

“Extranjeros y refugiados” (1 Pe 2,11; cf. Gn 23,4). Reflexiones sobre un desafío de nuestro tiempo a la luz de la Escritura*

RESUMEN:

Uno de los “signos de nuestros tiempos” es sin duda el fenómeno migratorio, acentuado con las migraciones forzadas que resultan en millones de personas viviendo en la condición de refugiados. Ante esta situación, el Obispo de Roma reclama insistentemente una respuesta de la sociedad y de la Iglesia. El presente aporte estudia algunos de los innumerables textos bíblicos que tratan el tema del “otro”, del extranjero, del extraño y la relación con él. Teniendo en cuenta la variedad de perspectivas y de respuestas que se dan en la Escritura, y con ayuda de un marco teórico tomado de las ciencias sociales, propondremos una clasificación de los textos que ayude a comprenderlos y encontrar en ellos una lógica que nos permita rescatar el mensaje bíblico para nuestra realidad actual.

Palabras clave: migrante; refugiado; extranjero; Biblia; identidad social

“Foreigners and Refugees” (1 Pet 2.11, cf. Gen 23,4). Reflections on a Challenge of our Time in the Light of Scripture

ABSTRACT:

One of the “signs of our time” is undoubtedly the migratory phenomenon, accentuated by forced migrations that result in millions of people living as refugees. Faced with this situation, the Bishop of Rome insistently demands a response from society and the Church. The present contribution studies some of the innumerable biblical texts that deal with the theme of the “other”, the foreigner, the stranger and the relationship with him/her. Taking into account the variety of perspectives and answers that are given in the Scripture, and with the help of a theoretical framework taken from the

* Este trabajo fue originariamente preparado para la asamblea panamericana de la fraternidad sacerdotal *Jesus Caritas*, que tuvo lugar en Santo Domingo (Rep. Dominicana) del 19 al 23 de febrero de 2018.

social sciences, we will propose a classification of the texts that helps to understand them and find in them a logic that allows us to rescue the biblical message for our current reality.

Key words: Migrant; Refugee; Foreigner; Alien; Bible; Social Identity

1. Introducción

La historia del Pueblo de Dios en la Biblia empieza con un Abraham llamado a dejar su tierra y buscar una tierra distinta, de la que solo llega a poseer realmente un pequeño terreno –que compra a duras penas– en Macpelá para sepultar a su esposa (Gn 23,4), luego de declararse como “extranjero y refugiado”;¹ y termina con un pueblo que se reconoce también como constituido por “extranjeros y refugiados” (1Pe 2,11), convertidos en “extraños” en medio del mundo. En definitiva, la “extranjería” forma parte de nuestro “ADN teológico”, por así decirlo, y no es raro que atravesase todas las páginas de la Escritura. Desde ese lugar de extranjeros permanentes, vamos a reflexionar aquí acerca de este desafío enorme que es la realidad inmensa de los migrantes y refugiados en nuestro mundo actual.

En su mensaje para la última jornada mundial de la paz, Francisco nos recordaba que hay “más de 250 millones de migrantes en el mundo, de los que 22 millones y medio son refugiados. Estos últimos [...] «son hombres y mujeres, niños, jóvenes y ancianos que buscan un lugar donde vivir en paz». Para encontrarlo, muchos de ellos están dispuestos a arriesgar sus vidas a través de un viaje que, en la mayoría de los casos, es largo y peligroso; están dispuestos a soportar el cansancio y el sufrimiento, a afrontar las alambradas y los muros que se alzan para alejarlos de su destino.”² A esto el Papa lo considera un “signo de los tiempos”,³ que habla e involucra directamente a la Iglesia: “A cada

1. Traduzco provisoriamente así la expresión *gēr w* tōšāb*, que se usa en este texto y que Pedro retoma en su carta, citando la traducción griega, como *paroikous kai parepid mous*.

2. FRANCISCO, “Migrantes y refugiados: hombres y mujeres que buscan la paz” [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20171113_messaggio-51giornatamondiale-pace2018.html [consulta: 13/02/2018], párrafo 1.

3. FRANCISCO, “Acoger, proteger, promover e integrar a los emigrantes y refugiados” [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html [consulta: 13/02/2018].

ser humano que se ve obligado a dejar su patria en busca de un futuro mejor, el Señor lo confía al amor maternal de la Iglesia”.⁴

Recogiendo la motivación de este signo de los tiempos, en el presente estudio nos adentramos en algunos de los innumerables textos bíblicos que tratan de alguna forma el tema del “otro”, del extranjero, del extraño y la relación con él. Ahora bien: como es común en la Escritura, las propuestas de los textos son sumamente variadas. Encontramos desde las posturas más intolerantes y refractarias respecto de los extranjeros hasta las más acogedoras e integradoras.⁵ Con el aporte de un marco teórico tomado de las ciencias sociales, propondremos una clasificación de los textos que permita comprender la gran diversidad que hay entre unos y otros. La propuesta pretende encontrar una lógica en los textos que nos permita rescatar el mensaje bíblico para nuestra realidad actual.

2. *Identidad social, separación e integración*

¿De dónde proviene la discriminación y qué factores la determinan? ¿Por qué resulta tan difícil la integración social y la aceptación del otro? Las ciencias sociales han venido estudiando hace tiempo – sobre todo a partir del trauma de la segunda guerra mundial– el funcionamiento de los grupos y su importancia en la formación de lo que se ha dado en llamar la “identidad social”. Resumimos a continuación algunos conceptos fundamentales que pueden ayudar a comprender mejor el aporte que encontraremos en los textos bíblicos.

Según la perspectiva de la identidad social,⁶ la pertenencia a un grupo o categoría social representa un aspecto central en la construc-

4. *Ibid.*

5. E. S. GERSTENBERGER, “Sensitivity towards Outsiders in Old Testament Theologies”, en: J. KOK (ed.), *Sensitivity towards outsiders. Exploring the Dynamic Relationship Between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity*, WUNT 364, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 27-40, 37, luego de una presentación detallada, afirma que no hay una forma de construir una postura bíblica homogénea sobre los extraños.

6. Se presentan aquí en forma muy sintética algunos conceptos fundamentales de la llamada “Social Identity Perspective”, cuyos creadores son Henri Tajfel y John Turner, que incluye la teoría de la identidad social y la teoría de la auto-categorización. Para una presentación crítica, cf. M. J. HORNSEY, “Social Identity Theory and Self-categorization Theory: A Historical Review”, *Social and Personality Psychology Compass* 2 (2008) 204-222.

ción de la identidad de las personas y es fuente de su auto-estima. A su vez, el estatus de un grupo es evaluado en comparación con otros. Así, las personas tienden a categorizarse en grupos sociales y a diferenciarse a partir de cualquier elemento distintivo, aunque sea tan insignificante como el color de una vestimenta. Automáticamente, se tiende a favorecer a los del propio grupo en desmedro de los de “fuera”.

