrando principalmente a líderes y miembros para apoyar el curso de portugués. Sin embargo, hasta la fecha, no tiene miembros haitianos.

Por otro lado, la red de acogida formada por diferentes confesiones religiosas y sectores de la sociedad, además de acciones solidarias de acogida, puede exponer conflictos propios del ámbito religioso. Esto se debe a que, como observa Marinucci (2013), la religiosidad de los inmigrantes desde el punto de vista de la sociedad receptora, en ocasiones, adquiere un aspecto amenazador ante la identidad nacional y la laicidad del Estado. Según los autores Hajer y Ambrosini (2020) los conflictos también pueden surgir por la tendencia actual a criminalizar la ayuda a los inmigrantes, que presiona a las personas a no identificarse con los movimientos políticos y organizaciones benéficas de las iglesias, sino a declararse ciudadanos con preocupaciones humanitarias. Otro componente que puede contribuir al incremento de conflictos en la red solidaria son las diferentes concepciones doctrinales de las iglesias que la integran. Durante el trabajo de campo, algunos de mis interlocutores informaron que algunos haitianos y algunas haitianas no asistieron a las reuniones de AHIA porque se llevaron a cabo en la iglesia católica.

En Itapema, la Iglesia Católica, Presbiteriana, Bautista y Luterana –de la que pertenezco y soy pastor– son ejemplos de esta formación de una red solidaria que tiene como objetivo brindar la acogida y asistencia necesaria a los haitianos y haitianas que luchan por sus derechos y dignidad de vida (Padilha, 2020).

Conclusión

La llegada de haitianos y haitianas a Brasil después del terremoto del 12 de enero de 2010 que prácticamente destruyó la capital de Haití, Puerto Príncipe, reveló que Brasil estaba incluido en el complejo circuito de las migraciones transnacionales. Como tal, la migración haitiana al país no puede considerarse un evento estacional. Además, evidencia la fragilidad de las fronteras brasileñas ubicadas en la región norte y, al mismo tiempo, muestra el rezago de la legislación que regulaba la migración.

Cuando haitianos y haitianas cruzaron la frontera entre los estados de Acre y Amazonia, dejaron en claro que no eran las ciudades fronterizas a las que se dirigían. Sin embargo, querían llegar a ciudades que les proporcionaran puestos de trabajo y mejores condiciones de vida. Por eso se dirigían hacia el sureste y sur del país. En este proceso de movilidad interna llegaron al estado de Santa Catarina y algunos se dirigieron al municipio de Itapema. Para que esto sea posible, haitianos y haitianas necesitan tejer sus redes de solidaridad. Son precisamente estas redes las que, examinadas como categoría privilegiada, permiten comprender la dinámica, los significados y la sostenibilidad del complejo universo de las movidades haitianas. Como intentamos demostrar en el caso de Itapema, son las redes las que están alimentando información y condiciones materiales a las personas que están en un proyecto migratorio. Son en estas redes donde las personas encuentran los diferentes apoyos, necesarios para dar continuidad y sostenibilidad a la ejecución del proyecto para vivir fuera de Haití.

La permanencia de haitianos y haitianas en Itapema se debe, en gran parte, a las redes de solidaridad y la formación de la Asociación de Haitianos en Itapema y sus Amigos (AHIA) que aseguró su mantenimiento e inserción en la sociedad local, ya que estas redes involucran a los más diversos agentes, agencias y actores, que en conjunto compensan la ausencia de una política pública de acogida de inmigrantes.

Los haitianos y las haitianas básicamente dependen unos de otros, de familiares y de personas que conocen sus condiciones de inmigración y las acciones de las iglesias y la sociedad civil

organizada para que puedan encajar en la realidad local, porque la religiosidad es un recurso simbólico al que acceden haitianos y haitianas durante la movilidad y el proceso de inserción en la sociedad local. Además, la formación de sus propias Asociaciones permite a los haitianos y haitianas fortalecerse y, de manera organizada, solicitar políticas públicas que garanticen sus derechos a la educación, la salud, el trabajo y la dignidad de vida. Son las alianzas establecidas entre AHIA y la red de acogida solidaria las que permiten a haitianos y haitianas acceder a cursos de portugués, a charlas sobre derechos, sobre la realidad brasileña o a cursos profesionales. Son estas redes que están siendo construidas por y entre haitianos y haitianas, en asociación con brasileños, las que permiten la efectividad y continuidad de la movilidad haitiana hacia Itapema.

En estas redes de solidaridad, las iglesias tienen un papel importante en promover la hospitalidad de las personas diferentes, otorgándole dignidad humana. Promueven, a través del ecumenismo, la diaconía que revela el amor divino al mundo. Los miembros de la Parroquia Evangélica de Confesión Luterana de Itapema y yo, como pastor luterano, intentamos participar activamente en las redes de solidaridad como “amigo colaborador de AHIA”. Yo, como pastor luterano y como etnógrafo, he sido testigo de algunas de las experiencias que han vivido haitianos y haitianas a su llegada y estancia en la ciudad de Itapema.

Referencias bibliográficas

ASSIS, Glaucia de Oliveira; MAGALHÃES, Luís Felipe Aires. Migrantes indesejados? A “diáspora” haitiana no Brasil e os desafios à política migratória brasileira. In: SILVA, Sidney Antonio de; ASSIS, Glaucia de Oliveira (Orgs.). *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais*. Manaus: EDUA, 2016, p. 209-250.

BAENINGER, Rosana. Migração transnacional: elementos teóricos para o debate. In: BAENINGER, Rosana et al. (Org.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiá: Paco Editorial, 2016, p. 13-44.

BARBOSA, Raúl Feliz; DADALTO, Maria Cristina. Migración y la gobernanza global: el rol de las red migrantes. *Cadernos Metropoles*, v. 20, p. 209-222, 2018.

BAUMAN, Zigmund. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BORBA, Janine Hadassa; MOREIRA, Julia Bertino. Integração lical de haitianos em Santo André: interação entre poder público municipal e entidades religiosas. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiá: Paco Editorial, 2016, p. 451-466.

BRIGHTWELL, M. d. et al. Haitianos em Santa Catarina: trabalho, inclusão social e acolhimento. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiá: Pacco Editorial, 2016, p. 487-504.

CASTRO, M. d.; DAYRELL, F. C.; SILVA, S. R. Da pátria acolhedora: a realidade dos imigrantes haitianos residentes na região metropolitana de Belo Horizonte e os desafios à integração social e laboral. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiá: Paco Editorial, 2016, p. 525-550.

COLSON, Elizabeth. Forced migration and the Anthropological response. *Journal of refugee studies*, n. 16, p. 1-18, 2003.

COTINGUIBA, Geraldo Castro. *Imigração Haitiana para o Brasil: a relação entre trabalho e processo migratório*. Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia – UNIR, 2014.

_____. *Aletranje: a pertinência da família na ampliação do espaço social transnacional haitiano – o Brasil como uma nova baz*. Porto Velho, Rondônia: Fundação Universidade Federal de Rondônia, 2019.

COUTO, Kátia. Do caribe para a Amazônia: a imigração fomentando a conexão entre duas regiões. In: SILVA, Sidney Antonio da; ASSIS, Glauca de Oliveira (Orgs.). *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais*. Manaus: EDUA, 2016, p. 153-180.

DUTRA, Cristiane F. *Além do Haiti: uma análise da imigração haitiana para o Brasil*. Rio de Janeiro: Kumen Juris, 2016.

FERNANDES, Duval; FARIAS, A. V. Diáspora haitiana no Brasil: processo de entradas, características e perfil. In: BAENINGER, Rosana et al (Orgs.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiá: Paco Editorial, 2016, p. 95-111.

GEDIEL, José Antônio Peres; CASAGRANDE, Melissa Martins; KREMER, Josiane Caldas. Universidade e hospitalidade uma introdução ou mais um esforço! In: GEDIEL, José Antônio Peres; GODOY, Gabriel Gualanoo de (Orgs.). *Refúgio e hospitalidade*. Curitiba: Kairós, 2016, p. 21-38.

GLICK SCHILLER, Nina. Long distance nationalism and peripatetic patriots. 2010. Disponível em: <https://www.academia.edu/457031/Long_Distance_Nationalism_and_Peripatetic_Patriots>. Acesso em: 24.11.2020.

