

# CONVIVIENDO EN LA PLURALIDAD RELIGIOSA Y MIGRATORIA

Caminos posibles



**Marileda Baggio | Paulo Ueti**  
Organizadores

# CONVIVIENDO EN LA PLURALIDAD RELIGIOSA Y MIGRATORIA

Camino**s** posibles



Brasilia – Bogotá  
2023

## SERIE ECUMENE

**3. Conviviendo en la pluralidad religiosa y migratoria. Caminos posibles.** Marileda Baggio y Paulo Ueti (Orgs.). Brasilia: CSEM; Bogotá: CLAR, 2023.

**2. Biblia y migración. Experiencia humana y salvífica.** Elizangela Chaves Dias y Leonardo Agostini Fernandes (Orgs.). Brasilia: CSEM; Bogotá: CLAR, 2022.

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

### Próximas publicaciones:

**4. La vida consagrada latinoamericana a través de los clamores de las migraciones forzadas.** Conrado Zepeda Miramontes; María Eugenia Vazquez y Jorge Costadoat (Orgs.). Brasilia: CSEM; Bogotá: CLAR, 2024.

**5. Migraciones como locus theologicus.** Marilu Rojas Salazar y Wellington Barros (Orgs.). Brasilia: CSEM; Bogotá: CLAR, 2025.

**Marileda Baggio • Paulo Ueti**

Organizadores

# **CONVIVIENDO EN LA PLURALIDAD RELIGIOSA Y MIGRATORIA**

**Caminos posibles**



Brasilia – Bogotá

2023

**Organización:** Marileda Baggio e Paulo Ueti

**Revisión y traducción:** Brenda Ribeiro

**Ilustración y portada:** Sergio Ricciuto Conte

**Diagramación:** Traço Diferencial

**Coordinación de Producción Editorial:** Carmem Lussi

---

### **Comité Científico de la Serie Ecumene**

Agnaldo Pereira de Oliveira Júnior

Carmem Lussi

Cesar Kuzma

Conrado Zepeda Miramontes

Elizangela Chaves Dias

Jorge Costadoat

Leonardo Agostini Fernandes

Maria Eugenia Vasquez

Maria Helena Morra

Marileda Baggio

Paulo Ueti

Roberto Marinucci

---

---

**Todos los derechos reservados.**

Se permite la reproducción parcial o total de esta obra, siempre que se cite la fuente.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Convivendo na pluralidade religiosa e migratória [livro eletrônico]  
caminhos possíveis / organização Marileda Baggio, Paulo Ueti. –  
Brasília: DF : CSEM ; Bogotá, CO : CESEM, 2023. – (Série Ecumene).  
[PDF]  
277 p. : il.; 15x22cm – (Série Ecumene ; 3)

Vários autores.  
Apresenta bibliografia  
ISBN: 978-65-89199-20-5

1. Cristianismo. 2. Migrações humanas. 3. Pluralismo religioso.  
4. Teologia social. I. Baggio, Marileda. II. Ueti, Paulo. III. Série.

23-153733

CDD: 261

1. Teologia social 261

Catalogação elaborada pela bibliotecária Aline Grazielle Benitez – CRB-1/3129

Publicación de la Editora



**CSEM**

**Centro Scalabriniano  
de Estudos Migratórios**

SRTVN 702 – Conj. P – Ed. Brasília  
Rádio Center – Sobrelojas 01/02  
70719-900 Brasília / DF – Brasil –  
Tel.: +55 61 3327 0669  
E-mail: [csem@csem.org.br](mailto:csem@csem.org.br)  
[www.csem.org.br](http://www.csem.org.br)

Con la colaboración de



**Confederación Latinoamericana de  
Religiosos – CLAR**

Calle 64, N° 10-45, 5° Piso  
Apdo. Aéreo 56804  
Bogotá D.C – Colombia  
Tel.: +57 (1) 9272889  
WhatsApp: +57 317 6450790  
E-mail: [clar@clar.org](mailto:clar@clar.org)  
[www.clar.org](http://www.clar.org)

El arte de la portada tiene como elemento principal una “broma” visual: un grupo de seis libros con el lomo colocado frontalmente y que vistos desde una perspectiva aérea se convierten en un camino. El perfil superior de las páginas, miradas desde arriba, se convierte en el asfalto de una calle interminable, gracias al efecto perceptivo que las hace converger hacia el centro. Este elemento acoge las figuras de los emigrantes.

Tan importantes como los libros son las mujeres, hombres, adultos y niños que recorren la calle creada por los libros. Se les ve de espaldas a un centro urbano caracterizado a su vez por las siluetas de edificios religiosos. La ciudad hacia la que fluyen los emigrantes es una ciudad plural: tiene mezquitas, sinagogas, templos, catedrales, capillas... aparecen minaretes, pero también campanarios. También es plural la simbología que marca los libros en primer plano, dejando al observador que identifique la cruz cristiana, la luna de Mahoma, la estrella de David, el símbolo hindú, el taoísta...

El concepto llamativo es el del pluralismo religioso de las diferentes confesiones, de las entidades religiosas, y también de la pluralidad de tradiciones. Los libros se refieren a una religión vista en el cuerpo de quienes la profesan, viviéndola día a día, en las idas y venidas, en las huidas, en los proyectos, en los sueños de esperanza y también en los desesperados: enfrentados al desafío de estar juntos. Las líneas se entrelazan sin tener un centro focal; el sol se coloca como un círculo imperfecto y asimétrico, símbolo de esa luz plena, total, universal, ya llegada y aún no.

El arte quiere retratar el movimiento de una sociedad de religiosidades, pero sobre todo de humanidad que vive y profesa su fe. En la ciudad, en la calle, en las casas, en el mundo de la educación, de la sanidad, del trabajo... En este paisaje, cada individuo y cada grupo interviene con su bagaje de verdades, tratando de relacionarse con las verdades de los demás, en un camino viable de paz.

**Sergio Ricciuto Conte**

# SUMÁRIO



PRESENTACIÓN / 9

**1 BRASIL COMO RUTA DE RECEPCIÓN, ELABORACIÓN Y EXPORTACIÓN DE FLUJOS RELIGIOSOS / 13**

*Marcelo Camurça*

**2 RACISMO Y MIGRACIÓN. Teologías que impulsan las acciones antirracistas y la ecogida de inmigrantes / 41**

*Günter Bayerl Padilha*

**3 LA ACCIÓN DE JESÚS EN TIERRAS EXTRANJERAS Y LA CONVIVENCIA EN LA PLURALIDAD RELIGIOSA Y MIGRATORIA. Investigación de Mc 7,23-37 / 63**

*Bruno Godofredo Glaab*

**4 DEL ALEJAMIENTO A LA CERCANÍA AL EXTRANJERO, SEGÚN ALGUNAS TRADICIONES BÍBLICAS / 87**

*Jean Richard Lopes*

*Boris Agustin Nef Ulloa*

**5 PROCESOS MIGRATORIOS Y EL PRINCIPIO PLURALISTA. Las nociones de “entre-medio”, alteridad y inreligionación y la dramaticidad de las experiencias migratorias / 107**

*Claudio de Oliveira Ribeiro*

**6 LA TEOLOGÍA DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN CUESTIÓN / 131**

*Wellington da Silva de Barros*



**7 PLURALIDAD RELIGIOSA Y MIGRACIÓN: NEXOS Y RETOS / 153**

*Roberto Marinucci*

**8 CONVIVENCIA RELIGIOSA. Imperativo en el camino de la conver[s]ción y la transformación / 171**

*Paulo Ueti*

**9 DEL EXCLUSIVISMO AL PLURALISMO. La convivencia de las religiones en un mundo de migraciones / 191**

*Marileda Baggio*

**10 HOSPITALIDAD, MOVILIDAD HUMANA Y CONVIVENCIA FRATERNAL / 217**

*Paulo César Nodari*

**11 MOVILIDAD HUMANA Y PLURALISMO RELIGIOSO. Retos y posibilidades de convivencia / 235**

*Elias Wolff*

*Marcelo Villa-Forte de Oliveira*

**12 DINAMISMO, MOVILIDAD Y JUVENTUD / 255**

*Rosemary Fernandes da Costa*

**PERFIL DE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES / 275**

# PRESENTACIÓN



El hito del debilitamiento de la cultura uniforme –o predominantemente europea– fue el acontecimiento de la modernidad iniciado con la Revolución Francesa e industrial a finales del siglo XVII. Con ella llegaron nuevas corrientes filosóficas, teológicas, religiosas, sociológicas, económicas y culturales; incorporó nuevos estilos de vida propiciados por la creciente urbanización de las ciudades grandes y medianas. Ya había barcos de vapor cortando los mares y océanos, facilitando las migraciones y, consecuentemente, la mezcla de pueblos, razas, culturas, lenguas, cocinas, religiones, cultos, liturgias, destacando la aparición de las iglesias provenientes de la Reforma y las que se adhirieron a ella, como la Iglesia de Inglaterra y las Iglesias Nórdicas que también se insertaron en medio de su connacional. Durante siglos, el colonialismo europeo se estableció como norma, y además de la opresión, el expolio, la dominación cultural, la homogeneización, también provocó espacios de intercambio, de mezcla, de novedad y de reconocimiento de la pluralidad como fenómeno ontológico y natural que no se puede ignorar.

La invención de la imprenta y del telégrafo acortó las distancias e hizo posible la internacionalización de la modernidad surgida en Europa. Se produjeron avances en el área de la salud, como fue el caso del descubrimiento de vacunas para innumerables epidemias. Las universidades crecieron con la necesidad de formar profesionales en las áreas de la administración, los negocios y el comercio de productos manufacturados, que poco a poco traspasaron las fronteras entre países y continentes. La mecanización de la agricultura disipó comunidades enteras en las zonas rurales

del continente europeo, obligándolas a buscar nuevas tierras de cultivo. Hubo innumerables oleadas de emigrantes que se dirigieron a países despoblados, como Brasil, Argentina y otros de América Latina y Estados Unidos.

Este modelo económico impuesto por la modernidad nunca ha retrocedido, de hecho, ha evolucionado espantosamente. Las migraciones, o la movilidad de pueblos, tampoco; al contrario, ha aumentado considerablemente. Las migraciones hodiernas se cruzan de norte a sur, del Oriente y Occidente del planeta. La movilidad humana lleva consigo las diferentes religiones, ritos, las múltiples formas de vivir sus creencias y maneras de celebrar su fe, conformando un sincretismo religioso abierto al diálogo y al respeto, aunque con cierta resistencia por parte de algunas iglesias y denominaciones religiosas.

Como ya no hay predominio, absolutismos, homogeneidad de una sola religión, la pluralidad y el pluralismo religioso se erigen como una gran posibilidad de integración de los emigrantes en las comunidades de destino. La realidad actual demuestra que la convivencia entre diversas culturas, religiones y etnias es inevitable y posible, pues basta mirar por las ventanas de las casas, pasear por las calles, en los medios de transporte y plazas para darse cuenta de que la humanidad está rodeada de culturas y religiones plurales, de las que la movilidad humana es la gran maestra y facilitadora.

Sin embargo, esto ha generado numerosos (e incluso sangrientos) conflictos entre personas que emigran en busca de nuevas oportunidades y pueblos que sienten la pérdida de su religión y cultura con la llegada de extraños a su clan. Por otra parte, la humanidad se está recomponiendo ante un nuevo orden mundial marcadamente capitalista liberal e irreversiblemente tecnológico.

La diversidad religiosa es una realidad indiscutible, parte del tejido social expresado en los textos sagrados de muchas religiones, así como en las tradiciones orales de otros grupos diversos. Estas colchas de retazos que se nos presentan no siempre son acogidas y tratadas con respeto y escucha activa. Las perspectivas epistemológicas apuntan a la fundamentación de un diálogo y unas convivencias que construyan resiliencia, resistencia y transformación para una *oikoumene* sostenible, justa y próspera.

Este tercer volumen de la Serie *Ecumene* pretende colaborar en este viaje de diálogos, clarificaciones, significados, provocaciones y prácticas mutuas de acogida, protagonismo y activismo político, religioso y sociocultural relevantes para otros mundos posibles. A partir del aporte de hombres y mujeres, investigadores imbuidos de su fe, de sus compromisos con las iglesias –desde una perspectiva teológica–, con rigor científico y a la vez didáctico, se espera que este volumen pueda ser utilizado en cursos de formación en el ámbito eclesial y extra eclesial para fortalecer el trabajo social y pastoral.

Los artículos se centran en el gran tema *Convivir en la pluralidad religiosa y migratoria: caminos posibles*. Con la intención de promover la inclusión eclesial, pastoral y social, el tema de las migraciones, con sus pluralidades religiosas y el sueño de una convivencia armoniosa, impregna todos los capítulos del libro. Lectores y lectoras verán que, desde los primeros capítulos, el enfoque es bíblico-teológico. En sus viajes, los emigrantes afrontan dificultades, pero sueñan con un futuro mejor, dada su confianza en su Dios. Antes, como hoy, Dios camina paso a paso con su pueblo –hilo conductor desde las tradiciones bíblicas– hasta la vida de Jesús de Nazaret, con sus incuestionables gestos de acogida y hospitalidad con los extranjeros.

Las palabras que guían los ocho capítulos siguientes son: *inclusión y exclusión*, retomando la vida y las acciones de las religiones y de las iglesias, especialmente de la Iglesia católica romana, que, por ser la dominante, actuaba de forma tal que excluía a las demás. Pero gracias a la acción del Espíritu Santo, que actúa en todas partes, desde finales del siglo XIX surgieron grandes autores que iniciaron un nuevo lenguaje inclusivo y de respeto a todas las religiones. Este período tuvo su florecimiento en Europa, por ser un continente emisor y también receptor de innumerables migrantes. Esta línea de pensamiento creció y se profundizó en los períodos pre y post Vaticano II, entre cristianos y no cristianos, haciendo que las divisiones religiosas fueran vistas como una oportunidad y no como un problema; para cumplir, desde la perspectiva cristiana, el deseo y pedido de Jesús de que “todos sean UNO...” (Jn 17,21).

Otros términos fuertes que destacan en los capítulos son hospitalidad y convivencia. Los autores y autoras destacan que

el mundo de las migraciones permite la interacción de culturas, lenguas y otros bienes humanos y, en consecuencia, la mayor apertura a convivencias humanas posibles, armoniosas, respetuosas y florecientes.

Los artículos ofrecen a las personas que se unan a este viaje de lectura la oportunidad de reflexión y cambio, nuevas ventanas y calles por los que seguir caminando en defensa de la *oikoumene*, en un orden nuevo, bueno y bello, porque Dios mismo vio que “era bueno...” (cf. Gn 1, 31), donde podemos disentir bien y continuar nuestro camino de reconciliación y convivencia en el amor y la generosidad que es la gracia de Dios, abundante y revolucionaria.

## **BENDICIÓN**

(atribuida a San Francisco)

**Que Dios** nos bendiga con la incomodidad ante las respuestas fáciles, las verdades a medias y las relaciones superficiales, para que podamos vivir en lo profundo de nuestros corazones...

**Que Dios** nos bendiga con su indignación ante la injusticia, la opresión y la explotación de las personas, para que trabajemos por la justicia, la libertad y la paz...

**Que Dios** nos bendiga con las lágrimas que derraman los que sufren el dolor, el rechazo, el hambre y la guerra, para que podamos tenderles la mano para consolarlos y convertir su dolor en alegría...

**Y que Dios** nos bendiga con una dosis de falta de juicio para creer que podemos marcar la diferencia en este mundo, para que podamos hacer lo que otros dicen que no se puede hacer, para traer justicia y bondad a todos nuestros hijos y a los pobres...

**Marileda Baggio**

**Paulo Ueti**

Organizadores de la obra

# 1



## BRASIL COMO RUTA DE RECEPCIÓN, ELABORACIÓN Y EXPORTACIÓN DE FLUJOS RELIGIOSOS

*Marcelo Camurça*

*A Dilip Loundo por su inestimable contribución a la reflexión sobre el diálogo “sur-sur” global (Brasil-India) en el ámbito de la religión.*<sup>1</sup>

### Introducción<sup>2</sup>

La pujanza en términos de diversidad religiosa, tan característica de la forma de creer de los brasileños, se produjo en el país en la

---

<sup>1</sup> Dilip Loundo nació en Goa (India), realizó sus estudios universitarios en universidades brasileñas (UFRJ, UERJ), su doctorado en Filosofía India en la Universidad de Mumbai y sus estudios posdoctorales en la Karnataka Sanskrit University, en Bangalore. Es profesor de la Universidad Federal de Juiz de Fora/MG, donde imparte clases en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión. Junto con Michel Misse organizó el libro “Diálogos tropicales: Brasil e India” y se ha dedicado a la reflexión sobre las relaciones entre los dos hemisferios del “sur” del mundo en un contexto “decolonial”. Recientemente recibió del Gobierno de la India el “Overseas Indian Honour Award” por los servicios prestados en la difusión de la cultura de la India en el extranjero, en este caso por la relación con Brasil.

<sup>2</sup> Este capítulo tuvo como formato original la conferencia impartida en los Laboratorios del Programa de Postgrado en Historia Social (PPGHS) de la UERJ: el Centro de Memoria de la Inmigración de Ilha das Flores, coordinado por Luiz Reznik y el Laboratorio Interdisciplinar de Religiones y Movimientos Migratorios (Lãrm) coordinado por Joana Bahia.

interfaz con el mundo *exterior*. Este fenómeno atrajo la atención de investigadores extranjeros como Roger Bastide, que lo recogió en su obra (1971, 1978). Desde el punto de vista del autor, esto fue posible a partir de las relaciones entre África y Brasil, a través de lo que denominó la “interpenetración de civilizaciones” (1971).

De hecho, estos contactos e interpenetraciones culturales, simbólicas y religiosas comenzaron en el origen de Brasil, debido al hecho colonial de la conquista que engendró una política de ocupación poblacional de estas *tierras brasílicas*. Esta ocupación se desarrolló a lo largo de los periodos imperial y republicano. Por lo tanto, el panorama religioso encontrado en Brasil está estrechamente relacionado con los fenómenos sociales, históricos, culturales y geopolíticos que son las *migraciones*. Y luego, su dinámica en los tiempos contemporáneos de conexiones en un espacio globalizado recibe el nombre de *transnacionalización*.

El enfoque desarrollado en este capítulo adopta, pues, un rasgo panorámico contemplando estos dos movimientos de inmigración y emigración religiosa que se entrecruzan, con Brasil como eje. En la reflexión que hago en este capítulo, Brasil es tomado como punto de recepción de religiones exógenas que llegaron junto con las migraciones y que influyen en la formación de su *campo religioso* (Bourdieu, 2007; Sanchis, 1997, 1998). Nuestro país también se percibe como un punto de transformación de estas religiones externas en un proceso de hibridismo y sincretismo practicado internamente. Y, por último, se considera el punto de partida de las religiones configuradas en suelo brasileño para diversos países y continentes, como América Latina, Europa, Estados Unidos, Asia y África.

El texto, de hecho, presenta algunas lagunas en cuanto a ejemplos empíricos, como el caso de la formación de religiones afrobrasileñas en el país a través de la migración forzada de la diáspora de la esclavitud (Gilroy, 1993; Bastide, 1971, 1978) y el del flujo transnacional del pentecostalismo de Brasil al mundo (Oro, Corten, Dozon, 2003; Rivera, Rodrigues, Moraes Júnior, 2020). Sin embargo, ambas religiones aparecen contempladas en otras perspectivas: la primera como agente activo irradiando prácticas religiosas y cosmologías de Brasil a otros países (Frigerio, 1990,

1997; Carozzi 1991; Carozzi, Frigerio, 1997; Oro, 1994, 1997) y la segunda teniendo un papel decisivo en la dinámica que opera en el campo religioso brasileño (Sanchis, 1995a, 1995b, 1997, 1998). Como es imposible mencionar todas las religiones que participan en estos circuitos en Brasil, me gustaría destacar, sin embargo, las tendencias y modalidades que las componen en su movimiento por los más diversos rincones, ya sean reales o virtuales.