Pueden haber, sin embargo, distintos niveles o marcos de identidad. La perspectiva de identidad social distingue tres niveles de abstracción en la identidad que pueden determinar la auto-definición personal y la acción social: identidad personal, identidad social e identidad humana superior. Cuando predomina la identidad *personal*, se tiende a mirar todo desde las características personales internas. Se trata a uno mismo y a los demás como individuos únicos, y la comparación es con otro individuo, normalmente a nivel intra-grupal.

Cuando lo predominante es la identidad *social*, entonces la auto-percepción, la percepción de los otros y la acción, están determinadas por la pertenencia grupal y por las categorías sociales. Los individuos son tratados como miembros impersonales e intercambiables de un grupo social. La comparación es inter-grupal. Se habla de un nivel de abstracción, porque la identidad social es muy variable, en cuanto que un mismo individuo puede pertenecer a distintos grupos, y esos grupos pueden ser tener distintos grados de complejidad: en la organización eclesial, por ej., puede ser el grupo parroquial, la capilla, la parroquia, la diócesis...

Cuando sobresale la identidad *humana*, las percepciones de sí mismo y de los demás, y las interacciones sociales, están marcadas por una percepción trascendente de uno mismo y de los otros como seres humanos. La comparación se hace con otras especies (los animales, por ejemplo).

Se supone que un nivel asume primacía sobre los otros. Aunque puede haber cambios en lo personal o en lo social que afectarían la primacía de los niveles. También puede haber combinaciones de niveles: se valoran las características personales junto con las del estereotipo grupal, de modo que se justifiquen las desviaciones respecto del estereotipo.

La tendencia a la identificación con el grupo y sus valores –lo

que se llama “despersonalización”⁷— mediante la diferenciación con los de afuera, junto con el sesgo que favorece al propio grupo (“nuestro grupo es mejor”), generan una dificultad a la hora de relacionarse un grupo con otro. Se han hecho experiencias de mejorar las relaciones intergrupales a través de un proceso llamado *re-categorización*, orientado a la formación de un grupo común: los miembros de grupos diferentes son inducidos a considerarse miembros de un solo grupo superior, más inclusivo,⁸ en lugar de formar grupos separados (por ej., no somos de la capilla tal o de la capilla cual, sino de la parroquia).

Dado que este tipo de re-categorización hacia un solo grupo común no se puede sostener en el tiempo⁹ ni es aplicable en todos los casos,¹⁰ se propone el concepto de identidad dual: se activa simultáneamente la identidad de los subgrupos originales (por ej., católicos y protestantes) *junto con* la identidad de un grupo común (por ej., cristianos, de modo que se ven a sí mismos como cristiano-católico, cristiano-protestante, respectivamente).

Si aplicamos este marco teórico apenas esbozado aquí a los textos vistos arriba, podemos distinguir las siguientes situaciones:

1. *Diferenciación extrema*: son textos que hablan de la necesidad de una separación total respecto de las naciones extranjeras, llegando incluso a proponer el exterminio.
2. *Integración diferenciada por nacionalidad*: En estos textos, el acento está puesto en la “santidad” de Israel, en su ser un pueblo distinto y especial. Algunas naciones son aceptadas para incluirse en la comunidad cultural pero otras no. Se prohíbe contaminarse con las otras naciones.
3. *Integración diferenciada por disposiciones personales*: Aquí la relación con el extranjero depende de su disponibilidad para integrarse en Israel, y tienen consideración a su situación econó-

7. No se trata de perder la propia personalidad, sino que se acentúan los elementos comunes al grupo.

8. Cf. J. F. DOVIDIO; S. L. GAERTNER; T. SAGUY, “Commonality and the Complexity of “We”: Social Attitudes and Social Change”, *Personality and Social Psychology Review* 13 (2009) 3-20, esp. 5-6.

9. Hay factores que actúan en contra, como por ejemplo, la necesidad de percibirse distinto de otros.

10. Si el sentido de pertenencia al grupo base es demasiado fuerte, una intervención externa que quiera desdibujar los límites del grupo puede generar un efecto contrario, cf. *Ibid.*, 6.

mica. Se empieza a percibir al grupo de los “otros” como una realidad más matizada, compuesta por sub-grupos que pueden tener mayor o menor grado de integración en el grupo superior, que es Israel.

5. *Integración motivada teológicamente*: Se trata de los textos que basan su consideración de la condición de extranjero en afirmaciones teológicas.

3. Extranjeros y migrantes en la Biblia

Antes de entrar en los textos, conviene clarificar la terminología que se usa en la Biblia para referirse a los extranjeros.

3.1. Terminología para referirse al extranjero

La terminología utilizada en la Biblia para referirse a los extranjeros es bastante diversificada, y se ha discutido mucho el alcance de cada término y su utilización en los distintos períodos de la historia de Israel.¹¹ En una mirada general, y partiendo del AT, se pueden distinguir los siguientes grupos o categorías de extranjeros:

- Cananeos nativos y otros pueblos indígenas de la tierra: recientemente se ha llamado la atención sobre este colectivo (las “siete

11. Cf, por ej., C. VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law*, JSOT.S 107, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991; Id., “Remember that you were Aliens: A Traditio-Historical Study”, en: E. ULRICH y otros (eds.), *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, JSOT.S 149, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, 224-240; R. KLEIN, “‘Todas as pessoas são estrangeiras em quase todos os lugares’. Aspectos da teologia pós-exílica nos exemplos de Rute e de Jonas”, *Estudos Teológicos* 51 (2011) 196-212; C. LANGNER, “‘Lo straniero in mezzo a te’. Le tante facce degli stranieri nella Bibbia ebraica come impulso per una relazione con gli stranieri nell’oggi”, en: M. GRILLI; J. MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana. Uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale*, Epifania della Parola, Bologna, Dehoniane, 2013, 87-103; H.-G. WUENCH, “The Stranger in God’s Land – Foreigner, Stranger, Guest: What Can We Learn from Israel’s Attitude Towards Strangers?”, *Old Testament Essays* 27 (2014) 1129-1154; C. OANCEA, “Foreigners in Postexilic Cultic Prescriptions of the Torah: Between Constraint and Religious Freedom”, *Journal for Freedom of Conscience* 3 Suppl. (2016) 136-151. La discusión sobre si conviene adoptar una perspectiva diacrónica o sincrónica en el estudio de los términos excede los límites y los intereses de este trabajo. Consideramos que se pueden integrar ambos aspectos, sin pretender entrar en discusiones demasiado puntuales.

naciones" de Dt 7,1) que no es considerado en la legislación común sobre los extranjeros –ni en los estudios sobre ellos– pero son objeto de leyes muy negativas.¹² Se trata de la población local anterior al asentamiento de Israel, y los textos hacen una diferencia clara entre estos pueblos locales no-israelitas y los extranjeros que vienen de otras partes.