GRONDIN, Marcelo. *Haiti: cultura, poder e desenvolvimento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HAESBAERT, Rogério. A noção de rede regional e a migração “gaúcha” no Brasil. In: SERVIÇO PASTORAL DO MIGRANTE et al. (Orgs.). *O fenômeno migratório no limiar do terceiro milênio: desafios pastorais*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 236-256.

HAJER, Minke Hannah Janneke; AMBROSINI, Maurizio. Who help irregular migrants? Supporters of irregular migrants in Amsterdam (The Netherlands) and Turin (Italy). *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana – REMHU*, v. 61, p. 199-216, 2020.

HANDERSON, Joseph. *Diáspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, Suriname e na Guiana Francesa*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

MAÇANEIRO, Marcial; ZEFERINO, Jefferson; LOURENÇO, Vitor Hugo. O testemunho da graça no contexto da comemoração da Reforma: perspectivas práticas do diálogo católico-luteranos. *Estudos Teológicos*, v. 58, p. 407-422, 2018.

MACDONALD, John S.; MACDONALD, Leatrice D. Chain migration ethnic neighborhood formation and social networks. *The Milbank memorial fund quarterly*. 1964, p. 82-97. Disponível em: <www.jstor.org/stable/3348581>. Acesso em: 19.08.2019.

MAGALHÃES, Luís Felipe. Imigração haitiana no estado de Santa Catarina: contradições sa inserção laboral. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 505-524.

MAMED, Letícia Helena. Haitianos no Brasil: A experiência da etnografia multisituada para investigação de itinerários migratórios e laborais Sul-Sul. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Migrações Sul-Sul*. 2ª edição. Campinas: Núcleo de Estudos de Populações “Elza Berquó” – NEPO/UNICAMP, 2018, p. 66-96.

MAMED, Letícia Helena; LIMA, Eurenice. Movimentos de trabalhadores haitianos para o Brasil nos últimos cinco anos: a rota de acesso pela Amazônia Sul Ocidental e o acampamento público de imigrantes do Acre. In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 113-172.

MARINUCCI, Roberto. A Religiosidade do migrante como proteção, sentido, dignidade e diálogo. *Cadernos de Debates Refúgio, Migrações e Cidadania*, v. 8, p. 3-88, 2013.

MASSEY, Douglas S. et al. Theories of International Migration: A Review and Appraisal. 1993. Disponível em: <<https://about.jstor.org/terms>>. Acesso em: 22.05.2020.

MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria; SIMON, Renel. *Sonhos que mobilizam o imigrante haitiano: biografia de Renel Simon*. Lajeado: Uniavantes, 2015.

PADILHA, Günter. B. *“É amigo que ajuda. Só união, haitiano com haitiano, um ajuda o outro”*: A arte de tecer redes de solidariedade entre haitianos e haitianas em Itapema (SC). Florianópolis: UFSC - Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2020.

PIMENTEL, Marília Lima; COTINGUIBA, Geraldo Castro. Mobilidade haitiana para o Brasil: religiosidade e identidade cultural. In: SILVA, Sidney Antonio da; ASSIS, Glaucia de Oliveira (Orgs.). *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais*. Manaus: EDUA, 2016, p. 323-347.

ROSA, Renata de Melo. A Construção da desigualdade no Haiti: experiências históricas e situações atuais. *Revista Universitas: Relações Internacionais*, v. 4, n. 2, p. 1-25, 2006.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SILVA, Sidney Antonio da. Haitianos em Manaus. Mercado de trabalho e exercício da cidadania. In: SILVA, Sidney Antonio da; ASSIS, Glaucia de Oliveira (Orgs.). *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais*. Manaus: EDUA, 2016, p. 183-208.

SILVA, Sidney Antonio da. Imigração e redes de acolhimento: o caso dos haitianos no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos de Populações*, v. 34, n. 1, p. 99-117, 2017.

SOARES, Weber. A emigração valadarense à luz dos fundamentos teóricos da análise de redes sociais. In: BRAGA MARTES, Ana Cristina (Org.). *Fronteiras cruzadas: etnicidade, gênero e redes sociais*. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 231-261.

SOBRINHO, Liton Lanes Pilau; SIRIANNI, Guido; PIFFER, Carla. Migrações transnacionais e multiculturalismo: um desafio para a União Europeia. *Novos Estudos Jurídicos*, v. 19, p. 1159-1184, 2014.

TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. *Tempo Social*, n. 1, p. 199-218, 2008.

XAVIER, M. A. Cartografia do imigrante nos trânsitos entre lugares e o dizer. In: FAGUNDES JARDIM, Denise (Org.). *Cartografia da imigração: interculturalidade e Políticas Públicas*. Porto Alegre: UFRGS, 2007, p. 139-162.

ZUCCHI, Eliana Miura; INOUSE, Silvia Regina Viodres. Acolhimento de refugiados e migrantes forçados: desafios para a atenção primária. In: JULILUT, Lílana Lyra; FRINHANI Fernanda de Magalhães Dias; LOPES, Rachel de Oliveira. *Migrantes Forçados: conceitos e contextos*. Boa Vista: UFRR, 2018, p. 775-790.

12



“NO VEO EL DIA QUE ME PERMITIRÁN ATERRIZAR EN GUARARAPES” P. José Comblin y su “hermenéutica de la distancia”

Sérgio Ricardo Coutinho

Introducción

La semántica del desplazamiento es muy compleja: desarraigados, desplazados, fugitivos, clandestinos, apátridas, inmigrantes, emigrantes y muchos otros términos conforman un extenso campo. En cualquier caso, este conjunto de términos indica condiciones de profunda inestabilidad e inseguridad. En esta galería se destaca el término “exilio”. Consideramos que la amplitud de significados asociados a esta categoría soporta una importancia conceptual y metodológica específica: la experiencia del exilio representa un núcleo existencial/jurídico/social común a todos los fenómenos de movilidad forzada en nuestra contemporaneidad, de tal manera que puede permitir la comprensión de otras terminologías sin cubrir sus especificidades.

Utilizaremos el término exilio para abordar los millones de trayectorias de desplazamiento que han marcado la experiencia colectiva y

global del último siglo indica, por tanto, una reconfiguración del sentido del exilio. La trayectoria del exilio teje una tensa relación entre historias y recuerdos, constituye biografías tocadas por la ruptura y la discontinuidad y produce relatos que aspiran a una coherencia imaginaria y esfuerzos narrativos que plantean desafíos a las categorías de “tiempo”, “espacio” e “identidad”.

El historiador Enrico Traverso, en su investigación, aportó una mirada que invita a la reflexión a la experiencia del exilio. Bajo la inspiración de una “hermenéutica de la distancia”, desarrollada por Carlo Ginzburg, entiende que la distancia, ya sea en el tiempo y/o en el espacio, “modifica perspectivas, acentúa o neutraliza tanto la empatía como la mirada “crítica” (Traverso, 2012, p. 212).

Por tanto, nos interesa discutir la siguiente pregunta: ¿cómo afectan las experiencias del exilio a la vida intelectual? Esta problematización está en el centro de los debates teóricos en Ciencias Sociales que se ocupan de los temas del desplazamiento (*déplacement*) y las “transferencias culturales”. Según Traverso, el gran distintivo del siglo XX para el tema debe buscarse precisamente en una reflexión histórica: la violencia política “total” que alteró el eje intelectual de Occidente entre las décadas de 1910 y 1940. En este sentido, el autor analiza las situaciones de varios intelectuales (Günther Anders, Arnaldo Momigliano, Hannah Arendt, Teodor Adorno, etc.) para enfatizar que las migraciones, diásporas y exilios han dejado profundas huellas en la cultura del siglo XX. Estos “sismógrafos sensibles”, por su inestabilidad y precariedad como *outsiders*, de las contradicciones y conflictos que atraviesan el planeta, fueron los primeros analistas, probablemente también los más perspicaces, de la “era de los extremos” de la violencia (Traverso, 2012, p. 211).

Sin embargo, como también señala Traverso, en muchos casos la “deuda moral” contraída con el país anfitrión por estos intelectuales, se convirtió en una restricción que condicionó el análisis de estos intelectuales a posteriores expresiones del mismo totalitarismo que antes habían criticado. En otras palabras, el intelectual siempre está en algún lugar donde analiza la realidad.