Trabajos anteriores a este capítulo han destacado el lugar de Brasil como locus que se impregna de (y de donde parten) corrientes religiosas hacia los más diversos rincones del mundo.<sup>3</sup> Aquí, la particularidad en relación a estos trabajos anteriores reside en la perspectiva que adopto, la de articular ambos temas: migraciones y transnacionalizaciones a la cuestión religiosa en Brasil en un abordaje cronológico e histórico que busca contextualizar cada una de estas fases en sus transformaciones.

Tomo las nociones de migración y transnacionalización articuladas al fenómeno religioso de la siguiente manera: la migración como desplazamiento de poblaciones en el que las religiones de estos migrantes se trasladan a las zonas de destino con el fin de mantener un sentimiento de pertenencia comunitaria en estos grupos desarraigados y establecer porosidades con las realidades locales. Transnacionalización como desarraigo de prácticas, actores, símbolos de sus contextos particulares y su colocación en redes de circulación transnacionales y circuitos mediáticos, internet y el ciberespacio que aceleran su circulación y consumo en redes (De La Torre, 2009). Los flujos, como conductos y dinámicas que producen desterritorializaciones y nuevas reterritorializaciones, sus agentes y materiales, cuestionando la idea de una cultura pura ligada a un territorio concreto y también la de un mundo homogéneo marcado por una única norma globalizada (De la Torre, 2014; Capone, 1999).

---

<sup>3</sup> Cf. “*Transnacionalização Religiosa: Fluxos e redes*” organizado por Ari Oro, Carlos Steil y João Rickli (2012); “*A diáspora das religiões brasileiras*” de Cristina Rocha y Manuel Vásquez (2013, 2016); “*Global Trajectories of Brazilian Religion Lusospheres*” organizado por Joana Bahia, Martijn Oosterbaan, Linda Van de Kamp (2020) y el expediente “*Perspectives nouvelles autour de la mondialisation du champ religieux brésilien/New perspectives on the globalization of the Brazilian religious field*”, organizado por Cristina Rocha y Cristina Castro (2021).



Soy consciente de que mi texto trabaja con un recorte, una muestra, sin poder abarcar todas las religiones que llegaron a Brasil y que desde este país se trasladan al mundo, ya sea a través de migraciones o de transnacionalizaciones. Sin embargo, lo que quiero señalar como una tendencia que atraviesa las religiones empíricas que presento y las que no figuran en el capítulo, es el hecho de que la experiencia de Brasil, como punto de llegada y también de partida, opera en estas religiones características de creatividad, de moldeamiento, porosidades y transformaciones con las realidades que enfrentan.

## **1 Brasil como punto de acogida de inmigrantes y sus religiones**

Desde el período colonial, Brasil recibió influencias religiosas (simbólico-culturales) de Europa y África: colonos portugueses, misioneros católicos y africanos esclavizados emigraron junto con sus imaginarios, prácticas, objetos y rituales. Ya en su génesis, el catolicismo colonial se hibridó con las religiones africanas y amerindias. Aquí se produjo un sincretismo en un encuentro sincrónico entre las culturas religiosas: la dominante (católica-portuguesa) y las subordinadas (africana e indígena). Finalmente, todas ellas fueron desterritorializadas de su contexto de origen y proyectadas a la inmensidad abierta de un Brasil continental, disponible, por tanto, a todo tipo de influencias mutuas, a pesar de la dominación ejercida por las primeras sobre las segundas (Sanchis, 1995a, 1995b, 1997, 1998).

A partir del siglo XIX, hubo otros flujos migratorios importantes hacia Brasil, que trajeron consigo su cosmovisión, su cultura en general y su cultura religiosa. Fueron italianos, alemanes, españoles, polacos, japoneses y sirio-libaneses. Muchos grupos vinieron como parte de un proyecto eugenésico para “blanquear” nuestra población, y en el caso de otros, como los japoneses y los sirio-libaneses, como mano de obra especializada para la agricultura de exportación y la incipiente industria (Rocha, Castro, 2021).

Estos inmigrantes trajeron incrustadas en su cultura e imaginario, prácticas y creencias religiosas: el catolicismo popular

lusitano, el protestantismo llamado de inmigración y misión y el pentecostalismo venidos de Europa y EE.UU., el espiritismo venido de Francia, el budismo y sus derivaciones con la inmigración japonesa y el islamismo con la migración de los países árabes.

### ***1.1 Las distintas migraciones y la consiguiente diversidad religiosa que llega a Brasil***

Vinculado al proyecto colonial portugués a partir del siglo XVI, el llamado catolicismo lusitano adquirió un carácter predominantemente *laico* y *social*. El carácter *laico* se explica por la escasez de clero en el interior rural del Brasil colonial, haciendo que las poblaciones de colonos organizaran por sí mismas –con los instrumentos de su catolicismo medieval procedentes de Portugal– sus creencias y devociones. Se estructuraban en hermandades y cofradías laicas donde los fieles acudían directamente al *Santo Protector*, prescindiendo de la mediación clerical. El carácter *social*, a su vez, se expresa en una sociabilidad tejida por los pobladores que, dispersos en sesmarias y solares distantes entre sí, elegían la villa como punto de convergencia de esta malla de sociabilidad religiosa, convirtiéndose ésta en el escenario de sus devociones sociales tanto en un aspecto festivo (Navidad, Fiestas Patronales y Fiestas de Junio) como en un aspecto penitencial (Semana Santa) (Antoniazzi, 1989). Este modelo de religiosidad está marcado por la demanda de *protección* al Santo que los patrocina y defiende de los peligros y adversidades existentes en la tierra inhóspita y salvaje.

A su vez, el protestantismo de la inmigración surgió en Brasil a partir de 1824 con la llegada principalmente de colonos alemanes de origen luterano y súbditos ingleses de origen anglicano, pero también holandeses, suizos y escandinavos: luteranos, congregacionalistas, bautistas y menonitas (anabaptistas históricos). En el caso de la inmigración más representativa, la de los luteranos alemanes, vivieron en aislamiento geográfico, étnico y lingüístico. Por no ser monitoreados por la constancia de las misiones extranjeras, especialmente las norteamericanas, como fue el caso de las “iglesias de misión”, consiguieron a lo largo de los

años una gradual aculturación en la cultura brasileña (Mendonça, 1989).

El protestantismo misionero comenzó en 1835, cobrando impulso en 1870 con la proliferación de misiones norteamericanas de metodistas, presbiterianos y baptistas. Estas, a través de “sociedades bíblicas”, tenían como objetivo la difusión de la Biblia y la organización de “escuelas dominicales” para el estudio del Evangelio. Auspiciados por funcionarios del gobierno norteamericano en Brasil a raíz del proselitismo del modelo norteamericano de “progreso anglosajón y protestante” como quintaesencia del patrón civilizatorio, buscaron a través de la fundación de Escuelas Americanas, y de su proceso pedagógico, llegar a una élite nativa y crear una mentalidad religiosa asociada a la idea de progreso y éxito profesional (Mafra, 2001; Mesquida, 1994).

Las primeras iglesias pentecostales que llegaron a Brasil poco después de su aparición en los EE.UU. fueron traídas por misioneros suecos que llegaron a Pará en 1911 y por un italiano, Luigi Francescon, que desembarcó en São Paulo en 1910. Aquí, también por su carácter informal, llegan a las capas más pobres y analfabetas de los norteños, los nordestinos y los trabajadores inmigrantes italianos. Esta adhesión al pentecostalismo por parte de los segmentos pobres de la sociedad brasileña funcionó para ellos como un sistema de negación y compensación a la sociedad excluyente. La vida comunitaria en la iglesia sustituye su exclusión de la sociedad, considerada por ellos como un “lugar de pecado”. El crecimiento del pentecostalismo en el país comenzó en la década de 1950, cuando cumplieron una función de ajuste social para los contingentes rurales que emigraron a las ciudades en el contexto de urbanización e industrialización del país. Los grupos pentecostales socializan a los individuos desarraigados proporcionándoles valores y certeza de salvación, consuelo y cura en la nueva comunidad “de los elegidos”. A cambio, exigen de estos conversos una postura rígida de rechazo al mundo: vestimenta modesta, prohibición de bebidas alcohólicas, tabaco, bailes, fútbol y carnaval, símbolos inclusivos de la cultura nacional. Sin embargo, en los años 80, el pentecostalismo irrumpe como fenómeno de masas, radicalizando

características de sus iglesias más antiguas: éxtasis, cura, exorcismo, proselitismo, pero rompiendo con una actitud ascética y cerrada frente a la sociedad. Estas transformaciones lo reconfiguraron como *neopentecostalismo*, del que la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) es su expresión más acabada. Este nuevo pentecostalismo se centra en la “guerra espiritual” contra el demonio y en el exorcismo como forma de liberación de éste; en la “sanación divina”, liberación de enfermedades causadas por huestes demoníacas y por la “Teología de la Prosperidad” que garantiza el derecho del individuo a “tomar posesión” y disfrutar de los bienes materiales y terrenales que Dios destinó a sus hijos. Son iglesias que se ocupan bien del dinero y del “estar en el mundo”, como un proceso de arrebatar al diablo todas aquellas bendiciones que Dios asegura a la humanidad.

El espiritismo llegó a Brasil en el siglo XIX, en el centro de la intensa influencia cultural que Francia ejerció en el país. Traído por comerciantes, profesores y periodistas franceses, la práctica de reuniones para la comunicación con los espíritus de los muertos, así como las primeras publicaciones de la nueva doctrina, se limitaron inicialmente al entorno francés. A partir de este núcleo inicial de ciudadanos franceses, el espiritismo se extendió a una élite brasileña que buscaba su modelo de identidad en la modernidad europea (Camurça, 1998, 2022). La doctrina espiritista, a través de su pretendida filosofía racional de lo trascendente y de la supuesta evidencia científica de la mediumnidad, ofrecía un grado de plausibilidad y satisfacción intelectual para el vacío de las cuestiones y crisis existenciales y trascendentales que afligían a los individuos de las clases medias urbanas brasileñas. Esta doctrina articula racionalismo, ética, experimentos “científicos” con misticismo y espiritualidad, de forma complementaria, en una tríada “filosófica, científica y religiosa”. Su modelo organizativo, distinto del templo y la iglesia, se basa en grupos organizados a modo de clubes y sociedades, a la manera de los movimientos civiles de finales de siglo –abolicionistas, masones, republicanos–, agrupa a intelectuales y profesionales liberales interesados en un credo racionalizado (Camurça, 1988, 2020).

En el caso del Islam en Brasil, la mayor parte del tiempo estuvo restringido a los inmigrantes árabes y tipificado como una “religión cuasi-étnica”, aunque hoy en día las conversiones están empezando a surgir y consolidarse entre los brasileños que no son descendientes de estos inmigrantes (Mariz, Perez, 2006). Como consecuencia de ello, se produce un fenómeno de tensión entre los musulmanes de ascendencia árabe y los nuevos conversos brasileños, lo que refleja diferentes apropiaciones del Islam (Mariz, Peres, 2006). Para las colonias árabes inmigrantes no hay intención de atraer creyentes ajenos a la comunidad de origen cuando la religión funciona más como una identidad sociocultural; mientras que para los conversos brasileños las marcas de adhesión religiosa, como el uso del velo por parte de las mujeres, son asumidas con radicalidad y éste es el segmento más comprometido con el proselitismo del Corán (Mariz, Peres, 2006).

### ***1.2 Implicaciones positivas modernizadoras y negativas elitistas normatizadoras de las religiones migrantes en la formación del campo religioso brasileño***

Este nuevo comportamiento y conducta en la práctica religiosa traída por los inmigrantes generó en las fracciones de la población brasileña afectadas por su alcance cierta ruptura de mentalidad en relación al catolicismo conservador hegemónico en la sociedad.

En el caso de los conversos de Río de Janeiro al presbiterianismo de la misión de Ashbel Simonton, éstos, en su mayoría población trabajadora y muchos ex-esclavizados, encontraron en estas iglesias el reconocimiento de su dignidad. Tenían derecho a sentarse en los bancos durante el oficio, mientras que cuando asistían a misas católicas tenían que colocarse detrás de las familias de la élite blanca. También en esta iglesia se impartían cursos de alfabetización para que pudieran leer la Biblia y conocer directamente la “palabra de Dios” (Mafra, 2001). En cuanto a los espiritistas, parecían estar en sintonía con la ideología liberal del Estado laico, abrazando el proyecto de registro civil, matrimonio civil, secularización de la enseñanza en oposición a la hegemonía del proyecto católico de fundirse en el Estado. Los espiritistas, junto con los protestantes y

los masones, tenían una plataforma común: “derecho de culto (...) contra la falta de libertad religiosa, contra la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, contra la entronización de imágenes [de santos y de la Virgen] en las casas legislativas o en los cargos públicos” (Dreher, 1984, p. 110-112).

Pero también estos cambios en la conducta religiosa procedentes de corrientes religiosas migratorias de Europa y EE.UU. se impusieron “desde arriba y desde abajo”, a partir de una normalización moralizadora y purificadora de las prácticas religiosas sincréticas populares festivas y corporales habituales: danzas, “*folguedos*”, etc. Me refiero al catolicismo popular más temprano que se formó en la colonia, como la religión “afectada” mencionada por Gilberto Freyre, donde las mujeres se frotaban contra la imagen de São Gonçalo do Amarante para casarse (Vainfas, Souza, 2000, p. 36).

Del mismo modo, en el catolicismo se produjo una europeización moralizante de sus formas populares a través de la presencia de congregaciones de sacerdotes europeos (holandeses, franceses, alemanes, polacos) que introdujeron la orientación tridentina: de práctica sacramental (confesión y comunión) y una orientación moral rigorista. Traigo como ejemplo el caso de las llamadas Santas Misiones promovidas por la Congregación de los Redentoristas holandeses, cuyo objetivo último era la conversión de poblaciones rurales involucradas en las prácticas del catolicismo popular, a una vida sacramental. Su éxito se medía por el número de matrimonios regularizados, confesiones, comuniones administradas, conversiones y abjuraciones de conductas juzgadas pecaminosas obtenidas en la población misionada (Azzi, 2000; Wernet, 1995).

En el caso del presbiterianismo misionero; los conversos brasileños pasaban por un rígido sistema de control de la moral sexual como búsqueda de “santificación” y evitación del “escándalo”. Las parejas que cometían el supuesto pecado de “fornicación anti nupcial” eran sometidas a una confesión pública ante la iglesia (Maфра, 2001, p. 24-25).

También es importante decir que el flujo de inmigración blanca europea o norteamericana que llegó a Brasil tenía la idea de difundir un patrón civilizatorio eurocéntrico y anglosajón a través de su cultura, incluida la religiosa. La presencia norteamericana en la sociedad brasileña por parte de misioneros presbiterianos, metodistas y bautistas se expresó dentro de un proyecto basado en la mentalidad del “destino manifiesto” donde la misión de expandir el protestantismo significaba también expandir el modelo norteamericano de civilización al mundo (Mendonça, 1989). La terminología empleada por esta misión era “guerrera”, se consideraban “soldados de Cristo”, llamaban a sus escuelas confesionales “fortalezas” que funcionaban como puntos para “ocupar la tierra” y conquistar el país para Jesucristo (Mesquida, 1994, p. 131). La estrategia misionera pretendía penetrar en la sociedad brasileña para provocar cambios en la mentalidad y la cultura nacionales hacia un sistema europeo y norteamericano de valores y ética considerado superior (Mesquida, 1994, p. 131).

En el caso de la inmigración alemana en el sur del país, la postura fue más de arraigo y preservación de sus costumbres que de imposición de sus valores civilizatorios a los brasileños. Pero este distanciamiento tenía como objetivo no mezclarse con una cultura considerada subalterna. En el caso de este proceso migratorio, la *religión* es señalada junto a la *escuela* y la *prensa* como factor de perpetuación de valores originales considerados esenciales (Willems, 1980, p. 145). El clero luterano, además de oponerse a los matrimonios interétnicos, era inflexible en su defensa del culto en lengua alemana y, en cuanto a la función del pastor protestante, además de difundir el evangelio, también incluía difundir la propia lengua alemana y otros elementos de la llamada germanidad (Willems, 1980).

Sin embargo, en lo que se refiere a la inmigración alemana de los pomeranos en el estado de Espírito Santo, a pesar de haber generado una identidad marcada en la configuración del “teuto-brasileño” desde el punto de vista étnico-cultural, se observa no un distanciamiento, sino una afinidad con las prácticas de la religiosidad popular brasileña. Se trataba de prácticas mágicas para tratar situaciones cotidianas, como la curación de enfermedades,

la suerte de las cosechas, etc., y también de la atribución de la brujería como explicación de las desgracias (Bahia, 2011).

Algo parecido ocurre con los pentecostalismos y neopentecostalismos procedentes de las experiencias extáticas de EE.UU., que se han “brasileizado” aquí. El éxito que obtienen entre la población brasileña se debe a su propensión a conciliar una identidad exclusiva con una afinidad por las formas sincréticas de la religiosidad brasileña. A las prácticas de estos grupos neopentecostales de identidad excluyente, intolerantes y discriminatorias en relación con otras religiones existentes en Brasil, se añaden *incorporaciones* de esas mismas creencias que rechazan. Su repudio al Candomblé, a la Umbanda y al espiritismo kardecista, implica al mismo tiempo negación, pero también incorporación de las creencias de esas religiones.

Sanchis destaca el “reencuentro” del llamado neopentecostalismo –del que el Universal del Reino de Dios es la máxima expresión– con la “tradición brasileña del catolicismo popular” a través de la elección por esta iglesia de “procesos de intensa ritualización (...) si no de ‘sacramentos’ al menos de múltiples sacramentales, (...) como la sal gruesa, el aceite, el agua” (Sanchis, 1997, p. 109). En cuanto a la relación con las religiones afrobrasileñas rechazadas, pero siempre presentes en el imaginario neopentecostal; llama la atención sobre cómo “el *terreiro* se reconstituye en el propio interior del culto pentecostal, cuando Exus y Pombas Giras son venerados para ser triunfalmente exorcizados. Es el mismo universo (...) que ahora parece ser asumido (...), en una apropiación con inversión de sentido” (Sanchis, 1997, p. 109). Fenómeno que lleva a Ari Oro a calificar jocosamente a la Universal del Reino de Dios como “una iglesia macumbera neopentecostal” (2007, p. 46).

### ***1.3 El flujo migratorio religioso hacia Brasil como inductor del pluralismo religioso***

Otra consecuencia de esta presencia religiosa por parte de la inmigración fue la pluralización religiosa y la constitución de un panorama religioso más diversificado en Brasil, que se fue



conquistando frente al monopolio católico. Pero esto no fue sin un coste de tensiones y conflictos, donde el catolicismo hegemónico movió una campaña de persecución contra las nuevas religiones, mientras sus competidores. Los conflictos con los metodistas se remontan a finales del siglo XIX, cuando llegaron las primeras misiones en mayo de 1884, todavía en la vigencia del *Catolicismo de Patronato*. En aquella época, instigada por el clero local, la población católica apedreó a los predicadores protestantes en las calles de las ciudades brasileñas, así como sus lugares de culto (Azzi, 2000). En el caso del espiritismo la Carta Pastoral Colectiva de los Obispos de la Región Sur, de 1904, así como la Carta Pastoral del Obispo Fernando Tadei, de 1931, acusan el credo espiritista de ser una doctrina contradictoria a las Sagradas Escrituras, enumerando las penas para aquellos que incurrieran en la “herejía” espiritista: no podían ser padrinos de confirmación ni de bautismo, no podían recibir los sacramentos, no tenían derecho a la misa de exequias ni a ningún otro servicio fúnebre, se veían privados de sepultura eclesiástica y sufrían la pena de excomunión (Camurça, 2000).

Sin embargo, sólo con la notable expansión del pentecostalismo en el país a partir de las décadas de 1970 y 1980 que la situación de ocultamiento de la pluralidad religiosa encubierta por el imaginario católico proporcionado por la Iglesia es cuestionada desde la perspectiva de la diferenciación y el antagonismo (Montero, 2013, p. 23). Los evangélicos pentecostales, a través de su presencia proselitista, buscando la conversión y adhesiones de carácter exclusivista, han establecido, de una vez por todas, la dinámica competitiva en el panorama religioso en Brasil. Con la presencia evangélica pentecostal se rompe la asociación natural entre catolicismo y “nacionalidad” por una nueva forma de ser brasileño y de ser cristiano (Mariano, 2011).