- *Zār*: “extraño”. Es un término más bien neutral, para referirse a cualquier persona que no es del grupo o del poblado. Es el “de afuera”. El énfasis está puesto en la distancia respecto del grupo de referencia; distancia que puede tener connotaciones negativas o no.¹³ En griego suele aparecer como *allogen s*, que subraya su ser “otro”, como el samaritano curado de la lepra que volvió a agradecer (Lc 17,18).
- *Nokrî* (*o ben nēkar*): es el extranjero, el no-israelita, en tanto que no está integrado a la población, y no tiene intenciones de estarlo.¹⁴ Se suele traducir en griego como *allótrios*, que hace referencia a ser distinto (cf. el uso en Mt 17,25-26). Tiene una cultura totalmente diferente a la cultura dominante local,¹⁵ y probablemente practica otra religión. Suele tener un nivel socio-económico bueno, al menos igual que el del israelita medio. El término en sí, en su uso bíblico, suele tener connotaciones negativas, y se refiere mayormente a algo o alguien que es tan extraño y diferente que puede ser un peligro para Israel (cf. Sal 18,45-46; 144,7.11); mucho más si se trata de dioses extranjeros (cf. Gen 35,2.4; Dt 31,16; 32,12; Jos 24,20.23; Jue 10,16; 1 Sam 7,3; 2 Chr 33,15; Jer 5,19; 8,19; Mal 2,11). Estos extranjeros no participan en la Pascua (Ex 12,43) ni en el culto del templo (cf. Ez 44,7.9). Solo en el futuro escatológico se romperá esta barrera con los *nokrîm* (cf. Is 56,3.6; 61,5 ;60,10).¹⁶
- *Tôšāb*: es un residente sin derecho de ciudadanía, pero que por vivir por mucho tiempo en el país –donde muchas veces inclu-

12. Cf. P. PITKÄNEN, “Ancient Israelite Population Economy: Ger, Toshav, Nakhri and Karat as Settler Colonial Categories”, *Journal for the Study of the Old Testament* 42 (2017) 139-153.

13. Cf. WUENCH, “Stranger in God’s Land”, 1138-1139.

14. Cf. OANCEA, “Foreigners”, 139.

15. LANGNER, “Lo straniero”, 89, propone traducirlo en italiano como “extracomunitario”.

16. Cf. WUENCH, “Stranger in God’s Land”, 1140.

so han nacido sus hijos— goza de ciertos derechos.¹⁷ En griego se traduce mayormente como *parepidēmos*. En algunos textos está asociado al *śākîr*, el jornalero (Ex 12,45; Lv 22,10; 25,6.40), y podría referir a alguien que reside temporariamente, como es el caso de los que trabajaban en la cosecha. Por eso algunos interpretan que el término implica una condición socio-económica precaria.¹⁸ Pero otros textos suponen que el residente podía enriquecerse e incluso comprar israelitas como esclavos (Lv 25,47).

- *Gēr*: se trata de una persona o grupo que deja su hogar —generalmente por razones económicas o políticas—, para ir a vivir a un país extranjero o a una región distinta, a la que no pertenece. No son plenamente ciudadanos pero están tan integrados que llegan a tener derechos en el nivel político y religioso. En griego se traduce como *pároikos* o *prosēlytos* (lit. “el que se acerca”). En la época pre-exílica el término no refiere solo a una condición étnica —se considera *gēr* a alguien que pertenece a otra tribu, por ej.— sino también a una situación económica: en el código de la alianza (Ex 20,22–23,33) y en las leyes deuterónicas pre-exílicas el *gēr* está incluido en el grupo de las personas más pobres, junto con los huérfanos y las viudas (cf. Ex 22,20-23; Dt 10,18; 14,29; 24,17.19-21¹⁹). Luego del exilio, el término refiere a personas económicamente estables e independientes de los locales. Pero estos extranjeros tienen interés por integrarse en lo cultural y religioso con la comunidad que los recibe. Por eso, se los incluye en las celebraciones como la de la Pascua y probablemente otras (cf. Ex 12,48-49²⁰). Podían presentar sacrificios en el templo (siempre siguiendo los rituales correspondientes), y tenían que ofrecer expiaciones semejantes (Nm 15,22-31). Es decir, si bien

17. LANGNER, “Lo straniero”, 90, los compara con los polacos o rusos que en Alemania hacen valer sus antepasados alemanes y son más reconocidos que otros extranjeros de la comunidad europea.

18. Así, OANCEA, “Foreigners”, 141. A partir de Lv 25,45, se puede entender que llegaban a vender a sus hijos como esclavos.

19. Probablemente, en el caso de Dt, se trataba de refugiados del Reino del Norte, después de la caída de Samaría, cf. D. KELLERMANN, “גֵר, *gēr*”, en: *TDNT* II, 439-449, 445.

20. La ley de Ex 12,48-49 es restrictiva en cuanto que no era fácil acceder a la celebración de Pascua: implicaba asumir la circuncisión, por ej., y utilizar el mismo ritual (cf. Num 9,14).

eran libres de asumir la religión local, si lo hacían, tenían que cumplir todas las normas.

- En el NT, además de usarse todos los términos griegos indicados, aparece *éthnē*, “naciones”(normalmente utilizado en plural), como término técnico para referirse a los no judíos. Corresponde bastante al hebreo *gôy/gôyîm*. Es que el gran problema en el NT, a nivel de nuestra temática, es cómo comprender y articular la nueva apertura al mundo no-judío que, de hecho, se produce en las primeras comunidades.

3.2. *Textos sobre extranjeros en la Biblia*

Presentamos a continuación algunos textos representativos de cada una de las categorías mencionadas arriba.

3.2.1. Textos de diferenciación extrema

Son textos que surgen en una situación de conquista o de vuelta a la tierra, donde el nivel de conflicto es grande y la necesidad de salvaguardar la identidad social de Israel es vital.

En cuanto a los pueblos cananeos anteriores a Israel, en los códigos legales se ordena que sean eliminados, por muerte o por expulsión (Ex 23,23-24; 34,11-16). Dt 7 es muy explícito: hay que consagrarlos al anatema (destrucción total). El argumento es evitar desviarse del culto a Yhwh siguiendo a los Dioses de esas naciones, ya que Israel está consagrado al Señor (7,6). Lev 18,24-30 prescribe evitar una serie de acciones que supuestamente esas naciones practicaban, para cuidar la pureza de la tierra. La tierra los “vomitó” a ellos porque la hicieron impura, y si Israel imita esas prácticas, le sucederá lo mismo (18,28). Según Lev 20,22-26, deben mantener la “santidad”, el ser distintos de esos pueblos (20,26).

En el caso de la ley del jubileo (Lev 15), se prohíbe tomar como esclavo a un israelita, pero se permite comprar esclavos entre los extranjeros (Lev 25,45, utiliza *tôšāb*, aunque con el verbo *gwr*, de donde viene *gēr*). Se puede entender esta diferencia desde la situación social del pos-exilio, donde muchos de los israelitas repatriados estaban en condiciones económicas precarias (cf. Ne 5). La memoria de la liberación de

Egipto (Lev 25,42) sirve para defender su propio derecho a la libertad, su identidad como pueblo libre.²¹ Justificar a partir de aquí un tratamiento opresivo de los extranjeros sería malinterpretar el texto.