Experimentando la extrañeza que les proporcionó la lejanía que les fue impuesta, estos exiliados y apátridas estaban (o están)

obligados a observar, sin empatía alguna, el mundo del que fueron expulsados y a afrontar éticamente el mundo al que se dirigieron. La crítica y el compromiso (ético) son las bases de esta hermenéutica, casi existencial, que se vuelve ineludible para el extranjero radical. El poder presente en el exilado de este nuevo tiempo es al mismo tiempo su tragedia, es decir, su imposibilidad de regresar, ya que el mundo material, legal, cultural o personal fue aniquilado, transformando la distancia en imposibilidad. En este caso, el lugar del exilio también se convierte en un espacio imaginativo. Ante el “nuevo mundo” de la acogida y con un futuro a veces impredecible por delante, muchos reinventan sus identidades y trayectorias de vida. Un nuevo comienzo, con otro nombre, religión y profesión, marca las historias de los desarraigados.

Además de este problema desarrollado por Traverso, el historiador francés François Hartog (2013) señala que el hombre desplazado fue una figura importante en la lenta construcción de una nueva forma de historicidad. Actualizando el concepto de “brecha”, este autor afirma que la temporalidad vivida por los desplazados de nuestro tiempo se da dentro de un *gap* temporal, en la que el tiempo histórico está suspendido, un tiempo desorientado, ubicado entre dos abismos: un pasado que no está abolido, pero que ninguna guía puede ofrecer, y un futuro que no tiene idea de cómo será. Viviendo un tiempo en tránsito, este desplazado, exiliado entre distintas temporalidades, será un agudo observador de este nuevo tiempo.

Nuestro trabajo quiere explorar, aunque sea brevemente, la “experiencia del exilio” del intelectual católico belga, uno de los exponentes de la Teología de la Liberación latinoamericana, el P. José Comblin (1923-2011) y su “hermenéutica de la distancia”.

Para ello, nos detendremos en sus recuerdos sobre la expulsión de Brasil y su exilio en Chile. Además, también exploraremos un conjunto de ocho cartas escritas por él en Bruselas (Bélgica) y destinadas a amigos y amigas de la Arquidiócesis de Olinda-Recife, fechadas en 1976. Estas cartas se encuentran en los archivos del Servicio Nacional de Información (SNI) del Gobierno Militar Brasileño (1964-1985).

Este trabajo es parte de una investigación más amplia que estamos desarrollando en el Centro de Estudios en Historia, Religión y Política (NEHRP) del Departamento de Historia de las Facultades Integradas UPIS (Brasília – DF). La investigación se centra en la documentación del SNI, especialmente en lo que concierne a la actuación de cristianos, de diferentes denominaciones, en ese período de nuestra historia.

Comblin y los recuerdos de la expulsión de Brasil: “Ojalá pudiera quedarme hasta el final de mi vida”

Joseph Jules Comblin nació en Bruselas, Bélgica, en 1923. Inició su formación eclesial a los 17 años, en el seminario diocesano de Malinas, que se intercala con un período de estudios universitarios en Lovaina. Completó su formación en 1950 y se convirtió en sacerdote en la Parroquia del Sagrado Corazón de Bruselas. En 1958, aceptó un llamado del Papa Pío XII para ser misionero en América Latina (Padre *Fidei Donum*). Viajó a Brasil por invitación del arzobispo Dom Paulo de Tarso Campos, de la ciudad de Campinas – SP, donde comenzó a actuar como sacerdote y profesor en la Universidad Católica. En marzo de 1962 aceptó la invitación del Padre Marcos McGraft para ser profesor de teología en el Seminario Pontificio de Las Condes en Santiago de Chile. Con el fin de su contrato, regresó a Brasil, mudándose a Recife, en 1965, para trabajar con Dom Hélder Câmara. En 1972, fue expulsado de Brasil y luego regresó a Chile, donde comenzó a trabajar en la ciudad de Talca. En 1980 también fue expulsado de Chile y aceptó una invitación para ir a Ecuador. Ese mismo año, con el apoyo de Dom Paulo Evaristo Arns, arzobispo de São Paulo – SP, obtuvo una visa de turista para ingresar a Brasil. En el estado de Paraíba, estableció alianzas con Dom José Maria Pires y Dom Marcelo Carvalheira, fundó un seminario rural y comenzó a dedicarse a la formación de líderes populares. Además, tuvo una participación importante en la elaboración de la Teología de la Liberación. Murió en 2011, en Bahía (Montenegro, 2019, p. 140).

Cuando Comblin fue nombrado párroco en Bruselas, se enfrentó a la decadencia de un clero que aún vivía bajo un régimen

de cristianismo preocupado por mantener las estructuras de poder de la Iglesia y estas actitudes desesperaron a “las personas más lúcidas”, y fue incluido en este grupo de personas. Para él, la Iglesia europea se había ahogado en el sistema parroquial y no sabía cómo salir de él.

Entonces empezó a pensar: “No voy a dedicar mi vida a contemplar el declive de la Iglesia en Europa y finalmente su agonía. Intentaré encontrar otra posibilidad en el mundo. ¿Pero dónde?” (Montenegro, 2019, p. 147).

Cuando supo de la convocatoria del Papa Pío XII, a través de la Encíclica *Fidei Donum*, que llamaba a las iglesias más ricas, en estructuras humanas, a contribuir con las iglesias más pobres, como la latinoamericana, para ayudarla a combatir el avance del protestantismo y amenaza comunista. El P. Comblin vio aquí una oportunidad para experimentar un “nuevo mundo”:

Naturalmente, no me preocupaba en absoluto el comunismo en América Latina, que parecía tan improbable, ni siquiera desde la distancia, ni la ofensiva protestante. Pero pensé: podría ser una forma de escapar de esta prisión donde me estoy muriendo aquí. No lo dudé. Hice la solicitud (Montenegro, 2019, p. 148).

Como resultado de este llamamiento papal, los obispos belgas fundaron un Colegio Latinoamericano en Lovaina para preparar voluntarios para América Latina e incluso seminaristas que quisieran ir a ese continente. Los sacerdotes candidatos pasaron allí unos meses para aprender el idioma y recibir una introducción a la cultura y la historia de los países a los que estaban destinados. Fue allí donde Comblin pasó unos meses.

El método seguido para la elección fue el siguiente: comunicó a los episcopados latinoamericanos que en Lovaina había sacerdotes disponibles. Los obispos envían sus propuestas. En Lovaina, los responsables examinaron los pedidos. Pero al final, la elección resultó ser muy arbitraria debido a la incapacidad de interpretar bien cada solicitud.

Fue en este momento cuando llegó la solicitud del obispo de Campinas – SP, Dom Paulo de Tarso Campos. La carta que envió fue muy lacónica, sin especificar nada sobre el tipo de misión que deben realizar los sacerdotes. Pidió tres sacerdotes “que pudieran ser médicos de cualquier cosa” y eso es todo (Montenegro, 2019, p. 149).

El 29 de junio de 1958, a la edad de 35 años, el P. Comblin viajó a Brasil, iniciando así su experiencia de “misionero” deseada muchos años antes. Ante el “nuevo mundo” de la bienvenida y con un futuro impredecible por delante, Comblin reinventa su identidad y trayectoria vital. Fue un nuevo comienzo, pero con el mismo nombre, con la misma religión y profesión.

Durante aproximadamente cuatro años, el P. Comblin se desempeñó como capellán del colegio de niñas, enseñó Física y Química en el Seminario, Filosofía en el Colegio, clases en la Escuela Dominicana de Teología en São Paulo y asistente eclesialístico en la JOC de la Arquidiócesis de Campinas. Después de este período, él y los otros dos sacerdotes belgas, que habían firmado un contrato por cinco años, fueron al obispo y lo interrogaron: “Señor Arzobispo, tenemos la impresión de que aquí estamos desplazados; ¿nos permite buscar otra diócesis?” No tuvo objeciones.

Así, en marzo de 1962, Comblin tomó un nuevo rumbo: Santiago de Chile.

Firmó un contrato de tres años y se fue a vivir al Seminario Pontificio de Las Condes. Fue durante estos años cuando se desarrolló el Concilio Vaticano II (1962-1965) y el P. Comblin elaboró varios documentos de estudio para el episcopado chileno, dirigido por el obispo Manuel Larraín, obispo de Talca y presidente del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Sin embargo, como se dio cuenta, en la Facultad de Teología, a pesar del Concilio, no había mucho futuro. Por eso,

Tenía ganas de volver a Brasil una vez finalizado el contrato. Ya conocía más Brasil. Cada año de vacaciones regresaba a Brasil para visitar diferentes regiones. Ya pude elegir. Al llegar a Recife, fui invitado por Marcelo Carnevalheira para unirme al nuevo equipo que lideraría el nuevo Seminario

Regional del Nordeste, en Camaragibe. Cuando Dom Helder llegó a Recife, renovó la invitación de Marcelo. Fue así como, a principios de 1965, me trasladé a Recife para ser profesor de teología en el seminario regional (Montenegro, 2019, p. 153).