Sanchis indica que es a través de las corrientes evangélicas-pentecostales como llega a las amplias capas de la población la idea de la conversión personal, movida por “la opción de fe de cada uno”, con la que cada individuo alcanza la condición de “salvado” (Sanchis, 1997, p. 108). Es decir, estos movimientos religiosos introducen una *ética* de salvación en lugar de la noción de *protección* de la religiosidad media de los brasileños. Empieza a

prevalecer como práctica religiosa la elección personal impulsada por la fe y una identidad religiosa basada en una creencia producida por una elección personal y no del seguimiento de la tradición.

Otra característica que lleva a la diferenciación entre religiones en el panorama religioso brasileño ocurre en el enfrentamiento librado por los pentecostales con otras religiones, consideradas por ellos como demoníacas. La actitud de acusación e intolerancia hacia otras religiones y religiosidades (afrobrasileña, kardedismo, esoterismo) resulta en divisiones y competencias, inaugurando en la escena religiosa brasileña una nueva forma de convivencia – distinta del sincretismo tradicional de “préstamos mutuos”– ahora dentro del modelo competitivo del *mercado religioso*.

En la actualidad, como consecuencia de las crisis económicas y sociales que azotaron Brasil en 1980/1990, comienza a observarse un fenómeno de éxodo de segmentos de la población hacia Estados Unidos, Europa y algunos lugares de Asia, como Japón. Estas comunidades de brasileños en el exterior se mantienen vinculadas al país por lazos familiares, por el envío de ayuda financiera a las familias y por un flujo de idas y venidas entre el país de origen, Brasil y los países de acogida. Estas comunidades llevan consigo sus prácticas religiosas que serán estudiadas en estudios como el de José Cláudio Souza Alves y Lúcia Ribeiro sobre los brasileños en el sur de Florida (2002, p. 65-90), el de André Bezerra Paes sobre los bautistas brasileños en Canadá (2020, p. 144-182) y el de Kelly Lopes Nascimento sobre los evangélicos brasileños en Orlando, EE.UU. (2020, p. 183-202).

## **2 Brasil como punto de irradiación para la expansión de las religiones afrobrasileñas: cruzando fronteras hacia Sudamérica**

A finales del siglo XX, un impulso expansionista llevó a las religiones afrobrasileñas a cruzar sus fronteras, en busca de un nuevo mestizaje cultural y simbólico con los pueblos de la región platina– con semejanzas y diferencias a las que anteriormente operaban entre los cultos africanos en el contexto de la esclavitud y la cultura católica colonial.

Las investigaciones de los antropólogos Alejandro Frigerio (1990, 1997) y Maria Júlia Carozzi (1991), Carozzi y Frigerio (1997) y Ari Pedro Oro (1994, 1997) examinaron el fenómeno del tránsito de estas religiones de Brasil a los países del Cono Sur de América Latina y su consecuente recepción, acomodación, impasses y rechazos.

A través de los estudios de estos autores, se pueden identificar estrategias de “inculturación” de las religiones afrobrasileñas en los países receptores de América del Sur, como el establecimiento de conexiones entre los contenidos de estas religiones y los valores de las sociedades en las que se insertan y el hecho de que potencian y publicitan un reencantamiento religioso sofocado por la cultura laica oficial de estos países a los que llegan las religiones afrobrasileñas.

Al intentar trazar el mapa de esta difusión religiosa, Uruguay y Argentina fueron los países a los que se extendieron estas religiones desde Brasil.

En Uruguay, en el caso de Umbanda, la penetración se dio a través de las ciudades fronterizas de Quararé y Livramento, ya en 1942. En los años 60 hubo un avance inicial en este país, pero en los 70 se produjo un *boom* en el crecimiento a través de padres y madres de santo venidos de Porto Alegre o de adeptos uruguayos que llegaban a la capital de Rio Grande do Sul para iniciarse en Batuque y Nação (Pi Hugarte, 1989). En la década de 1980, la religión se consolidó en Montevideo y, ya en 1985, había alrededor de 700 casas de culto en la ciudad. En Argentina, la religión fue introducida en la década de 1960 por mujeres argentinas como Mãe Nélida de Oxum, iniciada en Porto Alegre y Livramento, que fundó su *terreiro* en 1966 en su país natal (Frigerio, 1997). En los años 70, hijos de santo iniciados en Porto Alegre abrieron casas en Buenos Aires, recibiendo a sus padres de santo para visitas e iniciaciones de otros adeptos (Frigerio, 1997). Con el retorno de la democracia en la segunda mitad de la década de 1980 hubo un *boom* de estas religiones, llegando a casi 100 casas con existencia legalizada, número que se duplicó y triplicó en los años siguientes, alcanzando, a fines de la década de 1990, 450 casas inscriptas en el Registro Nacional de Cultos No Católicos (Frigerio, 1997).

Alejandro Frigerio trata de reflexionar sobre las implicaciones que el paso de una religión de un contexto nacional/cultural a otro tiene para su propio perfil y el de sus nuevos miembros, así como para la sociedad receptora. Para ello se intenta *tender puentes* entre los sistemas de creencias/valores presentes en las sociedades receptoras y los de la religión que transita (1997, p. 153). Señala un fuerte esfuerzo de las religiones afrobrasileñas por tender puentes con los valores/tradiciones de la sociedad argentina en la que se insertan (1997, p. 153-159). Para Frigerio, la Umbanda y el Candomblé –este último también conocido como “Africanismo” en la sociedad argentina– son indicadores *complementarios* de un mismo proceso religioso, en el que la Umbanda suele funcionar como etapa inicial para la consolidación del Candomblé/Africanismo. El candomblé/africanismo es considerado por sus adeptos como de dimensión más profunda, porque tiene más tradición y más densidad espiritual.

El proceso de equivalencia entre las religiones afrobrasileñas y la sociedad argentina a *nivel macro* se da a través de la búsqueda de estrategias de acomodación con esta sociedad en dos direcciones: enfatizando en lo que concierne a la Umbanda, su carácter de *religión* –distinta de las ideas prejuiciosas que la veían como una “secta mágica” y “sacrificadora de animales”– y, en lo que concierne al Candomblé/Africanismo, enfatizando su identificación con las grandes *tradiciones* religiosas del mundo (Frigerio, 1997, p. 165).

Aún según Frigerio (1997), en la primera dirección hay un esfuerzo por dar visibilidad a la Umbanda a través de actos públicos en los medios de comunicación nacionales donde se destaca su carácter de *religión*: monoteísmo, cuerpo doctrinal, ritual, jerarquía sacerdotal. Frente a una imagen peyorativa en la sociedad argentina de “sacrificadores de animales”, oponen sus prácticas de caridad a los necesitados. En una segunda dirección, valoran el Candomblé/Africanismo por su aspecto cultural, procedente de la herencia ancestral, étnica y religiosa que vino de África. A través de contactos con las embajadas de países africanos y la realización de eventos, buscan destacar los aspectos culturales que demuestran el origen africano de estos grupos religiosos, como el Simposio Argentino de Cultura Africana en 1992, el Congreso Nacional de Cultura y

Religión Africanista en 1993, el Seminario de Religión Yoruba en 1994 y la Muestra de Artesanía y Folclore Afroamericano en 1995. A través de ellos, buscan mostrarse como la voz de una de las vertientes culturales argentinas negadas por la cultura hegemónica oficial.

Para Ari Pedro Oro (1994, p. 61-70), la difusión de las religiones afrobrasileñas hacia los países de la Plata fue un proceso “natural” de expansión, que no siguió un plan institucional de conversión como ocurrió con las iglesias neopentecostales. La causa probable de esta expansión sería la propia circunstancia cultural de una situación de *frontera* en regiones culturalmente permeables.

Se puede observar que en su argumentación destacan dos ejes a través de los cuales desarrollará sus hipótesis sobre la expansión: el de una “razón utilitaria” que explicaría las razones de este desplazamiento en el “mercado religioso” a través de la competencia interreligiosa por ganar adeptos, y el de una “razón simbólica” por la oferta de sentido e identificación que estas religiones producen en grupos urbanos nacionales subalternos y en estado de anomia.

Con respecto al argumento de la “razón utilitaria”, Ari Oro (1994, p. 63-64) sugiere que la expansión se produjo en estos países a través de la implantación de un “mercado de bienes simbólicos” aliado a una necesidad de legitimar estas religiones frente a los prejuicios contra ellas en los países donde penetraron. Esta estrategia recurrió a un método institucional-legal de registro formal como forma de obtener la legalidad. Ante las autoridades locales argentinas y uruguayas, la nueva religión presentó documentos conferidos por las Federaciones Gauchas de Religiones Afrobrasileñas.

Al concluir su iniciación religiosa en Brasil, los nuevos “padres” y “madres de santo” uruguayos y argentinos solicitan una autorización a las Federaciones de Religiones Afrobrasileñas de Rio Grande do Sul para abrir terreiros en sus respectivos países. Estas autorizaciones funcionan como auténticos pasaportes para la legalización de sus actividades religiosas ante las autoridades de sus países de origen (Oro, 1994, p. 64). Gradualmente, el uso de los documentos proporcionados por las federaciones brasileñas

disminuyó debido al surgimiento de federaciones propias en los países platinos que pasaron a velar por los intereses de la religión, emitiendo ellas mismas documentación semejante (Oro, 1994, p. 65).

Para Oro, otra consecuencia de la “razón práctica” de la expansión de las religiones afrobrasileñas a los países del Prata fueron las tensiones que se produjeron en torno al aspecto mercantil del culto, involucrando recursos para la obtención de objetos, alimentos, bienes y animales utilizados en los rituales, precio de las consultas para el juego de *búzios*, viajes de los padres de santo brasileños para realizar en los países platinos, trabajos cobrados en dólares. Todo eso resultó en acusaciones por parte de practicantes de Umbanda platinos a los *pais de santo* brasileños de “hacer religión como forma de ganar dinero” (1994, p. 66).

De ahí deriva un “movimiento que pretende no enfatizar el origen brasileño de la religión”, situando la Umbanda como un proceso más amplio de mestizaje étnico cultural de carácter latinoamericano y no sólo brasileño, reelaborado a partir de la matriz africana (Oro, 1994, p. 66). Este movimiento no anula el reconocimiento del poder y del saber religioso de sus maestros brasileños, los *pais de santo* con los que se iniciaron. Aquellos a quienes los liderazgos umbandistas uruguayos y argentinos descalifican son los padres santos brasileños equivalentes a ellos, sus competidores directos (Oro, 1994, p. 67). Esto, sin embargo, no eliminó para muchos líderes de religiones afrobrasileñas en países platinos la influencia de Brasil como lugar legítimo de conocimiento y tradición (Oro, 1994, p. 65).

En cuanto al argumento de la “razón simbólica”, Ari Oro sugiere que la causa de la expansión es su aspecto encantador al engendrar una interpretación sacralizada por el hombre de sus crisis cotidianas y de las situaciones de éxitos, logros y fracasos (1994, p. 68). Retoma el argumento de Carozzi (1991) de que las religiones afroamericanas se constituyen en un *marco institucional* hacia el cual convergen los encantos (magia, misticismo) difundidos y existentes en el nivel doméstico y no organizado de las prácticas populares en Argentina y Uruguay. Funcionan también como alternativas al proceso de secularización que afecta a la sociedad y

a las religiones cristianas en estos países y en general (Oro, 1994, p. 69). Finalmente, como forma de entender las transformaciones en los tránsitos promovidos por las religiones afrobrasileñas, Oro apunta, en una interlocución con un texto de la antropóloga argentina Rita Segato, de la Universidad de Brasilia (UnB) (1991), a una dirección más contemporánea de los procesos de transnacionalizaciones, transversalidades y globalización, que gira en torno a la “insustancialidad de las fronteras” y al cuestionamiento de la idea de la correspondencia exacta entre identidad religiosa y territorio referido a ella (Oro, 1994, p. 71).

### **3 Las religiones brasileñas en el circuito de las transnacionalizaciones**

Y aquí llegamos, más allá de las expansiones religiosas que siguen rutas migratorias territoriales, a la cuestión de la disolución de las fronteras y de la velocidad de los flujos de comunicación que da lugar al fenómeno de lo que se denominó transnacionalización. Este fenómeno surge en el contexto mundial de la globalización y su despliegue en las dinámicas de desterritorialización y reterritorialización. Se entiende como un proceso de movilidad ineludible que desarraiga individuos, ideas, símbolos, artefactos y los reubica en otros contextos, donde se hibridan y resemantizan con las culturas locales. Éstas, a su vez, también se desterritorializan y reterritorializan en un flujo continuo (Appadurai, 2001).

A continuación, por razones de espacio, me concentraré en este capítulo en el ejemplo de los cultos en torno a la bebida sagrada de la *ayahuasca* dentro del formato de la doctrina del *Santo Daime*, como caso demostrativo de globalización religiosa desterritorializada y reterritorializada, desde Brasil. Este recorte acaba dejando fuera tanto los fenómenos de transnacionalización religiosa que involucran religiones afrobrasileñas (Bahia, 2018, 2019; Pordeus Jr, 2000, 2009), como los de las religiones evangélicas-pentecostales (Oro, Corten, Dozon, 2003; Rivera, Rodrigues, Moraes Júnior, 2020). Sin embargo, algunas características del caso del Santo Daime son representativas, guardando las debidas proporciones, de los otros dos casos.

En los trabajos de la antropóloga Beatriz Labate (2011), y aquellos en asociación con investigadores en Brasil y en el exterior (Assis, Labate, 2014; Labate, Feeney, 2012) que examinan la génesis, desarrollo, expansión y transformaciones en la doctrina del Santo Daime, se puede mapear la trayectoria de transnacionalización de este culto desde Brasil. Originalmente una religión regional de los caboclos *seringueiros* (extractores de látex) de la Amazonia brasileña –que utiliza un té sagrado compuesto de hojas y lianas extraídas de la selva para la curación y la visión de entidades benignas como la “*Senhora da floresta*”– se ha convertido en una red de espiritualidad alternativa difundida por todo Brasil y el mundo, con cientos de adeptos. Su configuración expresa un sincretismo que combina el chamanismo indígena, el catolicismo popular, las religiones afrobrasileñas y el espiritualismo kardecista (Labate, 2002, p. 229-274).

Por tener esta característica sincrética desde su formación, el culto al Santo Daime ganó la condición de adaptarse a diferentes culturas, localidades y doctrinas religiosas. Por la condición de su bebida sagrada, en términos de poderes terapéuticos y su capacidad de proporcionar una “expansión de la conciencia” como experiencia difusa de lo sagrado, el Santo Daime se incorpora al circuito internacional de los “nuevos movimientos religiosos”. Como una de las expresiones de la “nueva conciencia religiosa”, el Santo Daime adquiere un simbolismo universal de ser una espiritualidad de integración con el bosque, la que capta las energías de la naturaleza en el sentido más puro a través de un canal directo proporcionado por la propia naturaleza: el té sagrado de sus elementos.

No en vano, la sede del Santo Daime en la comunidad de Mapíá, en el Amazonas, se ha convertido en centro de peregrinación y flujos internacionales de extranjeros que pasan allí temporadas para conectar con las “energías más puras y fuertes”. También para aprender el ritual, desde la recolección de lianas y hojas en la selva hasta la cocción e infusión del té para irradiar desde allí en nuevas dispersiones por el mundo (Assis, Labate, 2014, p. 29). En 2013, Santo Daime ya está arraigado en veintidós países europeos, y en siete países sudamericanos: Argentina, Colombia, Chile Ecuador,



Perú y Uruguay, y en tres países asiáticos (Assis, Labate, 2014, p. 20).

La investigación de Juan Scuro es un ejemplo más de la inserción de la ayahuasca en el circuito religioso transnacional, atravesando América del Sur y recombinándose con diversas prácticas *new age* a través de las iniciativas de agentes como chamanes, terapeutas, líderes religiosos, etc. En este estudio, el autor busca realizar un análisis de los caminos plurales a través de los cuales la ayahuasca llega a Uruguay y las resignificaciones producidas en estas trayectorias. Ellos son: la constitución de la iglesia Santo Daime *Céu da Luz* en este país, por Ernesto Singer, que había conocido el té en el evento globalizado del Foro Mundial/ Eco 92 realizado en Río de Janeiro y que, después de una estadía en el Amazonas, comienza a llevar la bebida sagrada a Uruguay (Scuro, 2015, p. 419). Pero también los tratamientos “indigenistas” del té provenientes de México y del vegetalismo peruano, a través de chamanes mestizos como Aurelio Díaz Tekepankalli, que traen a Uruguay conceptos de la “Madre Tierra” y el “Gran Espíritu” en los movimientos Camino Rojo y Centro Holista Ayariri. El uso del té como agente de tratamientos psicoterapéuticos en los Centros de Terapia Holística por la profesora Marilena Vázquez, y por los doctores Jacques Mabit y el psicólogo Daniel Lapunov (Scuro, 2015, p. 421-426). Y también el “Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora” con su líder Santos Victorino, un autoproclamado “ayahuasqueiro charrua” que pretende, desde un punto de vista espiritual, recapitular una tradición indígena ancestral, la “charrua”, en un país histórica y sociológicamente conformado sin la presencia significativa del elemento indígena diezmado durante la conquista colonial (Scuro, 2015, p. 421-426).

En el texto de Scuro se visualizan claramente las combinaciones y transversalidades entre un universo popular tradicional y las prácticas de una posmodernidad alternativa de la Nueva Era: en el pasaje de la creencia popular amazónica a la configuración “energética” de las técnicas de psicología transpersonal, respiración alotrópica y psicoterapia gestáltica aplicadas en los centros holísticos uruguayos junto al trabajo con plantas tradicionales de conocimiento (2015, p. 424).

## Conclusión

En este capítulo, he intentado pensar el campo religioso brasileño como articulado y constituido a partir de la contribución del fenómeno de la migración. Del mismo modo, pensarlo como propulsor de los flujos religiosos transnacionales contemporáneos, funcionando como uno de los vectores que componen ese circuito abierto.

En el primer caso, busqué ver la contribución de las diversas religiones que llegaron a Brasil en diferentes momentos y proyectos como propulsoras de la dinámica del campo religioso brasileño, en su proceso de fricción e interacción constante. En este enfoque, la experiencia de combinaciones y arreglos de las diferentes religiones por parte de sus practicantes, muchas veces clasificada peyorativamente como “mezcla”, como “falta de coherencia” o considerada como “banalización religiosa”, puede, por el contrario, ser tomada como un indicador de la vitalidad de un estilo espiritual de ser y de relaciones creativas, reconociendo siempre positivamente las contribuciones de la alteridad. Además, esta interacción también ha proporcionado identidad y diferenciación entre las religiones, dando lugar a una situación de pluralismo religioso, a menudo en situación de competencia e incluso enfrentamiento.

En el segundo caso de la colocación de Brasil en el circuito de las redes (religiosas) transnacionales, observo el protagonismo y la visibilidad que las religiosidades locales tradicionales de los rincones más profundos de Brasil, como Santo Daime, adquirieron en su encuentro con el flujo de las redes alternativas posmodernas al ser potenciadas, apalancadas y colocadas en un flujo mundial.

También vale la pena recordar que, junto a las religiones de los bosques, como el Santo Daime, otras procedentes de las periferias de las zonas urbanas y de las regiones rurales de los segmentos empobrecidos de Brasil, como las religiones afrobrasileñas y pentecostales, también pasaron a formar parte de los flujos internacionales, llegando a las regiones centrales de Europa, a los países de América Latina y a la lejana África.

En el caso de Europa, religiones y religiosidades como las *ayahwasqueiras* del Amazonas y las afrobrasileñas, reavivan un clima de espiritualidad en sociedades extremadamente seculares y colocan en el léxico y en los rituales de estas comunidades religiosas compuestas por ciudadanos europeos, las lenguas portuguesas, indígenas y africanas como lenguas sagradas.