Se ha propuesto que algunas de estas leyes provendrían de la época pre-monárquica, y formarían parte de una mentalidad colonialista que busca sustituir la cultura local por la cultura nueva.²² Aunque también podrían reflejar la mentalidad intolerante de los repatriados del pos-exilio, proyectada hacia la época de la “conquista”.²³ La motivación es que no vayan a seducir a los israelitas a “prostituirse” adorando otros dioses. Se trata de una forma –sin duda violenta– de protección de la propia identidad cultural y religiosa.

Como contrapartida, la historia de la conquista de Jericó (Jos 2–6) contiene un caso excepcional respecto del trato a los pueblos cananeos anteriores a Israel. Se trata de Rajab, la prostituta, que por haber escondido a los espías se salvó de morir y se le concedió –a ella y a su familia– vivir “en medio de Israel hasta el día de hoy” (6,25). Al jugarse la vida por salvar a los espías, ella toma partido por Israel en contra de su propio pueblo.

En los textos proféticos, algunos se refieren a los extranjeros en términos globales, como naciones extranjeras, y como tales enemigas. Se trata de textos de liberación de un Israel golpeado por las naciones, y cuya esperanza consiste en que éstas sean derrotadas. Así, por ej., en Joel 4,17, el Señor les dice que, cuando se manifieste con poder en favor de su pueblo, “... ustedes sabrán que yo soy el Señor, su Dios, que habito en Sión, mi monte santo. Jerusalén será un lugar santo, y los extranjeros no pasarán más por ella”. En este sentido se pueden leer todos los oráculos contra las naciones (cf. por ej. Jer 46–51), y también en se comprenden desde aquí las expresiones del Sal 144,7.11: el “rey David” que aparece allí es frágil²⁴ y su única esperanza es la salvación del Señor, que lo puede librar de la “mano de los extranjeros”.

21. Así, VAN HOUTEN, “Remember”, 237.

22. PITKÄNEN, “Ancient Israelite Population Economy”, 143.

23. El tema de los orígenes de Israel –si realmente hubo una conquista armada o si fue un proceso más largo y paulatino– está en pleno debate. Cf. por ej. G. M. NAPOLE, “Los orígenes del Israel bíblico. Una cuestión abierta”, *Revista bíblica* 62 (2000) 33-65.

24. Cf. F.-L. HOSSFELD; E. ZENGER, *Psalmen 101–150*, HTHKAT, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008, 788.

Cuando se trata de imaginar el futuro de bendición y restauración para un pueblo ya humillado y oprimido, se le anuncia: "extranjeros construirán tus muros, y sus reyes te servirán, porque en mi cólera te castigué, pero en mi benevolencia he tenido compasión de ti" (Is 60,10). Y también: "Vendrán extranjeros y apacentarán sus rebaños, y forasteros serán sus labradores y viñadores." (Is 61,5). La imagen del sometimiento de otros pueblos es una manera de dar esperanza a un pueblo abatido.

Sintetizando, podemos decir que las expresiones más negativas respecto de los extranjeros provienen de situaciones en las que Israel está en desventaja respecto de ellos: cuando se trata de guerra, de amenaza, de ocupación extranjera o de exilio. El valor que se está defendiendo es la propia existencia como pueblo o el derecho a tener una tierra propia.

3.2.2. Textos de integración diferenciada por nacionalidad

En las leyes sobre quiénes pueden formar parte de la asamblea cultural²⁵ (Dt 23), junto a otras categorías, se mencionan los no-israelitas, pero con distinciones: los amonitas y moabitas no pueden ser admitidos jamás (vv. 4-7), mientras que los egipcios y edomitas pueden serlo a partir de la tercera generación (vv. 8-9). El tema de la nacionalidad aparece, y forma parte de la identidad como comunidad cultural.

En contrapartida, las narraciones nos presentan la historia asombrosa de Rut, la moabita. Si tenemos presente que, según la mencionada ley (Dt 23), los moabitas no podían ser admitidos en la asamblea del Señor, ni siquiera en la décima generación, es sorprendente que sea justamente una moabita, mujer,²⁶ la heroína de la historia. En pleno pos-exilio, cuando había una política oficial de prohibir los matrimonios con extranjeras (cf. Ne 13) e incluso se los obliga a expulsarlas junto con sus hijos (Esd 9), el relato de Rut muestra un camino totalmente distinto. Rut hace una profesión de fe en términos de alian-

25. La "*qāhāl* del Señor" parece indicar a los miembros plenos de Israel, especialmente cuando se reunían en su presencia. Sería un concepto más estrecho que Israel como todo, cf. P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, 296.

26. Cabe recordar el "peligro" de las mujeres "extrañas/extranjeras" como riesgo de seducción hacia otras religiones, cf. Pro 2,16-17; 7,5, etc.

za (“tu pueblo es mi pueblo y tu Dios es mi Dios”, 1,16),²⁷ se abre camino aprovechando las posibilidades que le daba la ley,²⁸ y no solo logra ser aceptada sino que llega a ser puesta a la altura de las matriarcas de Israel (4,11). Como es sabido, la genealogía final la presenta como bisabuela nada menos que del rey David (4,17).

Muchos oráculos proféticos condenan cuando Israel se desvía de su propio camino, atraído por otras naciones, muchas veces empezando por lo económico y terminando en lo religioso. Usando la metáfora de la infidelidad conyugal, Jeremías dice a Judá: “Pero tú dices: «No hay remedio: a mí me gustan los extranjeros, y tras ellos he de ir»”(2,25). Y más adelante: “Tan sólo reconoce tu culpa, pues contra el Señor tu Dios te rebelaste, repartiste tus favores entre extranjeros bajo todo árbol frondoso...” (3,13). Por eso, llegará el castigo, por manos de extranjeros: “Así como ustedes me dejaron a mí y sirvieron a dioses extranjeros en su tierra, así servirán a extraños en una tierra que no es la de ustedes”(5,19).

En este grupo de textos el acento, entonces, está puesto sobre la “santidad” de Israel, que se debe preservar. Hay resabios de la situación de conquista o de vuelta a la tierra, en el hecho de que ciertas naciones son excluidas de la comunidad cultural por haber tratado mal a Israel en épocas pasadas; y probablemente haya habido resentimientos generados por la situación de exilio. Las heridas históricas hacen difícil abrir el corazón al otro. A su vez, algunos textos de este grupo manifiestan el temor a la pérdida de la identidad religiosa, por el peligro de la idolatría (la “contaminación” con otros pueblos). El relato de Rut, entre otros, representa una crítica a esta visión nacionalista y desplaza el acento hacia lo señalado en nuestro tercer grupo de textos.

3.2.3. Textos de integración diferenciada por disposiciones personales

Este grupo de textos supone una situación de cierta estabilidad para Israel, ubicado en su tierra. En los códigos legales se empieza a

27. Es llamativo que se haga esta profesión de fe y de alianza en Moab, el mismo lugar donde Moisés hizo sellar al pueblo una alianza con Dios (Dt 28), cf. KLEIN, “Todas as pessoas”, 204.

28. Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Introducción al Estudio de la Biblia, Estella, Verbo Divino, 2003, 393-394.

diferenciar entre categorías de extranjeros, según su disponibilidad o no a integrarse cultural y religiosamente en Israel.

Así, en la ley que prohíbe comer animales muertos (Dt 14,21), se distingue entre el residente extranjero (*gēr*), que es más pobre y al que se le debe dar –gratuitamente– esa carne para que coma, y el extranjero no residente (*nokri*), al que se la vende. A estos extranjeros no residentes también se los puede apremiar (lit., “oprimir”) por deudas (Dt 15,3) y prestarles a interés (Dt 23,21). Hay un nacionalismo marcado, aunque atenuado con una consideración distinta según la diferente situación económica de los extranjeros.²⁹ En modo semejante, si bien los extranjeros son incluidos en la fiesta de las tiendas y de las Semanas (Dt 16,10-11.13-14), no lo son en la Pascua (Dt 16,1-7), que es una fiesta relacionada con su identidad como pueblo liberado de Egipto (Dt 16,1.3).

En los textos proféticos, en cuanto a las normas de pureza ritual que implican una separación de lo “extraño”, encontramos en Ezequiel una distinción entre el *ben nēkar*, el extranjero no integrado (“incircunciso de corazón y de cuerpo”), que será excluido del Santuario (Ez 44,9), y el *gēr*, extranjero residente e integrado, que recibe un tratamiento semejante al israelita: el Señor promete responderle cuando lo consulte (14,7), y cuando se reparta la tierra reconquistada luego del exilio, recibirá una parte como herencia (47,22-23).

En el NT, el relato del encuentro de Jesús con la sirofenicia (Mc 7,24-31), ocurrido en la región de Tiro –tierra extranjera–, pareciera mostrar que Jesús mismo debió hacer un camino de apertura al extranjero.³⁰ Allí Jesús rechaza con dureza el pedido de la mujer de curar a su hija, aduciendo razones étnicas: “deja primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos (judíos) y arrojárselo a los perros (paganos)” (v. 27). La respuesta de la mujer desencadena un cambio de actitud en Jesús,³¹ quien indirectamente ya había dejado abierta una puerta (“deja primero...”). Es interesante notar, a propósito

29. Cf. VAN HOUTEN, *Alien in Israelite Law*, 81-82.

30. También conviene recordar las instrucciones misioneras de Mt 10, donde les ordena que “No vayan a regiones (lit. “caminos”) paganas, ni entren en ninguna ciudad de los samaritanos” (v. 5).

31. Cf. E. ABBATTISTA, “La donna siro-fenicia e il ministero del pane (Mc 7,24-30//Mt 15,21-29). L’alterità che ci cambia. Tra identità e relazione il cammino della rivelazione e del compimento”, *Fogli campostrini* 7 (2014) 3-9, 6.

del encuentro de estos dos extranjeros, además del lugar (la “casa”, como espacio de intimidad), el hecho de que la superación de la distancia se logra a partir del diálogo.³²

Si retomamos los casos excepcionales antes vistos, Rajab y Rut son aceptadas por su opción por Israel; la sirofenicia, por su fe. Con esto nos acercamos al cuarto grupo de textos.

3.2.4. Textos de integración por re-categorización

Estos textos suponen por parte de los israelitas una situación socio-económica estable –Israel está seguro en su tierra–, mientras que la situación del extranjero es de fragilidad y, como tal, no representa una amenaza contra la propia identidad. Aquí aparecen leyes que protegen los derechos y la vida de los extranjeros. Resulta muy interesante prestar atención a las motivaciones que se agregan a estas leyes.

El inicio y el final del código de la alianza (Ex 20,22–23,33) consisten en leyes culturales, que dan a las leyes civiles un marco religioso. En el centro están las leyes que prohíben la opresión del extranjero, repetidas (Ex 22,20; 23,9), enmarcando un bloque dedicado a los pobres.³³ Se trata de leyes con estilo exhortativo, que buscan convencer al destinatario de la actitud a adoptar.³⁴ La motivación es: “porque ustedes fueron extranjeros en la tierra de Egipto”. Al poner al extranjero en el lugar que ocuparon los propios antepasados cuando estuvieron en Egipto, se cierra la brecha entre el israelita y el extranjero.³⁵ En Ex 23,12 se extiende la ley sobre el descanso sabático al buey, al asno, al hijo de la esclava y al extranjero (en ese orden). Si se la ubica en época pre-monárquica, se puede comprender como una ley familiar, donde el extranjero aparece como un huésped que depende de la protección del patriarca (cf. Gen 19; Jue 19).³⁶

Retomando las categorías sociales vistas arriba, se ve que al decir

32. “El camino dialógico y relacional emprendido con tenacidad por la sirofenicia permite a esta madre derribar el muro de alteridad que la separa de su interlocutor y obtener lo que pedía: la expulsión del demonio de su hija (v. 26)”, S. ZENI, “Il dialogo come superamento dell’estraneità. Gesù e la sirofenicia in Mc 7,24-31”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 203-218, 217.

33. Cf. VAN HOUTEN, *Alien in Israelite Law*, 45, siguiendo a G. Lohfink.

34. No se prevé un castigo para quienes no las cumplan, por ej. Cf. *Ibid.*, 52.

35. *Ibid.*, 54.

36. Cf. VAN HOUTEN, “Remember”, 227.

“ustedes fueron extranjeros en Egipto”, se está activando una identidad dual en el israelita: “soy nativo pero fui extranjero; y esta experiencia de extranjería no me abandona del todo”.³⁷ Esta asociación despierta una mayor posibilidad de empatía y acercamiento.

En el Dt se habla de extranjeros (*gērīm*) que probablemente son los refugiados del Reino del Norte después de la caída de Samaría. Dada su frágil situación económica y social, la legislación deuteronomica busca protegerlos de la explotación (Dt 24,14) y garantizarles el sustento aun en momentos de miseria, recogiendo lo que queda de la cosecha (cf. Dt 24,19-21) o recibiendo el diezmo cada tres años (Dt 14,29; 26,12). Si en el nivel judicial estaban en desventaja, la ley protege su derecho a un juicio justo (Dt 1,16; 24,17; 27,19). Son mencionados explícitamente como tomando parte en el *Shabbat*, para que puedan descansar (5,14).

En cuatro de las leyes que defienden al extranjero (junto con la viuda y el huérfano), la motivación está en recordar que “fuiste esclavo en Egipto” (cf. Dt 5,15; 16,12; 24,18.22). Llama la atención el cambio de aspecto: de la condición de extranjero se pasa a la de esclavo. Pero se puede comprender la estrategia motivacional. En efecto, al asociar estos cuatro grupos de personas –esclavo, huérfano, viuda, extranjero–, se logra una identificación: cualquiera que haya vivido una situación de vulnerabilidad como estas se puede identificar con los otros, y se verá motivado a respetarlos. Se trata, entonces de una nueva re-categorización: Israel es especial pero no está exento de caer en la esclavitud. No son tan distintos ni están por encima de los demás. La conciencia de la fragilidad de la propia situación sirve para re-categorizar al israelita como parte del grupo de los vulnerables (esclavos, extranjeros, viudas huérfanos...) y despertar la solidaridad. Es una re-categorización que apela a la memoria histórica, fuente constante de identidad para Israel.