La elección de Brasil no fue sin razón. Cuando asistió a la JOC en Campinas, Comblin descubrió las virtudes de la gente sencilla que aún no estaba deformada por el espíritu de la competencia capitalista. Todavía vivían en un “mundo anterior, premoderno”. Eran muy pobres, pero sin amargura, ignorando totalmente cómo vivía el otro mundo, el mundo de los ricos. Eran tan simples que los jefes los explotaban fácilmente. Pero con ellos, Comblin descubrió una verdad: los verdaderos católicos estaban entre los pobres. “La Iglesia debe claramente tomar partido por los pobres”.

Al aceptar la invitación para trabajar nuevamente en Brasil, ya no quise firmar contratos a corto plazo, porque “pensé que pasaría el resto de mi vida en Recife” (Montenegro, 2019, p. 153).

En Recife, su trabajo intelectual se desarrolló mucho, junto con su acción pastoral con los más pobres: “¡La intensa vida de la diócesis a menudo requería colaboración!”. Nació la Teología de la Liberación y entraba en este diálogo. Además, invirtió gran parte de su tiempo en un proyecto humilde.

Un pequeño grupo de nueve seminaristas decidió realizar su formación en la zona rural con la autorización de sus obispos. Se dividieron en dos grupos: el primero se fue a vivir a Tacaimbó – PE, a unos 50 kilómetros de Caruaru, y el otro a Salgado de São Félix – PB, ambas ciudades muy pobres.

Los seminaristas lo buscaron porque no sabían cómo organizar sus estudios en tal situación. Aceptó y desarrolló una metodología de estudio que luego se conoció como “Teología de la Azada”. Todas estas experiencias fueron publicadas por él más tarde. Los seminaristas vivían trabajando la tierra y estudiando al mismo tiempo, participando de la vida de estos campesinos. Visitó los dos grupos todos los meses durante unos días para orientar sus estudios. A pesar del tiempo que le llevó, Comblin se dio cuenta de

que “existía el atractivo de la innovación y al menos la posibilidad de imaginar y crear” (Montenegro, 2019, p. 155).

Ante la realidad empobrecida de la región en la que vivía, Comblin logró encontrar una solución para mantenerse económicamente, combinando lo útil con lo agradable. Los dos compañeros sacerdotes que estaban con él en Campinas regresaron a Bélgica y se convirtieron en profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Louvain. Quería quedarse en Latinoamérica y no sacrificó esa opción por nada. Sin embargo, todavía tenía el deseo de convertirse algún día en profesor en esa Universidad y en ningún otro lugar.

En 1970, el Decano de la Facultad de Teología, Monseñor Delhaye, lo invitó a ser profesor. Comblin hizo la siguiente propuesta: aceptaría la invitación con la condición de que pudiera enseñar todas las clases en cinco semanas.

El curso de cinco semanas en Louvain valió la pena unas vacaciones en América Latina. Además, esta solución tenía una inmensa ventaja económica. Un mes de clases en Bélgica me dio suficiente para vivir el resto del año en Latinoamérica sin recibir nada. [...] Esto me dio la posibilidad de elegir mi ministerio sin depender económicamente de la diócesis. [...] Sé que disfruté de un gran privilegio que no está al alcance de todos, solo unos pocos (Montenegro, 2019, p. 166).

Sin embargo, fue expulsado de Brasil provocando una ruptura drástica en sus proyectos y deseos personales. Veintiséis años después de su expulsión de Brasil, en testimonio rendido al historiador Antônio Montenegro, recordó las razones y consecuencias de ese hecho:

La expulsión de Brasil cambió todos mis proyectos. Fue una sorpresa, pero no una sorpresa total, porque ya había al menos un trasfondo que anunciaba lo que iba a suceder. En 1968 ya se había producido un incidente. Nos estábamos preparando para la Conferencia de Medellín. Dom Helder pidió una colaboración, quería recopilar material y recopilar sugerencias. Era evidente que jugaría un papel clave en la

conferencia. Escribí un texto,¹ que se discutió en un pequeño grupo de 12 personas. Fue un punto de partida para la discusión. El caso era que uno de los ejemplares cayó en manos de Wandenkolk Wanderley, concejal de Recife y el enemigo más implacable de Dom Helder en la ciudad. [...]

[Los] militares mismos se alarmaron [con la repercusión del caso]. En ese caso hubo otra intercesión. Era Paulo Egydio, quien había sido ministro en el gobierno de Castelo Branco, iba a ser gobernador de São Paulo y era amigo del general Golbery.² Conocí a Paulo Egydio en un movimiento de parejas en São Paulo. Él programó una reunión mía con un coronel del SNI y quedó satisfecho con mis explicaciones. Sin embargo, me pidió que me mantuviera alejado de Brasil durante unas semanas hasta que la emoción disminuyó. Estuve tres meses en Ecuador y regresé sin problemas. Pero estaba claro que se había establecido un récord en los servicios de inteligencia del Ejército.³ [...] Durante cuatro años no pasó nada más en Recife. Sin embargo, en marzo de 1972, regresaba de Europa después de mis clases en Louvain. Cuando llegué al aeropuerto de Recife y desembarqué, fui arrestado por la policía de Recife, quien me informó que era una *persona non grata* en Brasil y no podía desembarcar.⁴ Sin embargo, la policía de Recife no

¹ Este texto fue considerado en este momento como un documento "subversivo", llamando la atención de la prensa. El texto se conoció como "Documento Comblin".

² Golbery do Couto e Silva (1911-1987) fue un general y fue reconocido como uno de los principales teóricos de la doctrina de seguridad nacional, desarrollada en la década de 1950 por los militares brasileños de la Escola Superior de Guerra (ESG), siendo uno de los creadores de Servicio Nacional de Información (SNI).

³ De hecho, en los Archivos del SNI encontramos un Informe de 1981 con una secuencia cronológica detallada de las actividades del P. Comblin, especialmente después de la publicación de ese documento de trabajo en 1968. Sistema de Información de Archivos Nacionales (SIAN), Fondo: Servicio Nacional de Información, Sección: Documentos Micrografados, Subsección: Agencias, Serie: Agencia Central, Dossier: "ACTIVIDADES DEL PADRE JOSÉ JULES COMBLIN EN BRASIL", Fecha: 26.06.1981, Código: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_81018096.

⁴ Mediante Notificación No. G / 369-9, de 03/03/1972, el Ministro de Justicia notificó a la Dirección General del Departamento de Policía Federal que debido a la salida voluntaria del P. Comblin a Bélgica en febrero de 1972, "Se hizo innecesario concluir la Investigación de Expulsión, determinada por el Presidente de la República, solicitando medidas para evitar que dicho sacerdote regrese a Brasil" (p. 4). SIAN, código: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_81018096.

sabía cómo proceder, porque habían recibido un telegrama que decía “no aterrizar”. Pero había aterrizado: ¿qué hacer ahora? Consultaron a las autoridades superiores y se decidió que la solución era enviarme a Río de Janeiro y allí sabrían qué hacer. Volví a abordar y en Río fui interrogado por un coronel (Montenegro, 2019, p. 155-156).

En el interrogatorio, el coronel le presentó una carta escrita por el propio Comblin, enviada a Dom Antônio Fragoso, obispo de Crateús – CE. Comblin se sorprendió porque pensó que sólo se vigilaba a Don Fragoso, “pero no imaginaba que una persona tan ajena a los conflictos [es decir, él mismo] también sería controlada”.

Al coronel no sólo le preocupaba el remitente de la carta, visto por el régimen como también subversivo, sino su contenido. Comblin recuerda con tono irónico: “¡Aquí! Está escrito ‘las bases’. ¡Esto es comunista!”, dijo el coronel. “Le respondí que no me conocía porque la palabra ‘base’ se usaba en muchos contextos diferentes, con muchos significados diferentes, incluida la química”. Pero el coronel dijo con vehemencia: “¡Es usted comunista!” (Montenegro, 2019, p. 156).

Su memoria es muy fiel al informe realizado el 25 de abril de 1972, cuando envió una carta a unos amigos en Recife explicando lo sucedido. Pero lo que nos llamó la atención fue la parte final de su carta, revelando sus sentimientos luego de esos hechos: Terminó este período en Brasil con mucha nostalgia. Quería quedarme allí hasta el final de mi vida. Nuestros proyectos se cortaron inesperadamente.