En el caso de África, en la actuación de iglesias neopentecostales, como la Universal del Reino de Dios en Mozambique, se observan dos movimientos distintos pero correspondientes: uno primero de aproximación con la cosmología local, cuando espíritus malignos que causan destrucción, pobreza e infelicidad en la población son identificados a los demonios de la clasificación neopentecostal (Santos, 2018, p. 81), pero que esta demonización del universo espiritual nativo también puede llevar a una extrañeza de los cultos locales en relación con los nuevos conversos, generando una “desestabilización de la continuidad cultural, convirtiendo a las personas en ‘extranjeras’ dentro de su propia sociedad” (Kamp, 2012, p. 75).

Finalmente, en este fenómeno de transnacionalización, también podemos observar un cambio de ruta en el circuito de las novedades simbólicas/espirituales de la (post)modernidad, de un vector que antes partía del Occidente norteamericano/europeo hacia las periferias del globo, a otro, que articula una vía de doble sentido sólo entre las realidades del llamado tercer mundo. Por un lado, promueve intercambios en términos de un panamericanismo latino, cultural, simbólico y religioso (Scuro, 2015); y por otro, comienza a establecer un diálogo global Sur-Sur de carácter religioso, como el que se está estableciendo entre Brasil e India (Gnerre, 2015; Loundo, 2021; Loundo, Misse, 2003; Maia, 2018).

Además, asistimos a la intensificación del vector espiritualista desde el Sur periférico del globo, desde las Américas, con protagonismo para Brasil, hacia Europa y Estados Unidos. Este contraflujo simbólico/religioso desde las periferias del mundo hacia su centro de poder existe desde el siglo pasado, cuando los gurús indios y los lamas orientales establecieron sus *ashrans* y *sanghas* en el corazón de Occidente. Sin embargo, ahora este flujo espiritualista globalizado, impulsado desde el “Brasil profundo”,

irrumpe desde sus comunidades religiosas populares, las periferias urbanas y la selva amazónica hacia Estados Unidos y Europa.

### Referencias Bibliográficas

ALVES, José Cláudio Souza; RIBEIRO, Lúcia. Migração, religião e transnacionalismo: o caso de brasileiros no Sul da Flórida. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 2, p. 65-90, 2002.

ANONIAZZI, Alberto. O Catolicismo no Brasil. In: *Cadernos ISER*, n. 22, Sinais dos Tempos – Tradições Religiosas no Brasil, 1989, p. 13-35.

APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada*. Dimensiones Culturales de la Globalización. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

ASSIS, Glauber Loures; LABATE Beatriz Caiubi. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão do Santo Daime no contexto religioso global. *Religião e Sociedade*, v. 34, n. 2, p. 11-33, 2014.

AZZI, Riolando. *Sob o Báculo Espiscopal: A Igreja Católica em Juiz de Fora, 1850-1950*. Juiz de Fora, Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora, 2000.

BAHIA, Joana. *O Tiro da Bruxa: identidade, magia e religião na imigração alemã*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

\_\_\_\_\_. Different ways of practicing Afro-Brazilian religions in a transnational context: Germany. *Studia Religiológica*, v. 51, p. 149-163, 2018.

\_\_\_\_\_. Prostituição e religiões afro-brasileiras em Portugal: gênero e discursos pós-coloniais. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 12, 2019, p. 35-53.

BAHIA, Joana; OOSTERBAAN, Martijn; KAMP, Linda Van der. *Global Trajectories of Brazilian Religion Lusospheres*. Londres: Bloomsbury Academic, 2020.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

\_\_\_\_\_. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional, 1978.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: BORDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 27-78.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. 'Le livre des Esprits' na Manchester Mineira. A modernidade do Espiritismo face ao conservadorismo católico nas

primeiras décadas do século em Juiz de Fora. *Rhema*, v. 16, n. 4, p. 199-223, 1998.

\_\_\_\_\_. A Carta Pastoral de Dom Justino e o 'Juramento de Fidelidade à Igreja': controle do rebanho face à ameaça do 'lobo voraz' espiritual! In: PEREIRA, Mabel Salgado; MIRANDA, Beatriz V. (Org.). *Memórias Eclesiásticas: documentos comentados*. Juiz de Fora: Editora UFJF, Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora, CEHILA/Brasil, 2000, p. 93-107.

\_\_\_\_\_. *Espiritismo em sete lições*. Petrópolis: Vozes, 2022.

CAPONE, Stefania. Les dieux sur le Net: l'essor des Religions d'origine africaine aux États-Unis. *L'Homme*, n. 151, p. 47-74, 1991.

CAROZZI, Maria Julia. Religiões afro-americanas: reecantamento em Buenos Aires. *Comunicações do ISER*, n. 42, p. 68-74, 1991.

CAROZZI, Maria Julia; FRIGERIO, Alejandro. Não se nasce batuqueiro – a conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 71-93, 1997.

DE LA TORRE, René. De la globalización a la translocalización de lo religioso. *Debates do NER*, n. 16, p. 9-34, 2009.

\_\_\_\_\_. Los new agers: el efecto colibri. Artífices de menus especializados, tejedores de circuitos em la red y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e Sociedade*, v. 34, n. 2, p. 36-63, 2014.

DREHER, Martin. Esboço de História do Protestantismo no Brasil. In: *Curso de Verão*. Ano III, São Paulo, Paulinas, CESEP, 1984.

FRIGERIO, Alejandro. Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso. *Comunicações do ISER*, n. 35, p. 52-63, 1990.

\_\_\_\_\_. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos do cone-sul. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*, Petrópolis: Vozes, 1997, p. 153-177.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso, London, 1993.

GNERRE, Maria Lúcia Abaurre. Apropriações das orientalidades no contexto brasileiro: da Índia de Gilberto Freyre ao yoga das revistas. In: SILVEIRA, Emerson Sena (Org.). *A polissemia do sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, v. 1, p. 7-162.

KAMP, Linda Van de. Pentecostalismo brasileiro, 'macumba' e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto;

RICKLI, João. *Transnacionalização religiosa: Fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 59-76.

LABATE Beatriz Caiubi. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Eds.). *O uso ritual do Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/Fapesp, 2002, p. 229-271.

\_\_\_\_\_. *Ayahuasca mamancuma merci beaucoup: internacionalização do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Tesis doctoral, Unicamp, Campinas, 2011.

LABATE, Beatriz; FEENEY, Kevin. Ayahuasca and the Process of Regulation in Brazil and Internationally: Implications and Challenges. *International Journal of Drug Policy*, v. 23, n. 2, p. 154-161, 2012.

LOUNDO, Dilip; MISSE, Michel. *Diálogos Tropicais: Brasil e Índia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

\_\_\_\_\_. Uma Maria entre Martas: A Índia e Mahatma Gandhi no Olhar de Gilberto Freyre. Modernos & Contemporâneos. *International Journal of Philosoph*, v. 5, p. 126-147, 2021.

MAFRA, Clara. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MAIA, Gisele. *Hinduísmo transnacional: tradição e brasilidade no método do Caminho do Coração de Sri Prem Baba*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora, 2018.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*. Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIZ, Cecília Loreto, OLIVEIRA, Vitória Peres. Conversion to Islam in Contemporary Brazil. *The Netherlands*, v. 35, n. 1, p. 102-115, 2006.

MENDONÇA, Antônio Gouvêia. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. *Cadernos ISER Sinais dos Tempos – Tradições Religiosas no Brasil*, n. 22, p. 37-86, 1989.

MESQUIDA, Peri. *Hegemonia Norte-Americana e Educação*. Juiz de Fora: EDUFJF; São Bernardo do Campo: Editeo, 1994.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, v. 07, n. 2, p. 13-31, 2013.

NASCIMENTO, Kelly Thaisy Lopes. Evangélicos brasileiros em Orlando no século XXI. In: RIVERA, Dario Paulo Barrera; RODRIGUES, Donizete Rodrigues; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de (Orgs.). *Evangélicos e*

*pentecostais: além de suas fronteiras na América Latina*. Belém: EDUEPA, 2020, p. 183-202.

ORO, Ari Pedro. “Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata”. In: ORO, Ari Pedro (Org.). *As Religiões Afro-brasileiras do rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade UFRGS, 1994, p. 47-73.

\_\_\_\_\_. Religião e Política nos países do Cone-Sul. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Wagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 29-70.

ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (Orgs.). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João. *Transnacionalização religiosa: Fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PAES, André Bezerra. Batistas brasileiros e sua experiência migratória ao Canadá. In: RIVERA, Dario Paulo Barrera; RODRIGUES, Donizete; MORAES JR, Manoel Ribeiro de (Orgs.). *Evangélicos e pentecostais: além de suas fronteiras na América Latina*. Belém: EDUEPA, 2020, p. 144-182.

PI HUGARTE, Renzo. Umbanda en el Uruguay. *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias*. Montevideú, 1989.

PORDEUS JR, Ismael. *Uma Casa Luso-Brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

\_\_\_\_\_. *Portugal em Transe - Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

RIVERA, Dario Paulo Barrera; RODRIGUES, Donizete; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. *Evangélicos e pentecostais: além de suas fronteiras na América Latina*. Belém: EDUEPA, 2020.

ROCHA, Cristina; **VÁSQUEZ, Manuel** A. (Orgs.). *A diáspora das religiões brasileiras*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

ROCHA, Cristina; CASTRO, Cristina Maria de. Perspectives nouvelles autour de la mondialisation du champ religieux brésilien /New perspectives

on the globalization of the Brazilian religious field. *Social Compass*, v. 68(2), p. 151-175, 2021.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, p. 123-138, 1995a.

\_\_\_\_\_. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOONAERT, Eduardo (Org.) *História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: CEHILA/Vozes, 1995b, p. 81-131.

\_\_\_\_\_. "O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil". In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 103-117.

\_\_\_\_\_. "As Religiões dos Brasileiros". *Horizontes*, v. 1, n. 2, 1998.

SANTOS, Livia Reis. *Ser Universal: crentes engajados e práticas cotidianas na cidade de Maputo*. Tesis doctoral. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

SCURO, Juan. Circuitos transnacionais da ayahuasca: efeitos no Uruguai. In: TAVARES, Fátima; GIUMBELLI, Emerson (Eds.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA/ABA Publicações, 2015, p. 415-439.

SEGATO, Rita. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina coo processo de re-etnicização. *Dados*, p. 249-278, 1991.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz. *Brasil de todos os Santos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

WERNET, Augustin. "As Santas Missões". *Os Redentoristas no Brasil*. v. I, II, III, Aparecida: Editora Santuário, 1995.

WILLEMS, Emílio. *A Aculturação dos Alemães no Brasil*. Brasiliana v. 250, São Paulo: Editora Nacional, 1980.





# 2



## **RACISMO Y MIGRACIÓN**

### Teologías que impulsan las acciones antirracistas y la acogida de inmigrantes

*Günter Bayerl Padilha*

#### **Introducción**

La sociedad brasileña está formada por diversidades étnicas, sociales, religiosas y culturales. Estas diversidades a veces se toleran y a veces no. En esta dinámica social, una parte de la población brasileña es extremadamente prejuiciosa, racista y xenófoba. Por lo tanto, este artículo abordará la relación entre racismo y migración. El despertar del tema racismo y migración surgió a partir de algunas denuncias de inmigrantes haitianos que afirmaban haber sufrido racismo en Itapema – SC y cobró nuevo impulso con la circulación de noticias que denunciaban la muerte a golpes de Moïse Mugenyi Kabagambe, congoleño de 24 años, ocurrida el 24 de enero de 2022.

En general, en Brasil, el racismo y la migración son temas invisibles. Sin embargo, ambos impregnan las estructuras de la sociedad brasileña desde la implantación del sistema esclavista colonial y se extienden a la vida cotidiana de las personas que actualmente se encuentran en proceso de movilidad por todo Brasil. Por ello, presentaremos en primer lugar cómo la sociedad brasileña ha elaborado su legislación migratoria sobre las bases del

ideal racista, que privilegia a los blancos. Después, intentaremos comprender cómo el racismo alimenta la ideología de las personas de tal forma que llegan a considerar a los negros como inmigrantes indeseables y, en consecuencia, objetivos de la violencia.

Una vez tratada la conexión histórica entre racismo y migración, es hora de traer a la superficie algunas experiencias de personas inmigrantes que sufrieron racismo y violencia en Brasil. A continuación, presentaremos los relatos de personas procedentes de Haití que afirman haber sufrido racismo en la ciudad de Itapema, situada en el litoral norte de Santa Catarina. Estos relatos fueron recogidos durante mi trabajo de campo entre haitianos y están registrados en mi tesis de Maestría en Antropología, defendida el 24 de marzo de 2020, en la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Además de estos relatos, presentaré otros que están registrados en mi cuaderno de campo y que acabaron por no formar parte de la disertación. Los relatos revelan que las prácticas racistas en los procesos migratorios refuerzan la idea de que en el imaginario brasileño hay personas bienvenidas en Brasil y otras no. Por lo tanto, es necesario discutir el racismo, específicamente el practicado contra los inmigrantes, para intentar elaborar discursos teológicos que motiven la acogida de las personas que emigran y sustenten prácticas antirracistas.

Se concluye que la Teología Negra de James Cone y otras teologías consideradas marginales poseen la hermenéutica capaz de promover la deconstrucción del racismo y son capaces de hacer la invitación para que la sociedad se implique en la lucha antirracista, lo que hace posible la liberación de los negros y, en consecuencia, la acogida de los emigrantes negros. Además, serán capaces de sentar las bases para el surgimiento de una sociedad en la que las diversidades sean consideradas como una buena creación de Dios.

## **1 Algunos episodios de racismo contra los inmigrantes en Brasil**

Racismo y migración forman parte del día a día de la sociedad brasileña. Para algunas personas estos dos hechos sociales no siempre son percibidos. En cuanto a la invisibilidad del racismo,

según Jessé de Souza (2021), ocurre porque el racismo se da a conocer mediante una gramática cifrada capaz de camuflar cómo se construyó la lógica social que concede privilegios a los blancos y justifica la explotación y destrucción de los negros a través de la falsa meritocracia. De este modo, el racismo hace diferentes a las personas a través de procesos clasificatorios que incluyen la discriminación, el prejuicio y las relaciones de poder. Este proceso de creación de diferencias tiene como criterio la persona blanca (Kilomba, 2019).

Por eso, según Djamila Ribeiro (2019), también es importante considerar la blancura como un rasgo identitario marcado por el privilegio. La autora sostiene que la posición social de los privilegiados se construyó a partir de la opresión de otros grupos sociales y lleva las marcas de la violencia. El sistema racial, que estructura la sociedad brasileña, es perverso y comenzó a estructurarse con la esclavización de la población negra, sometida a migración forzada, tratada como mercancía, violada en su dignidad y alienada de la distribución de la riqueza producida por su fuerza de trabajo.

Corroborando el pensamiento de Djamila Ribeiro, Lélia Gonzalez afirma:

Es en este sentido que el racismo, como articulación ideológica y conjunto de prácticas, denota su eficacia estructural en la medida en que remite a una división racial del trabajo extremadamente útil y compartida por las formaciones socioeconómicas capitalistas y multirraciales contemporáneas. [...] Por lo tanto, el desarrollo económico brasileño, como desigual y combinado, ha mantenido la fuerza de trabajo negra en la condición de masa marginal, en términos de capitalismo industrial monopolista, y de ejército de reserva, en términos de capitalismo industrial competitivo [...] No es casualidad, por tanto, que la mano de obra negra siga confinada en empleos de menor cualificación y peor remunerados. La discriminación sistemática sufrida en el mercado conduce a una concentración desproporcionada de negros en los sectores de la agricultura, la construcción y los servicios (González, 2020, p. 96).

Se nota que el racismo en la sociedad brasileña es constitutivo de la nacionalidad (Almeida, 2020). Esta nacionalidad está en juego, especialmente desde 2010, cuando se intensifica la migración de personas procedentes de Haití y de países africanos. Este flujo migratorio recibió atención de los medios de comunicación, como consta en el archivo *on-line* del diario *Folha de S. Paulo*, en el que hay artículos periodísticos que contribuyen a generar una idea de que la nacionalidad está en peligro debido a la “invasión” de inmigrantes. Además, los artículos generan una visión negativa de los inmigrantes al utilizar términos como “ilegal” e “invasor”. El enfoque periodístico, en cierto modo, aporta elementos para que la población brasileña construya una visión prejuiciosa, xenófoba y racista hacia los recién llegados al país (Silva, Magalhães, Assis, 2016).

La migración, y simultáneamente el racismo, vuelve a ser un hecho social en evidencia por la circulación de la noticia de la muerte a golpes de Moïse Mugenyi Kabagambe, congoleño de 24 años, ocurrida el 24 de enero de 2022, en un quiosco situado en el paseo marítimo de Barra da Tijuca, zona oeste de Río de Janeiro (Longo, 2022). A continuación, se denunció en Curitiba – SC el caso de racismo contra Mary Kayne Belotte Elysse, una niña haitiana de cuatro años. Según Reginaldo, padre de Mary, su hija había sido víctima de racismo; en la escuela, un compañero la había llamado “caca” y la había escupido. Además, tuvo una fractura de muñeca tras ser derribada por lo mismo compañero que había provocado las otras agresiones. La indignación de Reginaldo es que, ante el racismo practicado contra su hija María, la institución educativa no tomó ninguna medida (Geral, 2022).

Antes de estos hechos, el 17 de octubre de 2015, se informó de la muerte de Fetiere Sterlin, un haitiano que llegó a Brasil en 2011. Murió apuñalado tras verse involucrado en una pelea en Navegantes, ciudad situada en el litoral de Santa Catarina. En aquel momento, se sospechaba que la motivación del crimen era el racismo o la xenofobia (Bazzo, 2016).

Otro caso de racismo contra inmigrantes ocurrió en 2015, en São Paulo, cuando tres angoleños fueron golpeados por agentes de policía en el barrio de Brás tras haberse enzarzado en una

pelea con tres hombres que los habían llamado “mono”. En aquel momento, los angoleños estaban fichados por la pelea y sufrieron agresiones verbales y físicas. En el mismo barrio, en 2012, la estudiante angoleña Zulmira, de 26 años, fue asesinada a tiros en un bar. Antes del incidente, el autor de los disparos entró en el bar y llamó “mono” a todo el mundo (Santos, 2016).

La violencia y el racismo practicados contra los inmigrantes en Brasil, según Giralda Seyferth (2014), se originan con el advenimiento de la abolición del régimen esclavista que, consecuentemente, generó la discusión sobre qué tipo de inmigrante sería el ideal para sustituir la mano de obra de los negros esclavizados. En aquella época entraron en juego las ideas de eugenesia y blanqueamiento, que defendían que los blancos eran más deseables que los demás. Desde estos inicios, las personas procedentes de Europa se consideraban aptas para el proyecto de nación y tenían más fácil el acceso al país. A su vez, las personas procedentes de los continentes africano y asiático eran consideradas inadecuadas para colonizar Brasil. Sin embargo, en 1892, la Ley 97 del 15 de octubre de 1892 permitió la entrada de inmigrantes de China y Japón.

Cabe señalar que Brasil es una nación formada por inmigrantes y que su entrada se rigió por leyes que atraían intencionadamente a los blancos y repelían a los grupos no deseados. Según Dutra (2016), de 1870 a 1914 el foco de las leyes fue atraer inmigrantes blancos para sustituir la mano de obra esclava utilizada en la Región Sudeste y ampliar la frontera agrícola en la Región Sur. Sin embargo, dificultaba la entrada de personas procedentes de Asia y África, ya que les exigía una autorización específica expedida por el Congreso Nacional.

Después de las dos guerras mundiales, la legislación migratoria pasó a exigir que los inmigrantes tuvieran cualificaciones para suplir las necesidades de mano de obra de los parques industriales. La Constitución de 1937, a través del Decreto-Ley 406/38, otorga al gobierno prerrogativas para limitar la entrada de inmigrantes por razones económicas, sociales, raciales, dando preferencia a los inmigrantes europeos. En 1964, durante la dictadura, se incluyó en la legislación la restricción de inmigrantes que representarían una amenaza para la seguridad nacional. La Constitución de

1988, basada en los derechos humanos, flexibilizó la entrada de refugiados en el país.