En Lev 19 tenemos una repetición de las leyes que protegen al extranjero, como la de dejar el resto de la cosecha (Lev 19,10, se habla del pobre y del extranjero), pero se llega a un punto muy elevado, cuando se pide que no solo no se moleste al extranjero sino que se lo

37. Como dice el sugestivo artículo de KLEIN, “Todas as pessoas”, 196: “Todas las personas son extranjeras, en casi todos los lugares”.

ame como a un igual: “como un nativo de entre ustedes será para ustedes el extranjero (*gēr*) que reside con ustedes; lo amarás como a ti mismo.³⁸ Porque extranjeros fueron ustedes en Egipto. Yo soy el Señor, su Dios” (Lev 19,34). Es la misma fórmula del mandamiento del amor que se usa para los del propio pueblo (Lev 19,18).

Esta ley del amor al extranjero, junto con las otras que le imponen las mismas normas culturales que a los nativos³⁹ (cf. por ej. Ex 12,19.49; Lev 16,29; 17,8.10.12.13.15; 18,26; 19,33.34; 20,2; 22,18; 24,16.22; Num 15,14.15.16.26.29.30; 19,10), suponen una comunidad ya establecida en la tierra, y residentes extranjeros que viven allí en forma permanente. Una vez más, la situación socio-económica de los nativos es ventajosa, y entonces vuelven los textos de apertura a los extranjeros. Por otra parte, en el Israel pos-exílico hay un interés por preservar la santidad de la tierra, para no perderla nuevamente (cf. Lev 18,28). Aquí el recuerdo de Egipto está relacionado con su ser extranjeros allí, no con la esclavitud, porque es el punto que se quiere remarcar. La ley no quiere crear una elite superior que simplemente tiene compasión por los pobres, sino una comunidad de iguales, donde el extranjero es visto como un par.⁴⁰

Estas leyes ideales de protección al extranjero no siempre se han puesto en práctica. Los relatos de Gn 19 y de Jue 19, con sus evidentes diferencias, tienen en común la transgresión del deber de hospitalidad al forastero. El primer caso es presentado como un ejemplo de la maldad de Sodoma. El segundo, como algo nunca visto en Israel. En ambos casos, el que ofrece hospitalidad es también un forastero residente (*gēr*), quien probablemente por su condición de tal se puede solidarizar más fácilmente con quien llega. El rechazo al “otro”, en este caso como en tantos otros, se cobra víctimas, especialmente entre los más frágiles.⁴¹

38. O, en otra traducción posible: “lo amarás: es igual a ti”.

39. Se usa para “nativo” (israelita) el término *‘ezr*, término preferido por los textos P.

40. VAN HOUTEN, “Remember”, 239, habla de una comunidad compuesta por dos sub-grupos que viven en la misma tierra. Aunque esto fuera cierto, la distinción entre israelita y extranjero sigue teniendo un matiz a favor del primer grupo.

41. Si de fragilidad se trata, vale recordar otro punto en común de ambos relatos, que es la posición lamentable que se le otorga a la mujer en aquella sociedad. En Gn 19, Lot ofrece sus dos hijas a cambio de los huéspedes, aunque ellos no las aceptan. El dueño de casa en Jue 19 ofrece a su hija doncella, y luego el levita les da a su concubina para que abusen de ella. Es una muestra más de cómo el considerar al otro inferior tiene consecuencias fatales.

En los profetas, hay oráculos que advierten sobre la importancia de cumplir la Torá en cuanto a no oprimir a los débiles, entre los cuales están los extranjeros, como Jer 7: “Si ustedes no oprimen al extranjero, al huérfano y a la viuda... entonces yo haré que habiten este lugar” (vv. 6-7). Otros directamente condenan la opresión del extranjero, como Ez 22,7, donde le dice a Jerusalén: “En ti se desprecia al padre y a la madre, en ti se maltrata al forastero residente, en ti se oprime al huérfano y a la viuda”. Esto también se encuentra en los Salmos con tonalidad profética (cf. Sal 94,6).

Ya en el NT, para Pablo, la nueva realidad inaugurada por Jesús es capaz de superar las diferencias étnicas y sociales. Así, en su famosa carta a los Gálatas, puede decirles: “ya que cuantos fueron bautizados en Cristo, han sido revestidos de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús.” (Gal 3,27-28). Pareciera que para Pablo el bautismo, en cuanto rito de paso o de iniciación, era un modo de resocializar al creyente dentro de una nueva realidad –la *ekklēsia*–, inaugurando la pertenencia a una nueva familia.⁴² Revestidos de Cristo, se superaban las diferencias sociales, étnicas y de género.⁴³ Diferencias que, sin embargo, no quedan anuladas, como se ve en 1 Co 12 (la diversidad de carismas se puede vivir en la unidad). Lo que se anula es la pretensión de superioridad de unos (judíos, libres, varones) sobre otros (griegos, esclavos, mujeres). El bautismo genera una nueva familia (cf. Ef 2,19), en la que todos somos hermanos y hermanas sin que haya unos más importantes que otros. Se trata de una re-categorización hacia un solo grupo común, marcado simbólicamente por un rito –el bautismo– que tiende a suplantar a nivel simbólico la misma circuncisión.

En este mismo grupo podemos situar los relatos que muestran el proceso de integración a nivel de individuos, ilustrando distintos momentos de ese proceso desde la desintegración o conflictividad hasta la reconciliación o integración. En un extremo, hay casos paradigmáticos de desintegración total que lleva a la violencia y a la muerte o su intento. El primer relato de conflicto con el “otro” (Gn 4) mues-

42. Se puede hacer un paralelo con la utilización –en la primera evangelización de América Latina– del bautismo como elemento de inserción social para los indígenas.

43. Cf. C. GIL ARBIOL, “La primera generación fuera de Palestina”, en: R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Agora 28, Estella, Verbo Divino, 2010, 173-174.

tra hasta qué punto es cuestión de vida o muerte la aceptación o no de la diferencia, que en este caso implica también aceptar que no hay igualdad de oportunidades o de puntos de partida.⁴⁴ El relato también enseña la importancia del diálogo: Caín no dialoga con Dios antes de cometer el fratricidio, y en el momento crucial –en el texto original– no hay palabras.⁴⁵ La ausencia de la palabra, del diálogo fraterno, termina provocando la muerte.