No puedo escribir a todos mis amigos para agradecerles su simpatía, comprensión y apoyo.

Si es posible volveré algún día a Recife, pero de momento esta posibilidad parece muy remota. Lamento perder el contacto con todas las iniciativas pastorales de la ciudad y la región.

Un gran abrazo para todos.⁵

Brasil, en general, y Recife, en particular, fue “su tierra” durante prácticamente 10 años. A pesar de su espíritu misionero, el impedimento para entrar nuevamente a Brasil lo dejó en una situación de inestabilidad. No en el sentido material-financiero, sino en relación con su presente y su futuro. Así inició su “hermenéutica de la distancia” desde su experiencia del exilio.

Y como muchos brasileños perseguidos por el régimen militar, también decidió ir a Chile.

Me quedé en Bélgica por un corto tiempo después de mi expulsión de Brasil en 1972 y me fui a Chile. [...]

Cuando llegué a Chile en 1972, fui a hablar con don Carlos González, que había sido un gran amigo mío cuando era rector del seminario de Santiago. Ahora era obispo de Talca, sucesor de Don Manuel Larraín. Yo pregunté: “Y ahora, ¿qué hacer?” Me dijo: “[...] para facilitar tu entrada, ven conmigo a la ciudad de Talca, al menos por un tiempo, para no llamar demasiado la atención”. Y así me fui a Talca. Me quedé ocho años. Nunca pensé que me quedaría tanto tiempo (Montenegro, 2019, p. 157).

Las cartas de octubre/noviembre de 1976

Durante su experiencia de exilio en Chile, Comblin mantuvo un contacto activo, a través de correspondencia, con amigos en Recife. Fueron algunas de estas cartas las que interceptó el Servicio Nacional de Información (SNI).⁶

Son ocho cartas mecanografiadas, escritas en Bruselas (Bélgica) y enviadas a Recife – PE, cuando pasó sus cinco semanas de vacaciones para enseñar en la Universidad de Lovaina. Fueron

⁵ SIAN, Fondo: Servicio Nacional de Información, Sección: Documentos Micrografados, Subsección: Agencias, Serie: Agencia Central, Dossier: “Informe elaborado por el P. José Comblin sobre su expulsión”, Fecha: 28.04.1972, Código: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_72046617.

⁶ SIAN, Fondo: Servicio Nacional de Información, Sección: Documentos Micrografados, Subsección: Agencias, Serie: Agencia Central, Dossier: “Cartas posiblemente escritas por Joseph Comblin”, Fecha: 19.11.1976, Código: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_76099459.

dirigidas a Maria Emília Guerra Ferreira (2 cartas del 24/10/76 y 31/10/76),⁷ Sônia M. Guerra Ferreira (31/10/76),⁸ Margaret Malfliet (31/10/76),⁹ Eduardo Hoornaert (31/10/76),¹⁰ Menininha (01/11/76),¹¹ Ivone Gebara (01/11/76)¹² y Dôra (01/11/76),¹³ dirigida a la Rua de Girititi, nº 48, donde funcionaban varios órganos de la Archidiócesis de Olinda-Recife, pastoreada por Dom Helder Camara (SNI, 1976).

Todas las cartas fueron motivadas por la visita de Dom Marcelo Pinto Carvalheira a José Comblin en Bruselas, que tuvo lugar entre el 25 y el 30 de octubre de 1976. Un año antes, en diciembre

⁷ Religiosa de la Congregación de las Hermanas de *Notre Dame* - Canónigos de San Agustín. Entre los años setenta y ochenta trabajó con las Comunidades Eclesiales de Base, fuertemente ancladas en la Teología de la Liberación, con poblaciones afectadas por la sequía y el hambre en Pernambuco. En São Paulo, mantuvo, hasta su muerte (2011), un rol permanente con la población de la calle, pero fue el trabajo que emprendió con los presos en el sistema penitenciario paulista a partir de la década de 1985, lo que llevó a María Emília a las luchas más arduas en su recorrido, marcando significativamente la historia contemporánea de las prisiones en São Paulo. Fruto de años de acción y reflexión en este universo, Maria Emília publicó, en 1996, el libro *Una producción de la Esperanza en una situación de opresión: Casa de Detenção de São Paulo*, fruto de su tesis de maestría en la PUC/SP, obra de gran importancia para la memoria del sistema penitenciario brasileño, y que ahora está agotado.

⁸ Laica y hermana de Maria Emília. Trabajó durante muchos años en la Pastoral dos Pescadores en Recife, convirtiéndose luego en asesora nacional. Hizo una enorme contribución al reconocimiento de la profesión de pescador.

⁹ Religiosa belga de la Congregación de las Hijas de María y José (*Dames de Marie*), trabajando en la diócesis de Crateús (CE), en el municipio de Poranga.

¹⁰ Ex sacerdote belga, fue profesor de Historia de la Iglesia en el Instituto Teológico de Recife (ITER) y fundador, en 1973, del Centro de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina, sección Brasil (CEHILA-Brasil).

¹¹ Fue asistente de servicio en el Centro Pastoral de la Arquidiócesis de Olinda-Recife. Según Eduardo Hoornaert, “una persona muy comunicativa y servicial, querida por todos. Se promovió como librería en la pequeña librería ubicada en el edificio y así se hizo aún más conocido. Una de las figuras emblemáticas de Helder Camara” (Mensaje 07.07.2020).

¹² Religiosa de la Congregación de las Hermanas de *Notre Dame* - Canónigos de San Agustín, vinculadas a la Teología de la Liberación. A pedido del P. Comblin, entre 1973 y 1989 lo reemplazó como profesor de filosofía y teología en el Instituto Teológico do Recife (ITER). Desde entonces se ha dedicado a escribir e impartir cursos y conferencias, en diferentes países del mundo, sobre hermenéutica feminista, nuevas referencias éticas y antropológicas y los fundamentos filosóficos y teológicos del discurso religioso.

¹³ María Auxiliadora Cardoso da Silva se incorporó a los Salesianos a los quince años (1959). En 1974, cuando tenía treinta años, dejó su congregación con dos compañeros para vivir con los más pobres. En 1977 se instala en la favela de Ponte Preta, en Recife.

de 1975, en João Pessoa, el padre Marcelo Carvalheira había sido ordenado obispo auxiliar de Paraíba, con domicilio en Guarabira – PB, por ser sede de la Región Episcopal del Brejo.

Dom Marcelo, identificado en la carta siempre con la abreviatura “M”, planeaba pasar dos días con Comblin antes de dirigirse a Holanda. Llevó cartas y varios “souvenirs” de amigos de Recife al cura belga: cintas de música, llaveros, café y un disco “Quinteto Armorial”.¹⁴ El P. Comblin describió los dos días que pasó con su viejo amigo del Instituto de Teología de Recife. (ITER):

Bruselas, 31/10/1976

[Sônia Maria]

[...] La visita fue muy fructífera. Se quedó solo dos días (sic). El primer día no tenía ningún compromiso, así que pasamos todo el día desde las 9 am hasta la 1 am del día siguiente. Al día siguiente, tuve clase por la mañana, pero almorzamos juntos y pasamos la tarde hablando. Por la noche, tuve una cita en Antwerpen [Amberes], una conferencia para el consejo pastoral de la diócesis de Antwerpen y una cena con el obispo. Lo siguió y la gente quedó encantada. Dos sacerdotes de esa diócesis trabajan en Guarabira.

Las cartas de Comblin se pueden analizar desde la perspectiva de Stefan Zweig (1881-1942) sobre el “arte de la carta” en el exilio. Zweig entiende la carta, un género de un carácter particular, como un arte en sí mismo y no solo como un medio de comunicación.

En opinión de Zweig, la carta requeriría cuidado estilístico, pero no tendría la misma tensión que una obra literaria; el estatus del arte consistiría en su universalidad: la carta sería más espontánea

¹⁴El Quinteto Armorial surgió en el contexto del “Movimiento Armorial”, idealizado por el escritor Ariano Suassuna. Su obra proponía un diálogo entre el cancionero popular medieval y las prácticas creativas de los cantantes nororientales y sus instrumentos musicales tradicionales. La selección de instrumentos musicales con los que trabajó el grupo fue acorde con su propuesta de síntesis, compuesta tanto por violín, pífano, viola *caipira*, guitarra y zabumba como por violín, viola y flauta transversal. En 1974 editan su primer disco, “Do Romance ao Galope Nordestino”, bajo el sello Marcus Pereira. En 1976, salió el segundo álbum, “Aralume”. Este fue probablemente el que recibió Comblin. Su comentario fue el siguiente: “No conocía el conjunto Armorial. Estoy escuchando de nuevo. Recuerda mucho a la música de *Maracatu*” (Sônia Maria, 31.10.76).

y más libre y permitiría a quien escribe donar a su interlocutor su percepción del mundo que le rodea, de los acontecimientos y sentimientos (Moises, 2013, p. 23).