Por el contenido de las leyes brasileñas que regulan la entrada de inmigrantes a Brasil, Willians de Jesus Santos, considera que:

La estética de la morenidad fue hasta al menos los años 30 el modelo político que guió las inmigraciones. Las políticas de inmigración hasta esta época se inspiraban en el racismo, ya que asumía como natural y hereditaria la diferencia y desigualdad entre las personas siendo la raza blanca superior a las demás. Inspirados por los patrones europeos y norteamericanos de nación, civilización y capitalismo, los gobiernos de la época fomentaron el mestizaje de la población local con europeos blancos como forma de modernización (Santos, 2016, n.p.).

La forma en que el Estado reproduce los ideales racistas se define como “racismo estructural”. Para Silvio Almeida (2020), el racismo estructural es la forma en que el Estado y las instituciones actúan, a lo largo de la historia, en la formulación de normas que otorgan privilegios a un determinado grupo social en detrimento de otros, es decir, son beneficios artificialmente diseñados para la población blanca, mientras que para la mayoría de la población brasileña, los negros, los beneficios del Estado son sistemáticamente negados.

De este modo, el Estado brasileño construye a través de la legislación la imagen de un inmigrante ideal. Para ello, recurre a los elementos fundadores de las teorías racistas, que afirman que las características biológicas y las condiciones ambientales son capaces de producir diferencias morales, psicológicas e intelectuales en los seres humanos. Así, las personas de piel no blanca y que habitan en regiones de clima tropical serían inferiores y propensas a comportamientos inmorales. Este pensamiento da apoyo al racismo estructural (Almeida, 2020). Brasil, por ideas racistas, establece una legislación que favorece la atracción de inmigrantes blancos porque considera que se convertirían en buenos ciudadanos brasileños. En este sentido, Seyferth afirma:

El objetivo era poblar, colonizar parte del territorio con baja densidad demográfica, transformando al buen inmigrante “blanco” en buen brasileño a través de la política de nacionalización. En la práctica, una proporción muy pequeña de inmigrantes se dirigió a zonas de asentamiento después de la guerra, manteniendo la tendencia de inserción en las ciudades que se venía observando desde el siglo XIX. Al fin, el mercado laboral urbano era más atractivo para el emigrante que los asentamientos precarios en la situación “pionera” de las líneas coloniales (2014, p. 48).

En este sentido, la política de inmigración asociada a la raza está vinculada a la categoría de territorio, en la que cada grupo tiene su espacio determinado. Las formas en que se producen las definiciones de ocupación geográfica, en general, están determinadas por el grupo de blancos que designan qué territorio pueden ocupar los negros, siendo los blancos quienes establecen las fronteras para impedir que los negros toquen el mundo de los blancos (Kilomba, 2019). Sin embargo, son las personas que emigran las que desafían continuamente las fronteras que se les imponen. Al cruzar las fronteras lanzan a la arena política la necesidad de debatir el concepto de frontera y, en consecuencia, señalan la necesidad de superar el racismo estructural.

## **2 Relatos de haitianos que han sufrido racismo**

La inmigración haitiana al municipio de Itapema – SC ocurrió después del terremoto del 12 de enero de 2010, que devastó la capital de Haití, Puerto Príncipe (Fernandes, Farias, 2016; Magalhães L. F., 2016; Dutra, 2016). En general, para llegar a Brasil, los haitianos utilizaban el transporte aéreo hacia Ecuador o Perú. Desde estos países utilizaban un coche, autobús o barco para llegar a las ciudades fronterizas de Tabatinga – AM, Assis Brasil y Brasiléia – AC, donde obtenían la documentación necesaria para dirigirse al Centro-Oeste, Sur y Sudeste del país (Fernandes, Farias, 2016).

Normalmente, su salida de las ciudades fronterizas se producía por la acción del Estado, que fletaba autobuses, o por la acción



de empresas que venían a reclutarlos. Las empresas implicadas en este proceso son las vinculadas a los sectores de la agroindustria, la construcción civil, la metalurgia, el textil, la hostelería y los servicios de limpieza, con sede en los estados de São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Goiás y Mato Grosso. Pagaban los gastos de desplazamiento y establecían con los inmigrantes un contrato temporal de 45 días, renovable por el mismo periodo y, tras el cual, podía producirse o no la contratación efectiva. La remuneración establecida era de un salario mínimo y algunas empresas ofrecían alojamiento mantenido por ellas (Mamed, Lima, 2016).

En 2012, después de la acción de selección de la empresa Ambiental,<sup>1</sup> que contrató a treinta haitianos, comenzó efectivamente la migración haitiana al municipio de Itapema – SC (Padilha, 2020). Después de esta contratación, hubo otras estrategias utilizadas por los haitianos para llegar a la ciudad, como la reagrupación familiar.

La llegada de personas de Haití a Itapema desencadenó en el imaginario de la población local la imagen del inmigrante ideal, que se oponía a la entrada de negros en Brasil por considerarlos una “raza” inferior. Por lo tanto, pensar en la migración haitiana a Itapema exige también reflexionar sobre el racismo. El racismo practicado contra las personas que están en proceso de movilidad necesita atención porque tiende a ser invisible.

Durante el trabajo de campo en Itapema, una joven relató cómo la trataban los brasileños en el entorno laboral. Ella relata:

En la empresa en la que trabajamos hay gente que no quiere trabajar con nosotros. Dicen que no son racistas, pero por su forma de hablar se nota que lo son. Porque hago café en la empresa donde trabajo y hay gente que no lo toma porque soy haitiana (Padilha, 2020, p. 77).

---

<sup>1</sup>Ambiental Limpeza Urbana e Saneamento Ltda. Tiene su sede administrativa en Joinville, en la Rua Lages, 323, Centro. Actúa en el sector de limpieza urbana desde 1999 y en el sector de Saneamiento desde 2003, ofreciendo servicios de recogida de residuos, servicios generales de limpieza, implantación y operación de vertederos sanitarios, operación y mantenimiento de los sistemas de abastecimiento de agua y alcantarillado sanitario, con más de 1.800 empleados. Está presente en 9 municipios, atendiendo un área geográfica de más de 1,5 millones de personas. Recoge más de 430.000 toneladas de residuos al año (Ambiental, 2019 *apud* Padilha, 2020, p. 15).

Según Kilomba (2019), lo relatado por la joven haitiana se relaciona como el miedo de los blancos a ser contaminados por la negritud. Este miedo proviene de la idea de que las manos negras están sucias y, en consecuencia, crea en las personas blancas la objeción de compartir el mismo espacio y objetos con personas negras.

Otra situación en la que los haitianos sufren prejuicios y discriminación es cuando buscan trabajo. Padilha nos muestra en su obra el relato de un haitiano que llegó a Brasil en 2013:

Cuando llegué a Brasil fue un poco complicado encontrar trabajo porque no conocía la cultura de los brasileños. Esto se debe a que los brasileños no quieren contratar a personas que no hablen portugués. Por eso muchas personas que van a buscar un servicio no lo encuentran...hay lugares que no quieren aceptar haitianos...Puedo hablar porque está Havan, la tienda Havan, que no quiere acoger a haitianos, también el supermercado Koch. Los haitianos acudieron a Sine en busca de trabajo. Entonces, SINE dice que hay una vacante en esta empresa. Cuando los haitianos llegan allí, ven un cartel en la empresa anunciando vacantes, pero la persona dice que no hay vacantes. Esto es lo que ocurre (Padilha, 2020, p. 76-77).

El autor muestra otra experiencia de discriminación vivida por un haitiano de veintiocho años mientras buscaba trabajo, también en 2013:

De hecho, un día me quedé sin trabajo. Fui a buscar trabajo en una empresa y la persona me dijo "Haitiano, haitiano está loco. No voy a dar trabajo a haitianos. Lárgate de aquí". En aquella época yo no hablaba muy bien portugués. Le di la espalda y me fui (Padilha, 2020, p. 77).

Según Djamila Ribeiro (2019), los hechos de discriminación denunciados pueden considerarse racismo. Basta analizar los hechos desde una perspectiva económica, es decir, verificar cuántas personas negras hay en la empresa y cuántas ocupan

cargos directivos. “Esto se debe a que el racismo asume diversas dimensiones en el ambiente de trabajo[...].” (Ribeiro, 2019, p. 59).

El racismo es percibido por los haitianos en su vida cotidiana en varias ocasiones. Un haitiano que llegó a Brasil en 2015 me contó dos episodios en los que percibió actitudes racistas. Me explicó:

Hace unos días, los haitianos fuimos invitados a participar en una reunión en otra ciudad. Para que no fuéramos solos, nos acompañó una brasileña. Fuimos en coche, porque hubiera sido difícil ir en autobús porque era domingo. La reunión fue muy buena. Al final, una persona de la organización dio las gracias a la brasileña que nos acompañaba por habernos llevado a aquella reunión. La persona que nos daba las gracias no sabía que el coche en el que fuimos pertenecía a uno de los haitianos. Sabes, estas son las cosas que revelan que la gente es racista. Piensan que los haitianos no podemos permitirnos un coche o una casa sólo porque somos negros. Quiero contarles otro caso. Estos días fui a la lavandería a que me lavaran el traje. Cuando llegué, la mujer miró el traje y me preguntó: “¿es suyo?” Le respondí que sí. Alabó la calidad del traje y comentó que era un traje caro. Luego vino la pregunta: “¿te has ganado este traje?”. Seguramente pensó que por ser negro no podría permitirme un traje de calidad. La gente piensa que por ser negros y haitianos somos pobrísimo. Eso es lo que piensa la mayoría de la gente. Eso es porque son racistas. Eso es lo que quería contarte sobre cómo veo el racismo aquí en Brasil (Pierre, 2018, relato verbal).<sup>2</sup>

En otro momento, comenta:

En la construcción de mi casa, cuando el vendedor de hormigón vino a cobrar me preguntó: “¿dónde está el dueño de la casa?”. Tranquilamente dije: “¡Soy yo!”. Luego me preguntó si había ganado el terreno y los materiales. El otro día, cuando los encargados del reparto fueron a entregar

---

<sup>2</sup> Relato proporcionado al autor por una persona migrante, de procedencia haitiana, aquí llamada Pierre, en septiembre de 2018, Itapema – SC.

los pisos, uno de ellos simplemente me preguntó: “¿Cuánto tiempo llevas trabajando con esta gente?”. Les dije que llevaba cinco años trabajando con ellos. No quería hablar más. Pero en realidad esas personas trabajaban para mí. Entiendo que hizo esta pregunta porque soy negro, si yo fuera un europeo blanco me mirarían de manera diferente (Pierre, 2020, relato verbal).<sup>3</sup>

Desde el pensamiento de Kilomba (2019), las denuncias presentadas pueden clasificarse como “racismo cotidiano”, es decir, la práctica racista se revela a través de vocabulario, discursos, gestos, acciones, miradas e imágenes, que diferencia a las personas negras de las blancas y niega a las primeras el derecho a existir, a ser. En este sentido, no se trata de ataques puntuales y/o discretos que se repiten incesantemente a lo largo de la vida de una persona, en el trabajo, en la calle, en el mercado, en una fiesta, en la iglesia, etc.

La migración de negros a Brasil trae a la superficie el debate sobre el racismo brasileño, que se revela bajo diferentes formas, pero con el mismo poder para destruir la dignidad de las personas. Así, la visión romántica de los inmigrantes de que en Brasil no hay racismo pronto se desmorona cuando se dan cuenta de que el racismo impregna la vida cotidiana y la estructura de la sociedad brasileña. Constantemente se producen actos de racismo o intolerancia hacia los inmigrantes (Cotinguiba, 2015).

Frente al racismo, que estructura la sociabilidad en Brasil, es de suma importancia promover acciones de concienciación contra esta práctica que hiere la dignidad de las personas que no son blancas. Porque el racismo se niega, pero está presente en el día a día de las personas, en las instituciones, en la economía y en la distribución espacial de las personas. Ante esta realidad cabe preguntarse: ¿cuál es el papel de la teología y de las iglesias ante la inmigración y el racismo?

---

<sup>3</sup> Relato proporcionado al autor por un migrante de origen haitiano, aquí llamado Pierre, el 18 de marzo de 2020, Itapema – SC.

### 3 Teologías que impulsan las acciones antirracistas y la acogida de inmigrantes

Ante el racismo cotidiano que conecta a las personas con la estructura social, surgen preguntas: ¿contribuyen las iglesias cristianas al mantenimiento del pensamiento y las prácticas racistas? ¿Existen personas cristianas antirracistas? Para encontrar respuestas indicativas a estas preguntas –y alternativas para afrontar el racismo– debemos ser conscientes de que todas las civilizaciones se fundamentan en la religión y, en el caso de Occidente, el cristianismo es este fundamento (Bueno, 2019). Así pues, es innegable que las iglesias y la teología han contribuido a apoyar prácticas racistas y, por lo tanto, es posible que también ofrezcan elementos para el surgimiento de impulsos antirracistas.

Algunos supuestos para entender los caminos que llevaron a la teología y a las iglesias a ser cooperadoras en la construcción del racismo son presentados por James Cone. En su escrito “Teología Negra” argumenta que frente a la esclavitud de los negros, los teólogos blancos compatibilizaron el cristianismo con las estructuras que dan sustentabilidad al racismo. Cone afirma: “[...] la teología se convierte en sierva del Estado y eso sólo puede significar la muerte para los negros” (Cone, 2020, p. 56).

En la percepción de Cone, el proceso histórico de la esclavitud y el racismo van de la mano del pensamiento y la práctica teológicos de la Iglesia, que justifican las acciones del Estado y de las élites esclavistas. Esto se debe a que, “[...] para salvar las almas de los negros bajo el celo religioso, se perpetró uno de los mayores crímenes contra la humanidad, [...] **la esclavitud**” (Bueno, 2019, p. 18). Así lo entiende también Beozzo (1987) cuando señala que el cristianismo sirvió para someter a las personas esclavizadas a la obediencia y al servicio de los amos y que la iglesia comenzó a integrar el proyecto político-económico del Estado colonialista con su práctica teológica, lo que legitimó la dominación colonial y la esclavitud. Inclusive, la iglesia comenzó a poseer a las personas esclavizadas.

La esclavitud supuso un sufrimiento inconmensurable para los negros esclavizados. Cone considera que el sufrimiento de

los negros es producto del pensamiento racista de los blancos; así expresa su punto de vista: “El sufrimiento de los negros no es una elección, sino el malvado resultado de los racistas blancos que creen tener la primera, la última y la única palabra sobre cómo debe gobernarse el mundo” (Cone, 2020, p. 177).

La idea de Cone encuentra resonancia en el pensamiento crítico de Mbembe (2018), quien considera la esclavitud como la primera manifestación de la “biopolítica” porque hace que la persona esclavizada pierda su humanidad. Esta pérdida se produce de tres maneras: “[...] pérdida de un ‘hogar’, pérdida de derechos sobre su cuerpo y pérdida de estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta [...]” (2018, p. 27).

Por eso, para Cone (2020), no hay duda de que existe cierta incapacidad religiosa de los blancos para relacionar el evangelio de Jesús con el sufrimiento de los negros esclavizados. Esto se debe a que la teología blanca construye una idea abstracta y espiritual de la vida de Jesús. Sin embargo, la teología negra cree que Jesucristo es un acontecimiento concreto de liberación de las personas oprimidas y esclavizadas, especialmente los negros.

En este sentido, la superación del racismo pasa por la comunidad de fe, en la que los negros asumen su identidad y entienden el evangelio como liberador. Boff (2004) entiende que la experiencia de los negros con lo sagrado tiene mucho que aportar a la construcción de una sociedad justa, inclusiva, democrática y equitativa. De este modo, las comunidades religiosas podrán contribuir significativamente a la concreción de un proyecto de liberación global en el que todos los grupos étnicos convivan respetando las diferencias. Esto se debe a que los negros han resistido históricamente, han sobrevivido y tienen una experiencia significativa en la lucha contra las prácticas racistas porque nunca han renunciado a buscar la liberación.

Las comunidades cristianas enfrentadas a los flujos migratorios y a la opresión del racismo tienen la misión de reafirmar el señorío de Jesucristo. Para Cone, esto sucederá cuando la comunidad de fe afirmar:

No hay lugar ni persona que no esté sometido a su gobierno. Además, como no todo el mundo reconoce a Cristo tal como es, la misión de la Iglesia es estar ahí fuera, no para avalar la opresión del mundo, sino como representante visible de la soberanía de Cristo. El mundo es el lugar donde estamos llamados a luchar contra el mal (Cone, 2020, p. 216).

La Teología Negra ofrece fundamentos teológicos para que, en nombre de Dios, se lleve a cabo la lucha contra el racismo y la acogida de los inmigrantes. Esto se debe a que las Sagradas Escrituras revelan que Dios realiza su proyecto de liberación a partir de la migración (Éxodo) de los pueblos oprimidos por la esclavitud, que toman conciencia de que son hijos de Dios. Además, la Teología Negra sostiene que Dios estimula a los negros a asumir su identidad, es decir, a valorar la negritud y la pertenencia a la comunidad de fe. Porque para Cone (2020), ser discípulo de Cristo es hacerse negro como Cristo mismo es negro, y ser iglesia es ser la manifestación visible del evangelio. Por eso la iglesia debe vivir lo que predica.

Esta identificación con el Cristo negro permite a las iglesias presentar elementos que rompen las fronteras consolidadas por el racismo, la segregación y la xenofobia. De esta forma, por un lado, denuncia la omisión del pueblo cristiano frente a la esclavitud de los cuerpos negros y, por otro, hace que los cuerpos negros aparezcan en la misión de Dios. La teología negra tiene como premisa asociar la misericordia de Dios y acercar los pueblos del continente africano al cristianismo. También acerca el cristianismo a las religiones de matriz africana porque se centra en la promoción de la justicia y la igualdad. Además, revela que la cultura de las personas negras fue dada por Dios (Aquino, 2019).

En este sentido, la Teología Negra entiende que enfrentarse al racismo requiere un enfoque teológico que ayude a las iglesias a comprender que el racismo es contrario a la voluntad divina, ya que promueve la ruptura de la comunión entre los seres humanos y, al mismo tiempo, clasifica a las personas como carentes de la imagen de Dios.

La Teología Negra ofrece elementos que impulsan a la comunidad de fe y a la sociedad a desnaturalizar las prácticas

racistas y xenóforas y, así, denunciarlas como crimen y pecado. Porque para romper con el racismo y la xenofobia, es necesaria la participación de la comunidad en acciones antirracistas que comprendan que las diversidades son buenas obras de Dios Creador, Libertador y Salvador.

Según Wanda Deifelt (2011), los discursos religiosos participan en el juego del poder, justificando acuerdos sociales, políticos y económicos. Estos discursos inscriben los mecanismos de poder en los cuerpos. Sin embargo, en los mismos cuerpos también pueden inscribirse los mecanismos de liberación. Esto es posible cuando son vistos como la buena creación de Dios. Corresponde a las teologías feministas, de las mujeres, *mujerista*, *womanist*, *queer*, teología gay, teología del género, teología de la corporalidad, de la sexualidad, etc., la tarea de analizar la realidad, proponiendo prácticas eclesiales que valoricen las experiencias cotidianas, los cuerpos y los contextos culturales. De este modo, el trabajo teológico valorará la diversidad como una buena obra de Dios.

Así pues, corresponde a las teologías y a las iglesias entender que es necesario un discurso que se oponga a las ideologías racistas y xenóforas frente a las prácticas racistas. Porque, ante la movilidad de los cuerpos negros por Brasil y la violencia que sufren, la misión de las iglesias es sensibilizar a las personas en relación con la migración y denunciar el racismo como una afrenta a Dios. Por lo tanto, la práctica teológica se enfrenta al reto de promover el diálogo entre las diversidades creadas por Dios.

En lo que respecta a los procesos migratorios, es de suma importancia considerar que casi siempre constituyen dramas. La fragilidad y la inseguridad están presentes allá donde van los emigrantes a causa de la discriminación, los prejuicios, el racismo y las tensiones culturales. Por eso, la religión desempeña un papel fundamental en la vida de las personas en movimiento, porque representa un espacio simbólico y afectivo de resistencia, que minimiza el sufrimiento y recrea la identidad (Ribeiro, Negro, 2022).