Este mismo proceso de falta de diálogo que lleva a la supresión del otro lo encontramos en las historias patriarcales, en el conflicto entre Ismael e Isaac (Gn 21), Esaú y Jacob (Gn 25–33), y la larga novela de José y sus hermanos (Gn 37–50). En todos los casos, luego del intento de eliminar al otro hay un proceso de reconciliación, que pasa por el encuentro de cada una de las partes con su verdad, esa verdad que no quería ver. El final del proceso es una cierta distancia, no negativa, pero que salvaguarda la fraternidad (como Abraham y Lot en Gn 13).⁴⁶

Cuando Jesús empieza su ministerio, en el evangelio de Lucas encontramos un momento de revelación muy especial en su visita a Nazaret, su “patria” (Lc 4,24), donde se había criado (4,16), y su predicación en la sinagoga. Si bien el mensaje inicial de la llegada del “año de gracia” (vv. 19-21) les agradó, su interpretación posterior crea extrañeza y rechazo en los suyos. Al mencionar acciones salvíficas de Dios en favor de extranjeros –la viuda de Sarepta y Naamán el sirio (vv. 26-27)– estaba mostrando que esta gracia no es exclusiva de Israel y más bien será rechazada por su pueblo, siendo los paganos quienes la acogen. Esta interpretación lo hace pasar a ser un extraño y rechazado violentamente por sus compatriotas (vv. 28-29). Con este episodio queda claro que los bienes mesiánicos no son

44. Sobre el porqué de la aceptación de la ofrenda de Abel, a diferencia de la de Caín (Gn 4,4-5), hay muchas interpretaciones. La más coherente con el relato parece ser la que presenta L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Institución San Jerónimo 19, Estella, Verbo Divino, 2009, 29-31: Dios da sus dones libremente, y no hay que pedirle cuentas.

45. El texto hebreo de Gn 4,8 dice: “Entonces Caín le dijo a su hermano Abel:”, pero no tiene el texto de lo que le dijo. La interpretación presentada aquí está propuesta, entre otros, por A. NEHER, *L'esilio della Parola*, 1983, 107, citado en N. GATTI, “L'alterità negata. Analisi pragmatica e interculturale di Gen 4,1-16”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 51-66, 58.

46. Para esta lectura, ver el interesante estudio de E. M. OBARA, “Essere fratelli: un compito e una sfida. Variazioni sul tema della fratellanza nel libro della Genesi”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 67-85.

propiedad exclusiva de nadie, sino "patrimonio para compartir con los últimos, abrazando la suerte fracasada del Maestro, su destino de extraneidad".⁴⁷

En ese mismo sentido se puede leer el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), donde se produce una transformación mediante el diálogo. El "extranjero en Jerusalén" que irrumpe en la vida de estos discípulos, en la medida en que es acogido se va revelando como portador de un mensaje de vida y esperanza. También aquí, como en el relato de la sirofenicia, hay un pan que se comparte⁴⁸ y un reconocimiento del "otro" en una dimensión nueva. El elemento simbólico que se añade es el del camino, muy importante en la obra lucana,⁴⁹ que conecta este relato con el del eunuco etíope, extranjero también él, de Hch 8,26-40. Se puede interpretar, entonces, el camino como un proceso de apertura mutua, de escucha y de don, que transforma al extraño en hermano (re-categorización basada en el bautismo).

Este grupo de textos, del que no hemos visto más que algunos, es sin duda el más numeroso. La cantidad de textos, la insistencia en las motivaciones, las propuestas de itinerarios de reconciliación, son todos signos que muestran hasta qué punto es difícil y por tanto necesario este proceso de re-categorización para poder abrirse al "otro".

3.2.5. Textos de integración motivada teológicamente

En consonancia con su alta sensibilidad social, el Dt llega a definir a Yhwh como el que "hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero, dándole pan y vestido" (10,18), razón por la cual los israelitas deberán amar al extranjero, acordándose que ellos mismos lo fueron en Egipto (10,19). Así también, en los Salmos se proclama al Señor como "el que protege a los extranjeros, sostiene al huérfano y a la viuda" (Sal 146,9).

Estas afirmaciones sobre el Señor se ubican en la línea de la

47. A. CORALLO, "Gesù straniero in patria. Una lettura di Lc 4,16-30 in chiave comunicativa", en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 175-202, 202 [traducción propia].

48. En la obra de Lucas, como es sabido, el tema de la mesa compartida es altamente significativo (Lc 5,29; 7,36; 11,37; 19,5), cf. M. SAKR, "Dall'estraneità al riconoscimento. Lettura interculturale di Lc 24,13-35", en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 219-230, 221.

49. Véase, por ej., 9,51-53.56-57; 10,38; 13,33; 17,11; 18,35; 20,21. Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke, I: 1-9*, AB 28, New Haven - London, Doubleday, 1974, 169.

opción por los pobres del Dios de Israel.⁵⁰ Y generan una nueva conciencia que ya no pasa por la lucha por la auto-estima (“mi grupo es mejor que el otro”) sino que en cierto modo trastoca el orden establecido: menos es más. El más frágil es el más protegido.

Así también, se puede fundamentar en el mismo Señor la decisión de integrar a los extranjeros en el culto, incluso como sacerdotes. Ya entrados en el pos-exilio, los textos del llamado “tercer Isaías” presentan una integración total de los extranjeros, que llega al ámbito del templo: “...a los extranjeros (*b^enê nēkar*) que se han adherido al Señor para servirlo... los llevaré a mi montaña santa y los alegraré en mi casa de oración. Sus holocaustos y sus sacrificios serán agradables en mi altar. Pues mi Casa será llamada casa de oración para todos los pueblos” (Is 56,6-7). Se trata nada menos que de una función sacerdotal que se abre a los mismos pueblos extranjeros,⁵¹ probablemente como respuesta crítica a las interpretaciones rigoristas de la Torá que llevaron a la disolución de los matrimonios con extranjeras y la expulsión de ellas junto con sus hijos (Esd 9-10). Esta respuesta es posible por la fe en un Dios que opta por los excluidos, y se relaciona con ellos desde su nivel de humanidad, más allá de que sean circuncisos o no.⁵²

Así también, en la teología de los pobres que atraviesa el libro de los Salmos aparece la categoría de extranjero como otro modo de presentarse el orante en su condición de fragilidad. En el Sal 39, el orante invoca como motivación para que el Señor lo escuche: “Porque soy un extranjero (*gēr*) junto a ti; un forastero (*tōšāb*) como todos mis padres” (v. 13).

Llegados al NT, en la parábola del juicio final, Jesús se identifica con los más pequeños y necesitados, entre ellos el extranjero: “era forastero, y ustedes me alojaron” (Mt 25,35), porque “cada vez que lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo” (v. 40). En consonancia con la teología de los pobres del AT, Jesús opta por los más pequeños, que son para los cristianos un “lugar teológico” privilegiado.

50. Cf. por ej., N. LOHFINK, *Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Berkeley, Bibal Press, 1987.

51. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*, AnCB 19B, New York, Doubleday, 2003, 140.

52. Cf. E. M. OBARA, “Il ‘diverso’ nel popolo di Yhwh secondo Is 56,1-8”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 117-131, 126.