Según Patrícia Moises, Zweig también entendió la carta como una obra constituida de un discurso a dos, que existe, por un lado, por la necesidad de compartir o donar algo y, por otro lado, para la recepción y comprensión del destinatario. El discurso de la carta se constituiría desde el momento en que se dirige a una persona en concreto y que podría presentar detalles que solo los dos individuos involucrados en el discurso podrían desvelar. Así, se forma un tono particular en el que el destinatario sería capaz de comprender y absorber lo que se le dona de una manera única (Moises, 2013, p. 26).

Bruselas, 24 de octubre de 1976.
Querido amor [Maria Emília],
El solo hecho de escuchar el sonido de tu voz es un placer, aunque no se pueda decir mucho en unos minutos. [...] Te deseo mucho, mucho, mucho. Mucho más que nunca. [...] Te extraño y te hago soñar. Cariño sin fin, besos y abrazos con todo el cariño.

De hecho, las cartas de Comblin revelan un gran afecto por las mujeres a las que están dirigidas. Eduardo Hoornaert aclara este lado afectivo del P. Comblin:

Comblin fue un gran amigo, especialmente de mujeres, de lo que puedo testificar. Estas cartas revelan una faceta de su personalidad que pasa desapercibida para muchos, pero que yo he vivido en varias ocasiones. El lado emocional y amoroso de un teólogo que solía presentarse como distante y retraído (Correo electrónico al autor, 24.04.2019).

Además, Hoornaert explica mejor la proximidad a ese grupo de mujeres en Recife.

En los primeros años de Brasil, los “3 ‘doctores’ belgas (él [Comblin] y otros dos con un doctorado en Lovaina)

contaban con el apoyo de una monja belga que vivía en el famoso Colegio Desoiseaux de Cônegas de Santo Agostinho en São Paulo (Perdizes, si no me engaño). Este colegio se convirtió en el punto de apoyo para los tres. Comblin se convirtió entonces en director espiritual de los novicios de los canónigos, el grupo que aparece en su correspondencia (Ivone Gebara, Maria Emília Ferreira, Maria Valéria Rezende [hoy una excelente escritora, ver su recientemente lanzada "*Carta a Rainha Doida*", Celina, etc.). Intuitivamente se dio cuenta del valor de este grupo verdaderamente excepcional. Mantuvo una relación muy afectuosa con estas mujeres, rasgo de su personalidad profundamente libre y sin trabas, que no se puede describir en pocas palabras, pero que valdría la pena profundizar (como tema de su "libertad" en general) (Correo electrónico de 27.04.2019).

Varios aspectos hacen de la carta un fenómeno único –su tiempo, situación y contexto, sin embargo, una carta no puede ser considerada un hecho aislado, ya que solo se puede entender cuando se reconstruyen las relaciones entre remitente y destinatario, el contexto social, político y cultural del momento en que fue escrito y los medios por los que se produjo.

En lo que se refiere a los asuntos pertinentes a la carta, Patrícia Moises dice que Zweig la entiende como un lugar donde sería posible cubrir temas, sensaciones y sentimientos que el remitente ha experimentado y que pretende compartir con su destinatario, pero –como ya se enfatizó– de forma espontánea y libre de preocupaciones literarias. Así, la carta reportaría situaciones cotidianas vividas por su remitente, sin la preocupación de una narrativa lineal, ya que el remitente se preocuparía por revelar percepciones y vivencias.

Bruselas, 24/10/1976

Querido amor [Maria Emília],

[...] Mis hermanas también te desean un feliz cumpleaños. Espero que todo haya ido bien y que el sol del Noroeste te alegrara con sus rayos. Aquí estamos ahora en pleno otoño. Las hojas son rojas y de todos los colores: son los días más hermosos en el bosque. Pero eso significa que en 15 días será invierno.

Zweig afirma que el sujeto que escribe la carta elige un género en el que se le permite hablar de forma espontánea y libre sobre algo que lo mueve y lo marca: libros, personajes, fenómenos en un momento y lugar determinados. El remitente no escribía a las personas que lo rodeaban, sino a alguien que estaba a distancia – una situación recurrente para exiliados y refugiados (Moises, 2013, p. 27-28).

La “hermenéutica de la distancia” en las cartas de Comblin: entre raíces y radares

Como dijimos anteriormente, François Hartog (2013) observó que el hombre desplazado fue una figura importante en la lenta construcción de una nueva forma de historicidad. La temporalidad vivida por los desplazados se da dentro de un *gap* temporal, en el que el tiempo histórico está suspendido, un tiempo desorientado, ubicado entre dos abismos: un pasado que no está abolido, pero que ninguna guía puede ofrecer, y un futuro que no puede. no tienes idea de cómo será.

En su libro “Los nombres del exilio” (en traducción libre), Josep Solanes (1993) analiza mejor esta forma de historicidad. Solanes describe una de las principales características de la experiencia del tiempo en la experiencia del exilio, a saber, su carácter “divisor”. Según él, fue Jozéf Wittlin (1896-1976), novelista, ensayista y poeta polaco, quien dio el nombre más interesante a la experiencia que tienen los exiliados de la época: *destiempo*. Neologismo que surge de la idea de que, si el exiliado vive su experiencia del espacio como exilio, porque se le impide permanecer en su propia tierra, vivirá su experiencia del tiempo como *destiempo*, porque también fue expulsado de su propio tiempo.

Siguiendo a Wittlin, Solanes afirma que una de las marcas más importantes de la experiencia del exilio no es solo el ser sacado del país, sino el ser sacado del tiempo. Y para él no es un tiempo corto o largo de lo que se trata, sino del “no-tiempo”, de lo que puede ser y de las relaciones que puede tener con el espacio.

Destiempo y destierro se entrelazan. El P. Comblin es, al mismo tiempo, nómada y sedentario, y con un presente y un futuro inciertos. En otras palabras, vive la tensión de “separación y amplitud”: un hombre de la “marcha errante”, “del horizonte”; el “fuera de lugar”, “en camino”, “el futuro” y, al mismo tiempo, el “fijado al suelo”, “extrayendo su existencia de su origen”, a partir de este origen. Él es uno y otro, no uno o el otro.

Aparece un ser de dos caras, mirando en direcciones opuestas, con ganas de irse y quedarse, experimentando un “caos de valores contradictorios”, oscila, vacila y sufre (Rolemberg, 2007, p. 3-4).

Bruselas, 31/10/1976

Querida Margaret,

[...] La situación no es muy buena. Parece que hay una ofensiva internacional [de regímenes autoritarios]. **En cuanto a mí, no sé nada. Poca estabilidad de pronóstico.** [...]

Bruselas, 01/11/1976

Querida Dôra,

No veo el día en que se me permita aterrizar en Guararapes.

No es por falta de voluntad.

[...] Ya estoy al final de mi estancia aquí [en Bruselas].

Regresaré a otra tierra [Chile], no sé cuánto tiempo. Han surgido algunos problemas. **Pero si tengo que volver a cambiar, todo está listo.**

Querida Niñita,

Todo [la visita de D. Marcelo Carvalheira] estuvo muy bien, **pero me extrañó mucho.** Simplemente no veo el día en que esta tierra [Brasil] pueda abrirse nuevamente. [...]

Ya terminé los cursos, solo necesito los exámenes y ya estoy pensando en el viaje. **Sin saber qué pasará a la llegada** (el subrayado es nuestro).

Con el tiempo, el exiliado tenderá a una experiencia contradictoria: se da cuenta por un lado de que está siguiendo su curso, como lo había seguido en el pasado. Pero cuando el paso del tiempo se vincula a ese espacio vital concreto del que ha sido expulsado, del que ya no tiene una experiencia presente, tenderá a

ver este pasado como un espacio concreto y firme que se buscará en el futuro (Solanes, 1993, p. 143).