Para Marileda Baggio (2014), a lo largo de la historia, la iglesia ha dado poca importancia a la migración y por momentos se apoyó en el asistencialismo para que los migrantes se mantuvieran firmes



en su fe. Sin embargo, después del Vaticano II, surgió una nueva teología pastoral con el objetivo de sensibilizar sobre la realidad de los migrantes y la iglesia comenzó a tomar una posición de diálogo interreligioso y ecuménico para ser la voz de esas personas sin voz, es decir, la misión de la iglesia era defender la dignidad y los derechos humanos. De acuerdo con la autora, fue con el Papa Francisco que la iglesia católica fue exhortada enfáticamente a acoger a las personas que se desplazan, a través de la *Evangelii Gaudium*.

La iglesia, a lo largo de la historia, parece que no puede permanecer ajena a los dilemas existentes en el contexto en el que está inserta. Por eso, poco a poco, vuelve su acción misionera hacia los migrantes y, a través del discurso teológico, afirma que es posible acoger a la masa de migrantes que llama a su puerta porque acogerlos sería lo mismo que acoger al propio Jesús de Nazaret. Para que haya acogida, es necesario abrirse al encuentro y establecer el diálogo. En este sentido, el encuentro con los inmigrantes requiere la construcción de espacios marcados por el respeto a la diversidad y el reconocimiento del otro.

Para Deifelt (2011), la Teología Feminista fomenta la construcción de espacios que promuevan el diálogo entre diferentes, ya que valora la singularidad de los seres humanos, pero aboga por la igualdad de derechos para todas las personas. En este sentido, la teología feminista contribuye con sus presupuestos epistemológicos al dirigir la mirada hacia las cuestiones de género en los procesos migratorios. Además, denuncia el discurso religioso patriarcal como participante en los juegos de poder que justifican los acuerdos sociales, políticos y económicos que favorecen la intolerancia, la racialización, la clasificación y la jerarquización en la sociedad.

A partir de presupuestos teológicos feministas, es posible ver que los cuerpos están en movilidad y que las trayectorias migratorias están ligadas a la orientación sexual y dependen del ciclo de vida, específicamente para las mujeres, como el matrimonio y el nacimiento de los hijos. Varias mujeres emprenden un proyecto migratorio desde la perspectiva del reagrupamiento familiar. Sin

embargo, se ha observado el aumento de mujeres solteras y cabezas de familia en los procesos migratorios.

La relación entre teología y migración es compleja y necesita forjarse en el diálogo y en el reconocimiento de las diversidades. Para Cunha (2021), esto es posible cuando el hacer teológico emerge de los espacios subalternizados y de las culturas silenciadas por el proyecto colonizador. Esta teología puede considerarse de la frontera porque está en los márgenes y se nutre del diálogo entre los diferentes que negocian la coexistencia en un mundo globalizado e intolerante. Por lo tanto, la teología de la frontera da sostenibilidad a las personas que emigran y reclaman derechos y dignidad de vida.

Según Ribeiro y Negro (2022), la migración puede pensarse desde la perspectiva de la religión a partir del concepto de inreligionación elaborado por Torres Queiruga, en el que las religiones son plurales y la identidad se forja en el diálogo. Esto se debe a que Dios se manifiesta en la historia concreta de la vida humana y se revela en las culturas. De esta visión surge una teología ecuménica en la que todas las religiones deben buscar la máxima comunión. Así, los autores afirman:

La inreligionación conlleva una nueva forma de abordar la cuestión de las religiones en su realidad plural, transformando conceptos, comportamientos y sentimientos. Es una nueva forma de acercarse al otro, en la que es oportuno verlo ya no como un competidor, sino como un compañero de viaje vital, [...] para las experiencias de migración, tanto en sus rostros de sufrimiento y exclusión social como en las posibilidades de resistencia cultural y empoderamiento, la noción de inreligionación se vuelve significativa (Ribeiro, Negro, 2022, p. 79).

La práctica teológica no es neutral. Influye en las prácticas de las comunidades de fe católicas y evangélicas. Las diferentes teologías ofrecen impulsos para las acciones antirracistas y la acogida de las personas inmigrantes. De este modo, permiten encuentros dialógicos que generan nueva vida, digna y plena de

derechos. Porque las teologías son trampolines para el respeto, la acogida, la superación del racismo y la xenofobia.

## **Consideraciones finales**

Brasil es un país que lleva las marcas indelebles de la esclavitud de los negros. Tras la abolición de la esclavitud, entró en juego la ideología del blanqueamiento y el mestizaje. El racismo estructuró la sociedad brasileña de tal forma que se utilizaron diversas estrategias para beneficiar a los blancos. Parte de esta estrategia fue la elaboración de leyes que facilitaban la entrada de inmigrantes blancos y rechazaban a los demás por considerarlos inmigrantes indeseables. Por lo tanto, las leyes brasileñas que regulaban la migración tenían un sesgo racista y fomentaban la generación de la imagen de que los negros no eran bienvenidos en el país.

En el imaginario nacional, los blancos que emigran son bienvenidos. Cuando, desde 2010, hubo una afluencia masiva de negros, principalmente a través de las fronteras de la Región Norte, la población brasileña los consideró invasores y no deseados. Así, parte de la población brasileña no dudó en expresar su descontento con la presencia de inmigrantes negros mediante actos racistas, incluidas acciones violentas que se cobraron la vida de algunos. Para algunos investigadores, la violencia contra los negros en proceso de movilidad hacia y por Brasil está estrechamente vinculada al pasado marcado por la esclavitud y las leyes migratorias que pretendían sustituir la mano de obra esclava por colonos, preferentemente europeos. Así, la imagen de Brasil como país que acoge a todos los inmigrantes se desmorona.

Por lo tanto, en Brasil, la violencia contra los inmigrantes negros no puede clasificarse como xenofobia, sino como racismo. Porque Brasil está estructurado sobre la base del racismo y las sociabilidades tienen en cuenta el color de la piel en el momento de las interacciones sociales. Esto significa que los cuerpos negros tienen un lugar preestablecido en el tejido social del país. El racismo es una realidad que sienten los negros nacionales y, al mismo tiempo, los negros que están en movilidad. El racismo

es determinante en las relaciones sociales; está presente en las instituciones, como por ejemplo, en las iglesias.

Por eso, algunas premisas de la Teología Negra y de otras teologías permitirán abrir espacios de diálogo en las comunidades de fe para sensibilizar a las personas sobre cuestiones relacionadas con el racismo y la migración. Las teologías, en contextos donde la diversidad está presente, tienen el desafío de establecer discursos y prácticas que generen acciones antirracistas en el ámbito eclesial y en la sociedad. De manera particular, la contribución de la Teología Negra a la lucha contra el racismo ocurre, principalmente, en su capacidad de cuestionar la ideología de la sociedad estructurada sobre los pilares del racismo que favorece a la población blanca. Otras teologías también son capaces de generar espacios de diálogo y de producir sentido religioso para las luchas antirracistas y para las prácticas de acogida de inmigrantes. En este sentido, el trabajo teológico invita a una revolución liberadora a través de la cual se establece un nuevo orden social, marcado por la valoración de la diversidad, por la igualdad de oportunidades y la garantía de derechos.

De esta forma, la Teología Negra –y otras teologías consideradas marginales– poseen la hermenéutica capaz de resignificar la subalternidad frente a las estructuras racistas y de promover la deconstrucción de la naturalización del racismo. Son capaces de alimentar la autoestima de los negros y de hacer la invitación para que la sociedad se involucre en una lucha antirracista efectiva, que posibilite la liberación de los negros y, consecuentemente, el surgimiento de una sociedad en la que las diversidades sean consideradas como una buena creación de Dios.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Editora Jandaira, 2020.

AQUINO, Diogo. Teologia Negra e a representatividade da identidade negra - desconstrução das fronteiras do racismo. In: JOÃO, Emiliano Jamba Antonio; BUENO, Rogério Donizetti (Orgs.). *Teologia e negritude: os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negras*. São Paulo: Recriar, 2019, p. 169-182.

BAGGIO, Marileda. Quando diferença e acolhida se encontram: igreja e migrações. *Teocomunicação*, v. 44, p. 261-280, 2014.

BAZZO, Gabriela. Haitianos enfrentam preconceitos e abusos no Brasil. *Exame*. 2016. Disponível em: <<https://exame.com/brasil/haitianos-enfrentam-preconceito-e-abusos-no-brasil/>>. Acesso em: 18.05.2022.

BEOZZO, José Oscar. O evangelho e escravidão na teologia latino-americana. In: RICHARD, Pablo (Org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 83-122.

BOFF, Leonardo. *A voz do arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BUENO, Rogério Donizetti. Continente Africano: de protagonista na propagação do evangelho a escravizado em nome de Deus. In: JOÃO, Emiliano Jamba Antônio; BUENO, Rogério Donizetti (Orgs.). *Teologia e negritude: os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negras*. São Paulo: Recriar, 2019, p. 17-32.

CONE, James Hal. *Teologia Negra* (2 ed.). São Paulo: Recriar, 2020.

COTINGUIBA, Marília Lima; COTINGUIBA, Geraldo Castro. Etnicidade em movimento: em busca de critérios étnico-descritivos na mobilidade haitiana pelo Brasil. *Educare et Educare*, v. 10, n. 20, p. 549-562, 2015.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia e pensamento decolonial: em busca de novos lugares para a enunciação da fé cristã. *Interações*, v. 16, p. 132-148, 2021.

DEIFELT, Wanda. Interculturalidade, negociação de saberes e educação teológica: contribuições da Teologia Feminista. *Protestantismos em revista*, v. 24, p. 2-9, 2011. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp>>. Acesso em: 26.05.2022.

DUTRA, Cristiane Feldmann. *Além do Haiti: uma análise da imigração haitiana para o Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

FERNANDES, Duval; FARIAS, Andressa Virgínia. 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.

GONZÁLES, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

Imigrantes haitianos denunciam ato de xenofobia em escola de Curitiba. *Rádio BandNews 96.3FM*, Curitiba, 14.04.2022. Disponível em: <<http://bandnewsfmc Curitiba.com/imigrantes-haitianos-denunciam-ato-de-xenofobia-em-escola-de-curitiba>>. Acesso em: 13.05.2023.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LONGO, I. Imagens fortes: vídeo mostra momento em que congolês Moisés é espancado até a morte. 2022. *Forum*. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/brasil/2022/2/1/imagens-fortes-video-mostra-momento-em-que-congols-mose-espancado-ate-morte-109494.html>>. Acesso em: 17.05.2022.

MAMED, Letícia Helena; LIMA, Eurenice Oliveira de. 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*. Jundiá: Paco Editorial, 2016, p. 113-172.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo, n. 1, Edições, 2018.

PADILHA, Günter Bayerl. *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.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; NEGRO, Felipe de Moraes. Migração, diversidade religiosa e o princípio pluralista: o conceito de inreligiosa de Andre Torres Queiruga e a dramaticidade das experiências de migração. *Fronteiras*, v. 5, p. 66-86, 2022.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, Willians. Intimidação, racismo e violência contra imigrantes e refugiados no Brasil. *Le monde Diplomatique Brasil*, 2016. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/intimidacao-racismo-e-violencia-contra-imigrantes-e-refugiados-no-brasil/>>. Acesso em: 18.05.2022.

SEYFERTH, Giralda. Povoamento, alienígenas, eugenia e a política imigratória no Brasil (1808-1950). In: PETRUS, Regina; SANTOS, Miriam (Orgs.). *Recortes interdisciplinares sobre migrações e deslocamentos*. Rio de Janeiro: Léo Chistiano Editorial, 2014, p. 13-52.

SILVA, Camila Rodrigues; MAGALHÃES, Luís Felipe Aires; ASSIS, Gláucia de Oliveira. A imigração haitiana nas páginas dos jornais: análise de reportagens da Folha de S. Paulo entre 2010-2015. In: BAENINGER, Rosana et al. *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 639-652.

SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

# 3



## LA ACCIÓN DE JESÚS EN TIERRAS EXTRANJERAS Y LA CONVIVENCIA EN LA AD RELIGIOSA Y MIGRATORIA Investigación de Mc 7,23-37

*Bruno Godofredo Glaab*

### **Introducción**

Un desafío muy actual es abordar la acción evangelizadora en un ambiente de pluralismo y ecumenismo, porque el mundo en que vivimos nos pone cada vez más en contacto con una realidad multicultural, donde no caben exclusivismos, prejuicios raciales, culturales, religiosos o de cualquier otro tipo. La pedagogía cristiana de hoy, muy diferente a la de siglos pasados, no encierra sentimientos de supremacía, ni de imposición religiosa, como muchas veces ocurrió en nuestra historia cuando grupos étnicos fueron oprimidos en nombre de la fe cristiana. Así ocurrió en nuestro continente, donde las culturas indígenas y africanas fueron avasalladas por la imposición de un modelo evangelizador europeo.

Más que imponer conceptos o doctrinas, conviene, siguiendo el ejemplo de Jesús, ponerse al servicio y transponer conceptos viciados, como veremos en la práctica cristiana de las primeras décadas del cristianismo. Es necesario luchar contra los prejuicios que oprimen, para que el Evangelio, más que una imposición cultural, se convierta en una buena noticia para todas las personas



que hoy, como en tiempos del Nuevo Testamento, gimen bajo el peso de la injusticia institucionalizada. Jesús, más que un adoctrinador o proselitista, fue un heraldo de una nueva realidad, en la que los excluidos de todo tipo de entonces, se sintieron aliviados. En resumen, el Evangelio fue y debe ser siempre una buena noticia.

Hoy, sin embargo, en muchas cabezas cristianas subsisten conceptos de imposición de un modelo monolítico de catequesis que no se preocupa por la liberación de los que gimen bajo el peso de la opresión, haciendo que la propia religión se convierta en una opresión más que se añade a las muchas otras que ya viven los excluidos. Esta mentalidad, además de imponer su verdad previamente moldeada, quiere imponer el método cultural de anunciar esa supuesta verdad. Ciertamente, esto no ocurre sólo en las iglesias pentecostales, sino también en las iglesias históricas, en las que prevalecen movimientos ultraconservadores que satanizan todo lo que no encaja en su forma de anunciar el Evangelio –que viene revestido de resabios culturales de un pasado triunfalista– generalmente de cultura europea, que nunca contempla la liberación de las personas humanas, que hoy viven situaciones de opresión.

Constatar este problema es sólo el primer paso hacia una nueva actitud. Es urgente, pues, volver a la práctica de Jesús y de las primeras comunidades cristianas y ver cómo se trataba esta cuestión en aquellos tiempos.

Por eso, nos proponemos analizar la práctica de Jesús y de las primeras comunidades cristianas que se enfrentaron a un mundo tanto o más marcado por las injusticias derivadas de la política e incluso de la religión petrificada de la época. Aquí estudiaremos dos perícopas del Evangelio de Marcos que muestran la acción de Jesús y de las primeras comunidades en tierras extranjeras, es decir, en territorio pagano, es decir, en Tiro, Sidón y Decápolis. Se trata de los relatos de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30) y de la curación del sordomudo (Mc 7,31-37) en los que vemos la actuación de Jesús con dos personas que no encajaban en el modelo evangelizador oficial, porque eran extranjeros y paganos. De este estudio quisiéramos extraer algunas pistas para nuestra acción misionera de hoy.

## 1 Jesús y los extranjeros

Las dos perícopas objeto del presente estudio (Mc 7,24-30; 7,31-37) no pueden leerse aisladamente si queremos penetrar en el sentido profundo de cada una de ellas. Tanto la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30) como el sordomudo (Mc 7,31-37) presentan características que, en una primera lectura, nos chocan. En la primera escena, Jesús se niega a atender a la madre extranjera y angustiada, y llama “perritos” a los extranjeros; en la segunda, escupe y gime. Una lectura fundamentalista de estas ilustraciones puede llevar a conclusiones erróneas, e incluso legitimar el racismo, el machismo<sup>1</sup>, la práctica de la curandería y la magia.<sup>2</sup> Nos corresponde, sin embargo, examinar lo que subyace realmente en estos dos relatos, porque tienen un sentido más profundo que lo que salta a la vista en una primera lectura descontextualizada. Es urgente, en primer lugar, leer estos textos en su contexto más amplio y descubrir la pedagogía de Marcos que, más que dos crónicas históricas, nos presenta una cristología bien sistematizada dentro de la unidad del pan (Mc 6,20-8,26). Diríamos, por tanto, que las dos multiplicaciones del pan son como un telón de fondo que en realidad enmarca el contenido que se trata en esta sección. Un marco en suelo israelita (Mc 6,30-44) y el otro marco (Mc 8,1-10) en suelo pagano. O también, todo el capítulo 7 de Marcos sirve de relleno para la sección del pan dado a los excluidos hijos de Israel y a los paganos.

### 1.1 *El contexto de las dos perícopas*

Para comenzar nuestro estudio, veamos dónde se sitúan las dos perícopas: Jesús abandona el territorio de Galilea y se dirige a Tiro (Mc 7,24), a Sidón y a Decápolis (Mc 7,31), que son regiones extranjeras y paganas. Las dos perícopas reflejan la situación de las comunidades de Marcos en los años 60-70, cuando muchos

---

<sup>1</sup> Según una lectura superficial, Jesús sería racista y machista, porque los escribas y fariseos no prestaban atención a las mujeres, y menos aún a las extranjeras.

<sup>2</sup> Algunas personas afirman que la saliva tiene propiedades curativas, lo cual es ridículo, porque la ciencia demuestra que contiene muchas bacterias. Además, en aquella época no existía la higiene bucal, porque la gente no se cepillaba los dientes. Al gemir, Jesús se habría asemejado a los ritos de ciertos magos de la época.

agentes se preguntaban: ¿se puede evangelizar a los gentiles? La fe de estos extranjeros cambia las pretensiones de Jesús, o más bien, responde a las angustias de la comunidad de Marcos, cada vez más enfrentada a los gentiles (Mesters, 2003, p. 126).

Parece que Jesús no fue allí con intención misionera, pues entró en una casa y no quiso que nadie lo supiera (Mc 7,24). Algunos autores creen que esto se debe a que se sentía amenazado por los fariseos y escribas<sup>3</sup> con los que mantenía una disputa sobre la Ley y la Tradición (Mc 7,1-23). Por lo que sería una huida hacia la seguridad (Balancin, 1991, p. 97). Jesús entra en conflicto con el centro: escribas y fariseos. Sin embargo, al refugiarse en una casa en territorio pagano, inicia una comunión con los gentiles (Soares, 2012, p. 243). Así, incluso en contra de su primera intención, emprende una acción misionera en tierras extranjeras, es decir, deslegitima el templo, la Ley y el culto con todo su aparato de dominación.<sup>4</sup> Esto le vale una dura persecución. Pronto, la acción misionera se aparta de los criterios oficiales: el conflicto con el centro empuja a Jesús a la clandestinidad. Allí se convierte en la migaja rechazada por las autoridades oficiales (escribas y fariseos), pero bien aceptada por los paganos, lo que le obliga a cambiar su cosmovisión judía, abandonando el encierro de una casa para atender a una angustiada madre pagana (Gallardo, 1997, p. 163). La misión hacia el pueblo sufriente hace que Jesús cambie su intención original. Es decir, los gentiles, especialmente las mujeres marginadas, se apropian de la acción benefactora de Jesús que los puritanos y legalistas fariseos y escribas rechazan (Soares, 2012, p. 243).

El papel desempeñado por Jesús en esta escena, mucho más que la acción del propio Jesús histórico refleja la práctica de las nacientes comunidades cristianas que, en primera instancia,

---

<sup>3</sup> Schniewind no está de acuerdo con esta idea de refugio. Para él, Tiro está a unos 50 km del mar de Galilea, lo que se convirtió en una invitación para que Jesús fuera a estas tierras. El hecho de que Jesús no quisiera que nadie supiera de su estancia en estas tierras forma parte del secreto mesiánico que, según Wrede, caracteriza el evangelio de Marcos (1989, p. 107).