En la primera carta de Pedro, el término extranjero (*parepidēmos*) se transforma en categoría teológica. Los destinatarios de la carta viven en distintas partes de la diáspora (1 Pe 1,1), y como tales conocen la condición de ser extranjeros. Ellos mismos habían vivido una transformación: antes “no eran pueblo” pero ahora son “pueblo de Dios” (2.10). Sin embargo, dispersos en el mundo, han de descubrir que viven “como extranjeros y forasteros” (2,11, *pároikos, parepidēmos*). La frase “extranjero y forastero” es la dicha por Abraham en Gn 23,4 y utilizada metafóricamente por el orante del Sal 39,13. Aquí, el “como” muestra que la condición de extranjeros es utilizada como metáfora por la que se articula la idea de que el cristiano ya no pertenece totalmente a este mundo, y está llamado a vivir una conducta ejemplar en medio de una sociedad hostil.⁵³ Curiosamente, la categoría de extranjero y la antigua categoría de “santo” (separado, especial), se encuentran aquí. Y lo notable es que un concepto de connotaciones negativas se transforma en positivo. La argumentación petrina se mueve en un terreno gris, ya que fácilmente puede ubicar nuevamente en una posición análoga a la de los textos del grupo 2 (véase las expresiones utilizadas poco antes sobre los cristianos como “linaje elegido, sacerdocio real, nación santa...”, 1 Pe 2,9). Pero si se la entiende como una re-categorización teológica, el ubicar a los cristianos en el lugar de los rechazados le da a la propia identidad una capacidad muy grande de empatía con los excluidos y por tanto de solidaridad.

La práctica de la hospitalidad –en griego, *filoxenia*, lit. “amor al extranjero/extraño”– es muy recomendada entre los primeros cristianos (cf. Rom 12,13; 1 Tim 3,2; Ti 1,8; Heb 13,2; 1 Pe 4,9), en primer lugar para los que viajaban y sobre todo para con los predicadores itinerantes; pero probablemente se extiende a todos los viajeros que necesitaban hospedaje. En Heb 13,2, la afirmación de que “algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles” (Heb 13,2), apunta a una gran apertura para acoger al “otro”, sea quien fuere,⁵⁴ pero además le da a la recomendación una motivación teológica. Así como Dios se puede identificar con un forastero (en Gn 18 –con Abraham en Mamré– y 19 –en Sodoma–, por ej.), cada extranjero puede ser epifanía de Dios.

53. Cf. J. MALEPARAMPIL, “‘Forestieri e stranieri’. Lettura di 1Pt 2,11-12 nella prospettiva indiana”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 359-378, esp. 369-370.

54. Cf. C. G. KOESTER, *Hebrews*, AB 36, New York, Doubleday, 1974, 563.

No extraña, por tanto, que en la visión escatológica del Apocalipsis, la multitud que sigue al Cordero representa una total diversidad étnica y cultural: “Después de esto, vi una enorme muchedumbre, imposible de contar, formada por gente de todas las naciones, familias, pueblos y lenguas” (7,9).

Este grupo de textos produce una ruptura en los esquemas habituales de integración. Se supone que uno busca naturalmente un grupo que eleve su auto-estima, pero Dios se une al grupo de los de “abajo”, invitándonos a hacer otro tanto. En esta subversión de los esquemas de pensamiento espontáneos está tal vez el aporte más original de nuestra tradición religiosa al problema de la integración del extranjero.

4. Conclusión: repasando las propuestas de Francisco

El Papa Francisco articula su propuesta para responder al desafío de los migrantes y refugiados por medio de cuatro verbos: acoger, proteger, promover e integrar.⁵⁵ Los menciono brevemente, sin pretender desarrollar este tema.

Acoger significa “ampliar las posibilidades para que los emigrantes y refugiados puedan entrar de modo seguro y legal en los países de destino”. Tiene que ver con la concesión de visados, la apertura de corredores humanitarios, el ofrecimiento de alojamiento adecuado, seguridad y acceso a servicios básicos. Aquí cita Heb 13,2: “no se olviden de practicar la hospitalidad, ya que gracias a ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles”.

Proteger implica “toda una serie de acciones en defensa de los derechos y de la dignidad de los emigrantes y refugiados, independientemente de su estatus migratorio”. Incluye la información previa, acceso a la justicia, posibilidad de trabajo, libertad de movimiento, asistencia sanitaria, etc. Todo lo que tenga que ver con custodiar sus derechos fundamentales. Aquí cita el Sal 146,9: “el Señor protege a los extranjeros...”.

Promover quiere decir que “se les dé la posibilidad de realizarse como personas en todas las dimensiones que componen la humanidad

55. Cf. FRANCISCO, “Migrantes y refugiados”; Francisco, “Acoger”.

querida por el Creador". Aquí se incluyen la práctica de la propia fe, la valoración de las cualificaciones personales, el aprendizaje de la lengua, etc. La referencia es Dt 10,18-19: "el Señor ama al extranjero... también ustedes amarán al extranjero".

Integrar mira a "las oportunidades de enriquecimiento intercultural generadas por la presencia de los emigrantes y refugiados". Es una apertura al otro, para formar una sociedad multiforme, mediante un proceso que se puede ayudar facilitando la concesión de la ciudadanía, promoviendo la cultura del encuentro, el intercambio cultural. El texto de referencia es Ef 2,19: "Por lo tanto, ustedes ya no son extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios".

Notamos que en los textos utilizados por Francisco predominan los del último grupo, que contienen una motivación teológica. Evidentemente, son las que pueden ofrecer un aporte más original, sobre todo pensando en motivar a quienes compartimos una tradición judía/cristiana.

Sin embargo, a la hora de pensar procesos de integración que involucren a más personas, se vuelve importante recuperar también las motivaciones del cuarto grupo, que dan un soporte más aceptable por parte de aquellos que no comparten la misma fe.

Asimismo, y más allá del ámbito de las motivaciones, es importante profundizar en los aportes que ofrecen los relatos bíblicos a nivel de relación individual, los cuales ponen en evidencia el rol fundamental del diálogo para romper barreras de prejuicios y lograr ver al otro como alguien que tiene un valor en sí mismo, más allá del grupo al que pertenezca –nivel de identidad personal, distinto del nivel de identidad social–, recuperando el análisis de los procesos de acercamiento y transformación de la mentalidad que presentan dichos relatos.

También resulta valioso recuperar la apertura que presentan algunos textos del último grupo hacia una consideración del ser humano en cuanto tal, independientemente del grupo al que pertenezca (cf. Is 56), que muestran la importancia de activar el tercer nivel de identidad –el de la identidad humana superior–, para relativizar la función de la identidad social y evitar sus excesos.

A partir de estos aportes, queda para nuestra reflexión y nuestra

praxis el desafío de proponer nuevas categorías de identificación que nos permitan descubrirnos, más allá de nuestras diferencias, verdaderos hermanos universales.

ELEUTERIO R. RUIZ ·
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
01.03.2018/10.03.2018

· Miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Director del Departamento de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor Extraordinario Titular de Exégesis de Antiguo Testamento en la misma Facultad.