De esta manera, para Solanes, entre el presente y el futuro se abre un vacío, donde el tiempo no pasa, sino que separa. El tiempo se vive como una “cuña que, al fusionarse, separa lo vivido de lo que queda por vivir, alejando tanto al mismo como al país de origen. Tiempo que no establece sucesión sin secesión, que en lugar de unir divide” (Solanes, 1993, p. 177).

Reanudando Traverso, los intelectuales en situación de exilio, experimentando la extrañeza que les proporciona la distancia que se les impone, se vieron obligados a observar, sin empatía alguna, el mundo del que fueron expulsados y afrontar éticamente el mundo al que se dirigieron. La crítica y el compromiso (ético) son las bases de esta hermenéutica, casi existencial, que se vuelve ineludible para el extranjero radical.

“Sedentario” durante unas semanas en Bélgica y “exiliado” en Chile, Comblin desarrolla en sus cartas su “hermenéutica a distancia”.

Al mirar a su país natal, lo ve sin esperanzas. Ya no se siente parte de ese lugar.

No vio posibilidades de que sucediera algo nuevo allí. Su “horizonte de expectativas” era pesimista con relación a los valores del “viejo” Mundo.

Bruselas, 31/10/1976

Querida Margaret,

[...] **En esta tierra todo sigue igual.** Siempre la crisis, que no afecta mucho al aparente nivel de vida, pero deja a muchos desempleados, sobre todo entre mujeres y jóvenes. Religiosamente, no hay muchas novedades. El cardenal cada vez se entusiasma más con el movimiento carismático. El personal cada vez más secularizado y materializado. **La Iglesia carece de inspiración en este momento en general. La salvación no vendrá de aquí** (El subrayado es nuestro).

En cuanto a Chile, el “espacio de experiencia” adquirido con las orientaciones políticas de Brasil después de 1964, le hizo percatarse críticamente de lo que sucedería en un futuro próximo.

Bruselas, 31/10/1976

Querida Margaret,

Llegué a Chile el 7 de septiembre de 1972. Pronto me encontré en un estado de perplejidad. Tres semanas después estalló el “paro de octubre”, el paro de todos los camioneros que paralizó todo el transporte por carretera creando caos al cabo de un mes. [...] Ante el “paro de octubre”, pensé enseguida: “Aquí va a ocurrir un golpe militar, y no tardará”.

Yo había conocido la evolución de la situación política en Brasil y todo estaba muy claro. Preparaban las condiciones psicológicas para un golpe militar. [...] Para mí, era evidente, no necesitaba ser profeta (Montenegro, 2019, p. 158. El subrayado es nuestro).

Ante esa situación, Comblin intentó convencer a amigos, compañeros, a todos sus interlocutores de que al menos se prepararan para afrontar lo que estaba por suceder. Pero nadie quiso creerlo. Pensaban que era un pesimista y que estaba desmoralizando la “revolución” de Salvador Allende. La sensación de inseguridad era inevitable:

Hasta el golpe, me encontraba en una situación psicológica difícil. El mundo popular alendista me miraba con desconfianza. La burguesía siempre estaba neurótica, esperando la intervención de los militares, porque ya veían a las masas populares incendiar sus casas, matar a sus mujeres y comer la carne de sus hijos. Estaba esperando lo inevitable. El retraso fue de menos de un año.

[...] Pasé siete años bajo el régimen militar en Chile. Régimen de terror. Talca fue un buen refugio para mí. Dio muy poca visibilidad. Dejé toda la enseñanza para no llamar la atención (Montenegro, 2019, p. 158).¹⁵

¹⁵ Incluso en estas condiciones, Comblin trabajó en la Diócesis de Talca, de manera silenciosa, casi clandestina, hasta 1980, cuando también fue expulsado de Chile.

Como propone Hartog, exiliado entre diferentes temporalidades, Comblin será un agudo observador de este nuevo tiempo. Vio, con pocas esperanzas de cambio, el futuro dominado por la cultura estadounidense.

Bruselas, 31/10/1976

[Eduardo Hoornaert]

[...] **Es poco probable que se produzcan cambios políticos y sociales en las próximas décadas. Y la civilización estadounidense está penetrando cada vez más los estándares de la existencia individual y colectiva.** Esta presión es tan fuerte que la Iglesia no puede pretender mantener a la gente alejada de ella. **La liberación en el sentido de una evolución latinoamericana al margen del estilo de vida estadounidense parece totalmente imposible.** El problema es mantener una personalidad propia a pesar de esta presión mucho más fuerte que la del imperio británico en el último siglo. **La gente se americanizará a pesar de nosotros,** sino de una americanización dependiente y pobre que toma todos los elementos malos y pocos elementos buenos (el subrayado es nuestro).

A pesar de esto, Comblin puso sus esperanzas en trabajar con la “base”. Mantuvo una gran preocupación por las experiencias pastorales posconciliares y su compromiso ético con los pobres. Incluso lejos de esa rutina brasileña, sigue siendo crítico con la realidad.

En la carta a Eduardo Hoornaert, cuestionó qué caminos estaban siguiendo las “comunidades de base”. Este tema es interesante porque fue en esos años que las experiencias de las CEBs empezaron a aparecer.

Comblin consideró que las CEBs se encontraban en una “fase difícil”. Pensó que debía intervenir porque había ciertas cosas que “necesariamente conducían al fracaso”. Su preocupación era que las CEBs avanzaran hacia la “práctica política” en el “corto plazo y totalmente utópico”, postergando así “los problemas de una real y profunda inserción cultural”. Para él, la opción de una acción política inmediata era demasiado limitada. Por ello, defendió

un acercamiento a la cotidianeidad del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*):

Bruselas, 31/10/1976

[María Amélia]

[...] La comunidad fundamental humana y cristiana no se crea en torno a la realidad política y los problemas políticos. Es anterior a la política (sic) –histórica y cualitativamente. **Su contenido humano es la vida cotidiana**, la vida cotidiana, como dicen los filósofos. Esta es la familia (pareja, niño, hogar y sexualidad en todas sus formas) con todos los gestos de cada día (comer, dormir, amar –u odiar– hablar), luego la vida del barrio, vivienda, vecinos, grupos y las relaciones que se crean sobre esa base, luego los ritmos de vida que se renuevan a través de la biología [...], las estaciones, el año solar; luego las fiestas y la alegría como la tristeza de la vida [...]. **Todo eso es la vida diaria y cambia muy poco con el cambio de régimen** [político] (el subrayado es nuestro).

Independientemente del régimen político en el que se viva, es en la “vida cotidiana” donde debe crearse una “verdadera comunidad cristiana”. Fue allí, en la vida cotidiana, donde “se daría una consistencia más libre, un contenido de liberación humana, y esto no se hace por medios políticos”, pues estos no cambiarían “el amor ni la pareja, ni la enfermedad [...], ni vejez”. La comunidad cristiana debe ser, ante todo, un espacio de “continuidad de fiestas o celebraciones” de estas realidades cotidianas.

Por eso defendió la forma de ser de las comunidades afrobrasileñas, como *Xangô de Pernambuco*. Xangô era, para él, “una celebración de la vida diaria y por eso mismo les da a las personas de ese nivel un comienzo de verdadera liberación”.

Bruselas, 31/10/1976,

[Sônia Guerra]

[...] ¿Qué tiene que ver la teología con ellos? **Sería mejor ver su condición, y especialmente su cultura**. Tradicionalmente, los pescadores forman una clase totalmente aislada. Nunca se han incorporado bien a la Iglesia. [...] En todo caso, de nada sirve intentar imponerles una liberación que no les

interesa. **Será necesario partir de su tipo de religión y cultura.** No conozco ninguna teología de la liberación de los peces. La teología de la liberación se concibe en términos de estudiantes universitarios para estudiantes universitarios. Mejor no partir de los prejuicios, sino de los propios pescadores (el subrayado es nuestro).

Conclusión

En ese “lapso de tiempo”, entre el “tiempo de las revoluciones”, el tiempo de los actuales “regímenes militares” y el “exilio”, y un horizonte de futuro centrado en la vida cotidiana “liberadora” de los pobres, el P. Comblin realizaba su “Hermenéutica a distancia”.

Mantuvo una relación con el pasado diferente a la de los exiliados brasileños: sin ser demasiado recordado. Vio que poco cambiaría en ese corto tiempo. Sin embargo, creía en una futura inserción en la cultura popular, aunque sabía que tendrían que pasar muchos años incluso antes de que hubiera un cambio pastoral en esa dirección.