<sup>4</sup> Cuando deslegitima la Ley de la Pureza (Mc 7,1-23), Jesús asesta un golpe al culto del templo. Ahora bien, el culto sostenía la maquinaria del templo con sus sacrificios de purificación para reparar la "pureza" perdida. La práctica de Jesús vaciaba las liturgias del templo y, en consecuencia, afectaba a los intereses económicos.

siempre se dirigían a los judíos (Hch 13-28). Pero las necesidades de los gentiles angustiados en busca de liberación les obligaron a abrirse a otros pueblos, acabando con el exclusivismo puritano judío, pues éstos, ilustrados en la madre pagana, se apoderaron de la Buena Nueva resultante de la acción de Jesús y se postraron ante él, reconociendo en él lo que los doctores de la Ley y los fieles seguidores de la Torá eran incapaces de hacer. En las comunidades primitivas, la práctica del pastoreo avanza entre los extranjeros principalmente gracias a la persistencia de las mujeres oprimidas que buscan la liberación (Soares, 2012, p. 243-244). Aquí podemos recordar a tantas mujeres extranjeras que fueron agentes de evangelización: Lidia (Hch 16,14-15) Damaris (Hch 17,34), así como algunas de las muchas mujeres mencionadas en Rom 16,1ss.

Para una lectura más amplia, es necesario leer la unidad mayor, es decir, el texto de Mc 7,24-37, que se sitúa entre las dos multiplicaciones del pan (Fabris, 1990, p. 496). La primera multiplicación tuvo lugar entre judíos (Mc 6,30-44); y la segunda, entre gentiles o paganos (Mc 8,1-10) (Gallardo, 1997, p. 159; Myers, 1992, p. 279). La unidad mayor, que es Mc 6,30-8,26, se conoce como la Sección del Pan, ya que en ella, además de las dos multiplicaciones de panes, hay muchas otras referencias al pan: 1) los discípulos judíos comen pan sin lavarse las manos (Mc 7,1ss), es decir, el banquete proporcionado por Jesús (Mc 6,30ss) escapa a la antigua Ley y llega a los judíos marginados que ignoraban la Ley y la Tradición, y por eso mismo eran considerados como malditos (Jn 7,49); 2) la mujer sirofenicia quiere comer las migas de pan que caen de la mesa (Mc 7,27-28). Quiere participar en el banquete de Jesús, pero aún no puede hacerlo plenamente, pues la acción de Jesús apenas acaba de llegar a tierra extranjera. El banquete de la primera multiplicación en tierra israelí llega de forma limitada a los extranjeros, por lo que la mujer se contenta con las migajas que caen de la mesa. "El tema del pan ha motivado la inserción de este episodio en la gran sección del pan 6,30-8,26" (Fabris, 1990, p. 499); 3) los discípulos se olvidaron de tomar pan (Mc 8,14,21). Como vemos, todo en este apartado habla del pan, es decir, la Eucaristía lleva la acción bienhechora de Jesús a todos, sin distinción.

Releamos, pues, las perícopas citadas, teniendo en cuenta la Sección del Pan, que es una referencia eucarística al banquete mesiánico. Mientras que los fariseos y escribas, los adversarios de Jesús, los hijos de Israel, se consideran los dueños del pan (Mc 7,27) y se preocupan por la ley de pureza que, a su vez, priva de alimento a los pobres (Mc 7,1ss), la mujer extranjera se preocupa por las migajas que caen de la mesa de los “hijos”, es decir, de los supuestos dueños legítimos del pan. Ella espera que estas migajas rechazadas por los escribas y fariseos lleguen a su hija poseída. El banquete celebrado en el desierto, en tierra judía (Mc 6,30-44), sirvió al pueblo judío pobre, pero ya dejó caer migajas para los extranjeros,<sup>5</sup> lo que provocó una nueva multiplicación (Mc 8,1-10), esta vez en tierra extranjera (Herrero, 2006, p. 151). De este modo, los extranjeros ya no tienen que quedarse sólo con las migajas, sino que ahora tienen acceso al pan con abundancia,<sup>6</sup> pues Jesús ha derribado el muro de separación entre judíos y gentiles (Ef 2,14).

Así, el episodio de la mujer pagana marca la transición entre estos dos banquetes mesiánicos; los paganos participan ya en el banquete mesiánico que en la comunidad cristiana se renueva en la mesa eucarística (Fabris, 1990, p. 499).

El segundo enlace de este pan sobrante, o de las migajas rechazadas, se encuentra en la curación del sordomudo (Mc 7,31-37). La acción de Jesús, simbolizada en el pan (banquete), ahora, de nuevo, en territorio extranjero, afecta al sordomudo que, según la tradición farisaica denunciada por Jesús (Mc 7,1-23), no podía oír la Palabra de Dios ni proclamarla. Pero, como en el pasaje anterior, una vez más, Jesús se salta la Ley y las Tradiciones que honran a Dios con los labios pero no con el corazón (Mc 7,6b).

---

<sup>5</sup> En la Iglesia naciente, la actividad misionera de los primeros apóstoles se dirigía únicamente a los judíos, pero, como por descuido, algunas migajas de esta evangelización cayeron entre los extranjeros (Hch 6,1ss; 11,19ss, etc.).

<sup>6</sup> Pablo dice que se decidió que Pedro, Santiago y Juan irían a los circuncisos y él y Bernabé irían a los paganos (Gal 2,8-9). Las migajas que quería la pagana ya no eran migajas, sino pan multiplicado en tierra extranjera (Mc 8,1-10).

## 1.2 La mujer sirofenicia (7,24-30)

La mujer extranjera, en la teología de Marcus, transpone el modelo judío de evangelización aún en boga entre los primeros cristianos.<sup>7</sup> Ella saca a Jesús de su zona de comodidad y le hace cambiar su proyecto inicial y, desde un aparente silencio, o clandestinidad en Tiro, atreverse a practicar un diálogo con una extranjera y una curación liberadora de su hija<sup>8</sup>. La posesión demoníaca de la hija de esta madre pagana se entiende como el sometimiento de las personas que no tienen acceso a Jesús y a su Palabra liberadora por la cuestión racial<sup>9</sup> (Balancin, 1999, p. 98). Al expulsar al espíritu impuro, Jesús rompe con el exclusivismo de los fariseos y escribas, mostrando que en la comunidad cristiana, este prejuicio no tiene cabida.

El diálogo de Jesús con la mujer extranjera parece humillante: primero satisfacer a los niños (judíos) y sólo después a los perros (gentiles). Los judíos llamaban “perros” a los gentiles idólatras. Rabino Eliezer dijo: “El que come con un idólatra es como el que come con un perro” (Fabris, 1990, p. 499). En la respuesta de Jesús,<sup>10</sup> atenuada por el diminutivo: “perrillos”, se contiene el modo de pensar de los judíos: ellos serían los primeros destinatarios de la acción mesiánica cuando apareciera el Mesías. Sólo en un segundo momento serían admitidos también los paganos (Balancin, 1999, p. 98). Esta concepción aparece ya en el Antiguo Testamento, en el que Israel tiene siempre la primacía (Is 2,2ss; 42,1; 60,3ss) y sólo después vendrían las demás naciones. La misma concepción

---

<sup>7</sup> Leyendo los Hechos de los Apóstoles y la literatura paulina, se ve cuánto costó a la joven Iglesia superar el modelo judaizante de evangelización. Al principio no se contemplaba a los pueblos gentiles. Poco a poco, en medio de muchos conflictos, la evangelización se abrió a todos (Hch 8; 10,1-11,18; 15,1ss).

<sup>8</sup> Tal vez, más que decir que sacó a Jesús de su zona de confort, deberíamos decir que la mujer pagana oprimida sacó a la Iglesia naciente de su zona de confort, pues, como ya se ha dicho, poco a poco se va desvinculando del mundo judío y, motivada por el conflicto de las viudas necesitadas helenísticas (Hch 6,1ss.) se abre a la misión universal, más tarde llevada a cabo por Pablo.

<sup>9</sup> Algo parecido veremos en el pasaje siguiente, el del sordomudo. Estas dos curaciones no deben verse como milagros en el sentido de ruptura de las leyes de la naturaleza, sino como la superación de un prejuicio que excluía a ciertas personas de la acción salvífica de Jesús.

<sup>10</sup> En Mt 15,23 la escena es más cruel. Jesús, al principio, se limita a ignorar a la mujer y, ante su súplica, guarda silencio.

se percibe en Hch 13,46ss; 18,6; 28,25-29; Rom 1,16; 9-11. O Jesús compartía esta concepción, o las primeras comunidades la ilustraron, porque ésta era también su manera de entender la evangelización.

La ironía, pues, sería que Jesús se refugiara en Tiro, perseguido por los “hijos” y acogido por los “perrillos”. Despreciado por los hijos (fariseos y escribas) Jesús se convierte en las migajas que caen de la mesa para los “perrillos” que se alegran y se alimentan de lo despreciado por los judíos<sup>11</sup> (Balancin, 1999, p. 98). La mujer extranjera, despreciada, como Jesús lo fue también por las autoridades religiosas, puede contentarse con las migajas despreciadas por sus “hijos”. “Para la mujer, Jesús es la migaja rechazada que viene a alimentar al mundo pagano” (Balancin, 1999, p. 99). La madre afligida se postra en un gesto de reverencia mesiánica ante el taumaturgo con poderes divinos y profesa a Jesús como el “Señor” *Kyrios* (Schniewind, 1989, p. 108). Se trata de un atributo divino que los compatriotas y contemporáneos de Jesús no conocían, aunque debían de estar mucho más cerca del maestro que esta mujer extranjera. Sin embargo, los discípulos dudan (Mc 8,14ss), los parientes le juzgan loco (Mc 3,21), los paisanos no le dan crédito (Mc 6,1-6), los fariseos y herodianos piensan en eliminarle (Mc 3,6) y no le comprenden, atribuyendo su acción a Beelzebul (Mc 3,22ss). La extranjera, en cambio, le da un título de “Señor” que en realidad es un título pospascual, ya que los discípulos sólo llaman al Resucitado con este título (Fabris, 1990, p. 499). La iglesia de Marcos veía en esta profesión la invocación del Señor resucitado y glorificado (Schniewind, 1989, p. 108), por lo que el evangelista se adelanta a la historia y pone este título pospascual en boca de una mujer pagana.<sup>12</sup>

Frente a las presiones e incomprensiones que Jesús había sufrido en la tierra de los “hijos de Dios”, como se llamaban a sí mismos los judíos, la fe de quienes eran considerados

---

<sup>11</sup> Es lo que leemos en Mt 21,43: “Se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos”.

<sup>12</sup> Lo que los de casa ignoran, los de fuera lo profesan. Lo mismo se encuentra en la profesión de fe del centurión romano al pie de la cruz: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (Mc 15,39).

“perros” por los propios “hijos de Dios” se nos presenta como algo nuevo e inesperado (Balancin, 1999, p. 99).

Si en el pasaje anterior se enseña que no es en la Ley, ni en las Tradiciones, sino en el corazón donde se encuentra el centro de la relación con Dios (Mc 7,15), entonces también la extranjera, impura según la Ley, puede ser agraciada con la salvación traída por Jesús, porque en su corazón profesó la verdadera fe (Fabris, 1990, p. 499).

Por esta misma razón, se convierte en modelo para los cristianos gentiles de la comunidad de Marcos y les asegura que, mediante una fe firme en la persona de Jesús y una humilde perseverancia, también los gentiles tendrán acceso al pan que sobró en las doce cestas del banquete de Jesús (Mc 6,43). Ahora bien, el acceso no es por la Ley, sino por la humilde insistencia y la profesión de fe: “Sí, Señor...”. (Mc 7,28). Aquí vemos las primicias de la salvación de Jesús por la fe y no por las obras, ya que este extranjero no conocía las obras de la Ley.

En pocas palabras, con este gesto de salvación Jesús inaugura y anticipa la misión a los paganos: ya ahora, es decir, en la vida y acción histórica de Jesús, incluso los paganos son admitidos al banquete salvífico, pueden comer el pan de los hijos (Fabris, 1990, p. 499).

Como ya se ha dicho, leyendo la perícopa dentro de la unidad mayor, o Sección del Pan, se puede concluir que las consecuencias de la multiplicación de los panes alcanzan a todos, incluidos los extranjeros. “En la casa de Jesús, es decir, en la comunidad cristiana, la multiplicación de los panes para los niños fue tan abundante que sobraron doce cestos para los perrillos, es decir, para los paganos” (Mesters, 2003, p. 126).

En la actitud de esta mujer percibimos el método de evangelización en las comunidades cristianas en tiempos de Marcos, en los años 60-70 (Herrero, 2006, p. 151). O sea, los cristianos, procedentes del judaísmo, pensaban que estaban más cerca de Jesús porque eran herederos de la revelación del Antiguo Testamento, desde Abraham. Marcos demuestra que esto ya no



tiene sentido, pues descalifica la Ley y las Tradiciones (Mc 7,1-23). En un primer momento, Jesús, en la pluma del evangelista, se mueve en el ámbito común judío de la cerrazón a los gentiles, pero la insistencia y la fe de la madre extranjera le apartan de esta visión y abre así la acción evangelizadora a todos los pueblos indiscriminadamente. Las comunidades cristianas evolucionan y se abren a los gentiles ante la fuerza y la fe de las mujeres oprimidas y sufrientes que trabajan en las comunidades y luchan contra los espíritus impuros de exclusión de sus hijos e hijas, como hizo esta madre pagana (Soares, 2012, p. 244). “Esa mujer ya no es sólo una madre pagana que busca un milagro del taumaturgo judío que ha salido de sus confines, sino que es la representante de la comunidad de paganos que llegan a la fe” (Fabris, 1990, p. 499). Tiene el mismo papel que la samaritana que, tras conocer a Jesús, se convierte en la anunciadora y lleva a sus paisanos ante el maestro (Jn 4,28ss).<sup>13</sup>

El hecho de que Jesús dialogue con la mujer extranjera tiene cierta similitud con el diálogo de Jesús con la samaritana (Jn 4,4ss). Ahora bien, un judío que se preciara no conversaba con mujeres y menos aún con mujeres extranjeras y paganas (Linden, 1999, p. 57). Al principio parece que se niega a escuchar su súplica. En la versión de Mateo ni siquiera escucha a la mujer y, ante la indignación de los discípulos, como también ocurre en Jn 4,27, dice que sólo ha sido enviado a las ovejas perdidas de Israel (Mt 15,23-24). Esto supone que Jesús compartía la cosmovisión judía que durante mucho tiempo después de él siguió prevaleciendo en las comunidades cristianas. “¿Se apartaría Jesús, sabiendo que es este siervo de Yahvé (Lc 4,18ss), de la línea trazada por el Antiguo Testamento?”. (Schniewind, 1989, p. 108). Es muy posible que Jesús, formado en la escuela de los profetas, tuviera estos mismos pensamientos. Sin embargo, la necesidad de su madre extranjera, así como su persistencia en la fe, le hicieron cambiar su proyecto personal (v. 27 e 29). Esto puede ilustrarse con las palabras que

---

<sup>13</sup> Es sintomático que, tanto aquí como en el relato de la samaritana, las mujeres sean las portavoces de la evangelización. Ellas, siendo las mayores víctimas de la exclusión, fueron las primeras en buscar en Jesús la superación de su situación de exclusión.

Lucas escribe sobre el joven Jesús: “Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres.” (Lc 2,52). En otras palabras, en los hechos y en las necesidades de las personas, Jesús supo leer las llamadas de Dios en la historia, superando así una concepción que era común a su pueblo, pero que, en sintonía con el Padre, debía ser superada. Jesús, ante el sufrimiento de los excluidos, transpuso los conceptos culturales judíos, abriéndose a los extranjeros. De ello podemos concluir que el texto no sirve para legitimar racismos ni exclusivismos de ningún tipo. La mujer con su humildad y su fe obligó a Jesús y, más tarde, a la joven iglesia, a cambiar el horizonte de sus concepciones judías (Soares, 2012, p. 244).

La mujer que profesa “Sí, Señor” (Mc 7,28) cambia la perspectiva del Antiguo Testamento supuestamente profesada por Jesús y, sobre todo, la perspectiva de la Iglesia naciente. La fe supera la rigidez legalista y exclusivista del Antiguo Testamento. La fe hace cambiar la intención inicial de Jesús, como sucedió también con la curación del criado del centurión (Mt 8,8-10), con la intervención de María en las bodas de Caná (Jn 2,3ss), con la llamada de los familiares para ir a la fiesta judía (Jn 7,3ss) y con la petición de los parientes de Lázaro (Jn 11,1ss). Inicialmente Jesús programa una cosa, pero ante los llamamientos de los discípulos, acaba cambiando su ruta original, es decir, fiel a Dios y a sus hermanos, aprende el nuevo camino de la inclusión (Schniewind, 1989, p. 109).

De hecho, Marcos, al narrar esta escena, anticipa en el Evangelio una base para resolver el problema de los paganos en la mesa eucarística en sus comunidades de los años 60-70, como se ve también en los Hechos de los Apóstoles y en la literatura paulina. De hecho, en la acción de Jesús está la superación de todos los prejuicios que aún vivían las comunidades hasta finales del primer siglo del cristianismo.

Como ya se ha señalado, más que detenerse en el hecho en sí, se puede ver en el relato un retrato hablado de los lectores de Marcos en los años sesenta y setenta. Se sentían contemplados en el relato de la madre extranjera y sufriente, pues muchos de sus creyentes eran de origen gentil y, por eso mismo, no podían competir con sus coetáneos de origen judío, ya que no eran practicantes de la

Ley y las Tradiciones. Ahora ellos, extranjeros, parias, aprendían a imitar la fe persistente de esta madre pagana, y rompían así las normas y tradiciones judías acercándose a Jesús y postrándose en la fe. Se trataba de una apertura total a los gentiles, es decir, a otras etnias y otros credos sin la mediación de la Ley y la Tradición de los escribas y fariseos (Linden, 1999, p. 57).

La actitud de la mujer abrió un nuevo horizonte en la vida de Jesús. A través de ella, descubrió mejor que el proyecto del Padre es para todos los que buscan la vida y tratan de liberarla de las cadenas que aprisionan su energía (Mesters, 2003, p. 126).

### ***1.3 El sordomudo (7,31-37)***

La sordera, más que un fenómeno biológico, representa aquí una cuestión teológica. Los pueblos extranjeros del Antiguo Testamento, e incluso en las primeras décadas del Nuevo Testamento, se consideraban cerrados a la revelación de Dios. Tienen oídos, pero no oyen. Jesús advierte: “Quien tenga oídos para oír, que oiga”. Así que aquí ya tenemos un trasfondo para entender la acción de Jesús hacia los sordomudos en un sentido de inclusión de los extranjeros en los planes de Dios. Él se dirige a los extranjeros y los hace capaces de oír y anunciar la Palabra de Dios. Por tanto, más que pensar en un milagro en el sentido de ruptura de las leyes de la naturaleza, aquí queremos entender el fenómeno en un sentido teológico-pastoral,

En este contexto, las curaciones de sordos narradas por los evangelistas pueden leerse como “historias de conversión” que nos invitan a dejarnos curar por Jesús de la sordera y la resistencia que nos impiden escuchar su llamada al seguimiento (Pagola, 2013, p. 153).

La curación del sordomudo es un relato exclusivo de Marcos. En efecto, mientras Mateo, inmediatamente después de la escena de la mujer sirofenicia, afirma que Jesús regresó a la región del mar de Galilea (Mt 15,29), Marcos insiste en que continuó en tierras

extranjerías, ya que la escena del sordomudo se desarrolla también en territorio extranjero (Sidón, Decápolis), aunque el itinerario geográfico sea inusual: “Se marchó de la región de Tiro y vino de nuevo, por Sidón, al mar de Galilea, atravesando la Decápolis” (Mc 7,31). La nota h de la Traducción Ecuménica de la Biblia (TEB) lo aclara: “Esta nota geográfica no pretende ofrecer un itinerario preciso, sino situar las dos narraciones posteriores en tierras paganas”. A Marcos no le preocupa la coherencia geográfica, sino que quiere mostrar que la gracia de Jesús ha llegado a los extranjeros. El evangelista insiste en la acción de Jesús en tierra extranjera y continúa así la enseñanza del relato anterior (Soares, 2012, p. 245). Marcos se esfuerza tanto por destacar la misión exterior que incluso su geografía resulta forzada y hasta incoherente, pues ha evitado la ruta común.