De todos modos, la originalidad de estas cartas¹⁶ aún puede permitir otros estudios sobre la mirada teológico-político-pastoral de José Comblin, durante el período de su experiencia del exilio, además de ayudar mucho a llenar los vacíos para un conocimiento más preciso de su vida antes de su regreso definitivo a Brasil.

Referencias bibliográficas

COUTINHO, Sérgio Ricardo. “Uma Igreja em estado de perseguição”: uma década de opressão e resistência, entre Medellín e Puebla (1968-1979). In: SOUZA, Ney de; SABARDELLOTTI, Emerson (Org.). *Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe – opção pelos pobres, libertação e resistência*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 82–92.

¹⁶ Nos ocupamos de buscar en la Biblioteca Central de la Universidad Católica de Pernambuco (UNICAP) correspondencias pertenecientes a la Colección P. José Comblin del Centro de Investigación y Documentación José Comblin, y allí no encontramos ninguna referencia a estas ocho cartas.

HARTOG, François. Regimes de historicidade: presenteísmo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

JENSEN, Silvina; PARADA, Mauricio. Exílio e afastamento: considerações sobre uma hermenêutica da distância?. *Revista Tempo*, v. 25, n. 2, p. 405–410, 2019.

MOISES, Maria Cristina B. M. *Kunst des Briefes – Arte da Carta: um estudo sobre cartas de Stefan Zweig no exílio*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *Travessias: padres europeus no nordeste brasileiro (1950-1990)*. Recife: Editora CEPE, 2019.

ROLLEMBERG, Denise. Entre raízes e radares, o exílio brasileiro (1964-1979). In: *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de História*. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

SOLANES, Josep. *Los nombres del exilio*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1993.

TRAVERSO, Enzo. *La historia como campo de batalla: interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES



Carmem Lussi. Laica, casada, madre de dos hijos. Serial migrante. Especialista en Migraciones e Intercultura. Postgrado en Gestión en el Tercer Sector por la Universidad Carlo Bó de Urbino, Italia. Magíster en Misiología por la Pontificia Universidad Urbaniana y Doctora en Teología por la PUC-Rio. Asesora del Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios (CSEM) – Brasilia, Brasil.

Cesar Kuzma. Teólogo laico, católico, casado y padre de dos hijos. Doctor en Teología. Profesor del Departamento de Teología de la PUC en Rio de Janeiro, Brasil y profesor invitado de la Universidad Católica Portuguesa y CEBITEPAL/CELAM para cursos de posgrado. Presidente de SOTER (Sociedad de Teología y Ciencias de Religión, de Brasil, de 2016 a 2022). Miembro del Consejo Permanente del Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL).

David Castillo Mora. Doctorando en Estudios Bíblicos por la University of KwaZulu-Natal, Sudáfrica, y MTh en Estudios Bíblicos por la misma universidad. Miembro del Equipo de Formación Bíblica del Centro de Estudios y Relaciones Judeo Cristianas en San José, Costa Rica, a cargo de las hermanas de la Congregación de Nuestra Señora de Sión.

Elias Wolff. Postdoctorado en Teología de la Lutheran School of Theology at Chicago por el Graduate Program in Theology – PUCPR. Curitiba-PR, Brasil. Líder del Grupo de Investigación en Teología, Ecumenismo y Diálogo Interreligioso – PUCPR. Coordinador del Núcleo Ecuménico e Interreligioso – PUCPR. Investigador becario del CNPq.

Elizeu da Conceição. Sacerdote y religioso Estigmatino. Doctor en Teología Pastoral por UPS-Roma. Máster en teología por UPS-Roma, especialidad en Pastoral Juvenil. Licenciado en Teología por el ITESP (2008). Licenciado en Filosofía por la PUC-Campinas.

Glauco Barsalini. Postdoctorado por el Departamento de Teología de la Universidad Loyola de Chicago; Doctor en Filosofía por la UNICAMP; Profesor del Programa de Posgrado en Ciencias Religiosas y de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUC-Campinas, Brasil; Miembro del Grupo de Investigación Ética, Política y Religión: cuestiones de fundamentación (CNPq).

Günter Bayerl Padilha. Pastor de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil – IECLB. Licenciado en Teología por la Escola Superior de Teología – EST. Licenciado en Ciencias Sociales con título en Antropología de la Universidad Federal de Roraima – UFRR. Magíster en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina – USFC, Brasil.

José Aguiar Nobre. Postdoctorado en Filosofía – UFPR. Postdoctorado en Educación en la PUC-Campinas. Doctorado en Teología Sistemático-Pastoral por la PUC-RJ. Doctorando en Filosofía – UFPR. Maestría en Educación, PUC-Campinas. Docente en la Facultad de Teología de la PUC São Paulo, Brasil.

Juliana Gil Ortiz. Colombiana residente en Costa Rica. Socióloga, Especialista en Políticas Públicas y Justicia de Género por FLACSO y CLACSO; Maestranda en Sociología por la Universidad de Costa Rica y estudiante de Ciencias Bíblicas.

Luis Renato Vedovato. Investigador del proyecto FAPESP “Direito das migrações nos tribunais - a aplicação da nova lei de migração brasileira diante da mobilidade humana internacional” (Proc. 2018/26843-8); Investigador asociado del Observatorio de Migraciones de São Paulo; Doctor en Derecho Internacional por la Facultad de Derecho de la USP; Profesor de Derecho Internacional Público de la PUC-Campinas; Profesor Doctor de la UNICAMP – Campinas, Brasil.

Marcelo R. Saldanha. Teólogo. Doctor en Filosofía. Profesor colaborador del Programa de Posgrado de las Facultades EST, São Leopoldo-RS, Brasil, a través de la beca PNPd/CAPES. Miembro

del Grupo de Investigación en Identidad Étnica e Interculturalidad, del Círculo Fenomenológico de la vida y de la clínica – USP e investigador en CLEPUL, Centro de Investigación de la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa.

Marileda Baggio. Religiosa de la Congregación de las Hermanas Misioneras de San Carlos Borromeo – Scalabrinianas. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Asesor del Instituto de Migración y Derechos Humanos, Brasilia -DF, Brasil.

Roberto E. Zwetsch. Doctor en Teología. Profesor asociado de las Facultades EST, São Leopoldo/RS, miembro del GP Identidad Étnica e Interculturalidad. Miembro del Consejo Permanente del Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL). Pastor de IECLB – Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil.

Rocío Cortés Rodríguez. Investigadora postdoctoral en la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos. Doctora en la misma universidad y Magister en Teología por la Universidad de Helsinki, Finlandia. Su área de especialización se concentra en el diálogo interreligioso, especialmente a través de la metodología de Razonamiento de las Escrituras, que aplica en el contexto latinoamericano para promover el diálogo entre miembros del judaísmo, cristianismo, islam y tradiciones indígenas.

Sérgio Ricardo Coutinho. Doctor en Historia por la Universidad Federal de Goiás – UFG. Profesor del Departamento de Historia de las Facultades Integradas UPIS y del Curso de Teología del Instituto São Boaventura, Brasilia-DF, Brasil.

Wellington da Silva de Barros. Doctor en Ciencia de la Religión en la PUC de São Paulo, Doctor en Teología por la Urbaniana en SIMI/ Roma, profesor de Teología en el ITESP y colaborador del Centro de Estudios Migratorios de la Misión Scalabriniana Nossa Senhora da Paz, São Paulo, Brasil.

Con esta publicación, el CSEM inicia una serie de volúmenes sobre teología de la migración con el fin de fomentar estudios, investigaciones, eventos y publicaciones sobre teología y movilidad humana; promover un sentimiento eclesial inclusivo sobre el tema de la movilidad humana y sus sujetos protagonistas; fortalecer el trabajo social y pastoral en el contexto de la movilidad humana; promover el desarrollo de material tanto académico como didáctico que pueda ser utilizado en cursos de formación en el ámbito eclesial y extraeclesial y dar visibilidad; fortalecer los esfuerzos de los investigadores y académicos en temas migratorios en un contexto eclesial y promover el diálogo intercultural e interreligioso entre actores relacionados con el tema de la migración y el refugio.

Los 12 artículos de este volumen cubren una amplia gama de enfoques y áreas de conocimiento, con datos, análisis, ideas y puntos de vista que favorecen los enfoques interdisciplinarios del tema.

Que la lectura sea un servicio que la dedicación de cada lector y lectora, junto con la acción generosa del Espíritu que hace todas las cosas nuevas, dé fruto, para la vida de los migrantes y refugiados, para la Iglesia, para el Reino.

ISBN: 978-65-89199-05-2