El presente relato señala las consecuencias de la primera multiplicación de los panes (Mc 6,30-44), el enfrentamiento con las autoridades (Mc 7,1-23) y la liberación del espíritu inmundo de la hija de la mujer sirofenicia. Y ya apunta a la nueva multiplicación de los panes, ahora en tierras extranjeras (Mc 8,1-10). Así pues, nos encontramos ante un montaje teológico bien elaborado (Fabris, 1990, p. 500). El sordo es el extranjero alienado que no se acerca a Jesús por iniciativa propia. Los amigos, o la comunidad, le llevan hasta el maestro. En otras palabras, la comunidad proporciona al alienado una experiencia viva y profunda de Jesús (Pagola, 2013, p. 154).

Jesús aparta al sordomudo de la multitud, pues no quiere llamar la atención. En opinión de Marcos, la fe que se origina en los milagros no es una fe coherente. Pero la necesidad del hombre que sufre vuelve a hacer cambiar de opinión a Jesús (Gallardo, 1997, p. 163). Otro extranjero se incorpora al banquete de Jesús. El sordomudo representa el paganismo que no puede oír, ni anunciar la Palabra (Herrero, 2006, p. 151). El hecho recuerda Ef 2,11-15, cuando Pablo dice a los paganos que antes de Cristo estaban sin Mesías, extraños a la alianza, sin esperanza y sin Dios: “Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo” (Ef 2,13), una vez que derribó el muro de separación (Ef 2,14). Allí, en Tiro,

Sidón y Decápolis, se demuestra en la práctica que los gentiles son tan íntimos y puros como los judíos (Mc 7,18-19). Su tierra está libre de demonios (el espíritu inmundo de la escena anterior); por eso mismo, los extranjeros pueden oír y proclamar la Palabra de Dios. Esta novedad hace suspirar a Jesús (Mc 7,34; 8,12),<sup>14</sup> tal gesto muestra dificultad, no de Jesús, sino de la Iglesia de los años 60-70 que pasó por muchas dificultades para abrirse a la evangelización universal (Soares, 2012, p. 245s). “Los paganos no tenían ningún problema en volverse hacia Jesús. Eran los judíos los que tenían problemas para convivir con los paganos” (Mesters, 2003, p. 125). Y como todos los primeros cristianos procedían del judaísmo, trajeron consigo una fuerte resistencia contra los gentiles.

A través de Cristo en tierras extranjeras, las migajas de la multiplicación de los panes (Mc 6,30-44) llegaron también al paganismo. Jesús abre los oídos del sordomudo y desata su lengua, para que incluso los paganos puedan oír la Palabra de Dios y proclamarla a otros pueblos. Jesús ha derribado el muro de separación (Ef 2,14), para que Dios pueda entrar en la vida de los paganos (Herrero, 2006, p. 151). A semejanza de la historia de la madre sirofenicia, modelo de salvación para los excluidos, la escena de la curación del sordomudo, basada en Is 35,5-6, apunta a las migajas de pan que llegan a los forasteros.

Para la comunidad cristiana de Marcos, el milagro del sordomudo es el cumplimiento de la promesa profética que se cumplió primero en el gesto de Jesús y ahora plenamente en la comunidad de paganos conversos que escuchan la palabra del evangelio y profesan la fe (Fabris, 1990, p. 501).

El sordo sale de su aislamiento y, libre ya de las cadenas y prejuicios de los guardianes de la Ley y las Tradiciones, puede relacionarse con Dios y con sus hermanos gracias a la acción bienhechora de Jesús que continúa en la Iglesia, por lo que escribe Marcos (Pagola, 2013, p. 155).

La respuesta de la gente a esta acción de Jesús es: “Todo lo que ha hecho bien; hace oír a los sordos y hablar a los mudos”

---

<sup>14</sup> El suspiro de Jesús no es un gesto mágico, pero muestra la dificultad que tiene la Iglesia para admitir a los extranjeros a la plena comunión, así como para convertirlos en oyentes y anunciadores de la Palabra.

(Mc 7,37). Lo que a su vez recuerda a Gn 1,31: “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien”; además Is 35,4-6: “Entonces se despegarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán”. La práctica de Jesús, y por qué no decirlo, de la Iglesia naciente, está devolviendo a la creación su esplendor original, cuando el pecado aún no había creado los muros de separación. Este es el tiempo de la salvación (Herrero, 2006, p. 151). Sin embargo, en medio de este despliegue de milagros, debe reinar el silencio (Mc 7,27), que es una referencia al Mesías de la cruz. Sólo se puede comprender a Jesús al pie de la cruz y no observando sus milagros. Por esta misma razón, Marcos se preocupa de sellar sus relatos de milagros con la petición de secreto, que casi siempre se rompe, porque en realidad, cuando Marcos escribe, la pasión, muerte y resurrección de Jesús ya habían sucedido y los fieles ya sabían quién era Jesús, no tanto por sus milagros, sino por la fe profesada al pie de la cruz por personas como el centurión romano (Mc 15,39) (Linden, 1999, p. 58). “Para Marcos, Jesús era el cumplimiento perfecto de todas las profecías de Isaías. Era el Mesías prometido que curaba a sordos, mudos y ciegos. También fue el inocente que sufrió por su pueblo” (Linden, 1999, p. 58).

Así, la segunda multiplicación de los panes (Mc 8,1-10) que no es narrada por Lucas, ni por Juan, sería, en realidad, la misma que Mc 6,30-44, pero ahora replicada en territorio pagano precisamente para mostrar de forma teológica que los paganos ya no necesitan sólo migajas, sino que son plenamente admitidos a la Eucaristía y a la acción liberadora de Jesús (Linden, 1999, p. 58). En otras palabras, toda acción salvífica de Jesús se da plenamente a los judíos, así como, del mismo modo, a los gentiles. Ya no hay distinción de personas. “Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,28).

## **2 Pistas de acción**

Ante todo lo que percibimos en la acción de Jesús y de la Iglesia naciente, debemos concluir que, mucho más que utilizar la evangelización para imponer una doctrina revestida de ropajes

culturales, a menudo fuertemente marcados por un moralismo preconcebido y condicionado mucho más por filosofías que por el Evangelio, debemos aprender de la práctica de Jesús y de las comunidades cristianas de las primeras décadas, una forma de actuar más humilde y menos pretenciosa a la hora de imponer nuestro punto de vista cultural.

### **2.1 Jesús y la convivencia con extranjeros/migrantes y nuestra pastoral**

Mirando el ejemplo de Jesús, que superó completamente la vía estrecha de los fariseos y doctores de la ley en lo que respecta a cuestiones raciales y culturales, nos encontramos, a lo largo de la historia, con ejemplos de tantos de sus fieles discípulos que, como el maestro, supieron superar todo tipo de fronteras para servir en el amor sin prejuicios. Aquí vale la pena recordar el caso de San Francisco de Asís, ejemplo citado por el Papa Francisco en la Encíclica *Fratelli Tutti*:

Hay un episodio de su vida que nos muestra su corazón sin confines, capaz de ir más allá de las distancias de procedencia, nacionalidad, color o religión. Es su visita al Sultán Malik-el-Kamil, en Egipto, que significó para él un gran esfuerzo debido a su pobreza, a los pocos recursos que tenía, a la distancia y a las diferencias de idioma, cultura y religión. Este viaje, en aquel momento histórico marcado por las cruzadas, mostraba aún más la grandeza del amor tan amplio que quería vivir, deseoso de abrazar a todos. La fidelidad a su Señor era proporcional a su amor a los hermanos y a las hermanas. Sin desconocer las dificultades y peligros, san Francisco fue al encuentro del Sultán con la misma actitud que pedía a sus discípulos: que sin negar su identidad, cuando fueran entre sarracenos y otros infieles [...] no promuevan disputas ni controversias, sino que estén sometidos a toda humana criatura por Dios. En aquel contexto era un pedido extraordinario. Nos impresiona que ochocientos años atrás Francisco invitara a evitar toda forma de agresión o contienda y también a vivir un humilde y fraterno “sometimiento”, incluso ante quienes no compartían su fe (FT, 3).

Cabe recordar que San Francisco tenía esta actitud porque bebía de la fuente del Evangelio o, lo que es lo mismo, de la práctica del Divino Maestro. Porque Jesús, según las costumbres sociales y religiosas heredadas de su entorno, tenía que omitirse y cerrarse ante los llamamientos de los extranjeros, como en el caso del sirofenicio, así como de la gente que le trajo el sordomudo. Tanto la mujer como el sordo, así como los que presentaban al sordo, son todos extranjeros que, en aquel contexto, caían mal. Jesús, como más tarde su seguidor Francisco de Asís, no renuncia a sus convicciones religiosas, pero sabe perfectamente respetar y, a pesar de las diferencias, amar y servir a estas personas que, en la mentalidad común, sólo merecían desprecio. Tanto Jesús como Francisco veían a los extranjeros como seres humanos con la misma dignidad que los cristianos, independientemente de su religión o cultura.

La convivencia de Jesús con los extranjeros fue posible no tanto por difundir ideas o conceptos teológicos, sino principalmente por amar, servir y liberar a las personas necesitadas, sin preocuparse por cuestiones raciales o religiosas. Así pues, la pastoral de los migrantes, que se inspira en la práctica de Jesús, se enfrenta hoy a un gran desafío: mirar al migrante, no como un intruso, o un extranjero infiel al que hay que convertir o incluso expulsar, sino como un ser humano, imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27), a menudo herido en su dignidad al que, siguiendo el ejemplo de Jesús, hay que servir en sus necesidades y carencias básicas, devolviéndole la dignidad de una vida con esperanza. A este respecto, la reflexión del Papa Francisco, refiriéndose al santo de Asís, se expresa así:

Él no hacía la guerra dialéctica imponiendo doctrinas, sino que comunicaba el amor de Dios. Había entendido que Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios (1Jn 4,16). De ese modo fue un padre fecundo que despertó el sueño de una sociedad fraterna, porque sólo el hombre que acepta acercarse a otros seres en su movimiento propio, no para retenerlos en el suyo, sino para ayudarles a ser más ellos mismos, se hace realmente padre. En aquel mundo plagado de torreones de vigilancia y de murallas protectoras, las ciudades vivían guerras sangrientas entre familias poderosas, al mismo tiempo que crecían las zonas



miserables de las periferias excluidas. Allí Francisco acogió la verdadera paz en su interior, se liberó de todo deseo de dominio sobre los demás, se hizo uno de los últimos y buscó vivir en armonía con todos. Él ha motivado estas páginas (FT, 4).

El Papa Francisco nos cuenta que esta práctica del santo de Asís motivó la Encíclica *Fratelli Tutti*. Esto apunta a un desafío pastoral inspirado por Jesús, testimoniado por Francisco de Asís y por el celo pastoral de tantos hombres y mujeres que se preocuparon y se preocupan por la suerte del extranjero emigrante. Este fue también el camino de Giovanni B. Scalabrini (Baggio, 2011, p. 50). Jesús y sus fieles discípulos a lo largo de la historia van en contra de las prerrogativas actuales, según las cuales en Europa, Estados Unidos y muchos países, los migrantes son vistos como una carga, lo que lleva al cierre de fronteras, provocando muertes en el mar y en el desierto y muchas ocasiones de sufrimiento.<sup>15</sup> Los cuerpos caídos sin vida, así como el dolor de los emigrantes deben interpelarnos, porque Jesús no se cerró a ningún hermano o hermana.

Lo que aprendemos de la práctica de Jesús hacia la mujer sirofenicia, el sordomudo y el que le presentó al Maestro, así como de la práctica de la Iglesia naciente durante el proceso de apertura a los pueblos paganos y a lo largo de la historia, debe interpelarnos ante un cuadro tan doloroso y habitual en nuestro mundo actual, motivado por cuestiones políticas, sociales y económicas que empujan al ser humano a los márgenes de la sociedad, arrebatándole su dignidad. Allí donde un ser humano es vilipendiado, allí está crucificado Cristo y es allí donde nuestro celo pastoral debe interpelarnos. Para que en este camino no nos sintamos huérfanos, fijémonos en los muchos hombres y mujeres que a lo largo de la historia se han inspirado en Jesús y han vivido este ideal: el apóstol Pablo, Francisco de Asís, Giovanni Baptista Scalabrini, la Madre Teresa de Calcuta, el Papa Francisco, etc. Concluamos con una enseñanza del Papa:

---

<sup>15</sup> Podemos recordar Lampedusa, Lesbos y el grave problema de la frontera entre EE.UU. y México.

Anhelo que en esta época que nos toca vivir, reconociendo la dignidad de cada persona humana, podamos hacer renacer entre todos un deseo mundial de hermandad. Entre todos: “He ahí un hermoso secreto para soñar y hacer de nuestra vida una hermosa aventura. Nadie puede pelear la vida aisladamente. [...] Se necesita una comunidad que nos sostenga, que nos ayude y en la que nos ayudemos unos a otros a mirar hacia delante. ¡Qué importante es soñar juntos! [...] Solos se corre el riesgo de tener espejismos, en los que ves lo que no hay; los sueños se construyen juntos”. Soñemos como una única humanidad, como caminantes de la misma carne humana, como hijos de esta misma tierra que nos cobija a todos, cada uno con la riqueza de su fe o de sus convicciones, cada uno con su propia voz, todos hermanos (FT, 8).

## ***2.2 El Evangelio encarnado en la cultura***

En los primeros años del cristianismo se produjo una gran transposición cultural. La Iglesia, abandonando el mundo judío, penetró en el mundo grecorromano. Esta aventura, llevada a cabo principalmente por el apóstol Pablo, no se desarrolló sin conflictos, como puede verse en los Hechos de los Apóstoles y en la literatura paulina. En el mundo gentil, las costumbres eran diferentes, los conceptos estaban muy alejados de los originales del entorno en el que Jesús también vivía y se movía. Una lectura atenta muestra que esta transición comenzó en el primer siglo del cristianismo. En los siglos siguientes, el cristianismo se expresó, casi totalmente, en conceptos griegos, porque la mayoría de los grandes teólogos de los primeros siglos, los llamados Padres de la Iglesia, antes que teólogos, fueron filósofos. Se puede afirmar que el cristianismo fue trasplantado del mundo judío al griego con todas las rupturas culturales y conceptuales. Esto trajo muchos matices, pues ahora, la Buena Nueva de Jesucristo se había encarnado en el mundo helénico para que las gentes de esta cultura tuvieran acceso a la Buena Nueva de Jesús y a su gracia. Pero esto exigía una verdadera gimnasia intelectual por parte de los evangelizadores y teólogos de la época. Sin reflexión cultural con adaptación, el Evangelio habría quedado confinado a un pequeño gueto, sin expresión de catolicidad.

Con el paso de los años, parte de este cristianismo trasplantado a la cultura griega sufrió otra transposición. La Iglesia con sede en Roma, además de beber en la cultura helénica, se fue revistiendo de una cultura occidental que, de forma simplificada, puede denominarse europea.<sup>16</sup> A partir de ahí, la Iglesia fue ganando terreno gracias al celo misionero y conquistó vastos campos de evangelización. Así, la Iglesia latina, la que numéricamente más se expandió, junto con la Buena Nueva del Evangelio, fue tomando el ropaje europeo como sustrato de evangelización, lo que a su vez se convirtió en un obstáculo cuando llegó a gentes de otras culturas.

Los latinoamericanos, casi en su totalidad, hemos recibido así el Evangelio, que es un alegre mensaje de salvación. Sin embargo, cuando la cultura se confunde con el Evangelio, las cosas se complican, porque nuestros indígenas, así como los africanos traídos a nuestras tierras, y otros pueblos (chinos, japoneses, etc.) se sintieron alienados por la imposición cultural europea. Tal vez por esta razón, en China, Japón y otras naciones orientales, el Evangelio ha tenido muy poco éxito. En las naciones latinoamericanas, además de la violencia cultural, el Evangelio, en muchos casos, se ha convertido en un simple barniz. Nuestros pueblos no pudieron absorber la cultura europea a través de la cual se les presentó el Evangelio. No lograron hacer lo que hicieron los cristianos de los primeros siglos: encarnar el Evangelio, ahora en las culturas indígenas, africanas y orientales.

### ***2.3 Evangelio, más buena nueva y menos imposición cultural***

Jesús, al menos en un primer momento, no se preocupó de adoctrinar a los extranjeros, sino de servirles, liberarles y hacerles sujetos de su propia historia. Desprendiéndose de las ataduras culturales de la Tradición de los maestros, e incluso de la propia Ley, Jesús fue en primer lugar a buscar a sus hermanos ignorantes de Israel, aquellos que, aun perteneciendo a su pueblo, no conocían la Ley y comían con manos impuras (Mc 7,1-23). Una vez resuelto

---

<sup>16</sup> La cultura europea sigue teniendo fuertes huellas griegas, pero también latinas (o romanas), germánicas, etc.

este problema, era libre de dirigirse a los extranjeros, pues las mismas cargas que excluían a los pobres de su pueblo (Jn 7,49), eran también la causa de la exclusión de los extranjeros.

Se puede afirmar que Jesús, en su misión, prescindió de las ataduras culturales y penetró en el espíritu de la revelación bíblica que comenzó en el Antiguo Testamento y que, debido a los condicionamientos culturales, ya no reflejaba plenamente los planes de Dios. La cultura de un pueblo ha aprisionado el mensaje de la revelación, moldeándolo a favor de unos en detrimento de otros. San Pablo diría: "Pues la letra mata más el Espíritu da vida." (2Cor 3,6b). Sin preocuparse demasiado por la letra, Jesús volvió al espíritu de la revelación.

Si nos preguntamos qué ha aportado realmente al mundo la revelación bíblica, la respuesta podría ser: el amor a Dios, que se expresa en el amor al prójimo y a toda la naturaleza. Desde los relatos del Génesis, pasando por las profecías y la sabiduría, todo culmina en estos postulados. Sin embargo, cuando el mensaje genuino de la revelación se ha confundido con la cultura, las tradiciones y las interpretaciones prejuiciosas han desviado la práctica religiosa de los designios de Dios, yendo en contra del principio del amor universal.

Jesús, liberándose de las cadenas de la tradición, recuperó la originalidad del plan de Dios. Por ello, no podía excluirse a ningún ser humano, aunque ello pareciera lógico en la forma de interpretar la revelación bíblica condicionada por prejuicios culturales.

#### ***2.4 Evangelio, más servicio que proselitismo***

Hoy, la Iglesia, buscando ser fiel a su Maestro Jesucristo, debe saber tamizar lo que es verdad revelada y lo que es ropaje cultural ajeno a los pueblos donde trabaja. Dondequiera que se lleve a cabo la evangelización, ésta se realiza necesariamente en una determinada cultura. En ningún momento se puede prescindir de esto. Los valores de la revelación, especialmente del Evangelio, son esenciales, pero el ropaje cultural es relativo, pues cada pueblo tiene su propia cultura. Saber evangelizar dentro de una determinada cultura es encarnar el Evangelio en esa cultura; pero

anunciar el mismo Evangelio en otra cultura merece un proceso diferente. La Iglesia que evangeliza debe tener un conocimiento profundo de la cultura donde va a evangelizar y nunca absolutizar una determinada cultura, imponiendo una cultura ajena. Las culturas son relativas. Estar al servicio del ser humano y del mundo es posible en todas las culturas.

Evangelizar, más que proselitismo, es servir, empezando por aquellos a los que el sistema ha marginado. Una Iglesia que sirve de verdad al ser humano evangeliza más que una que sólo transmite doctrinas, aunque también es necesaria la Palabra proclamada (1Pd 3,15b). O más bien, la Palabra adquiere autoridad cuando va precedida del servicio (Mc 10,42-45).

## **Conclusión**

La Iglesia ha recibido el mandato de evangelizar (Mt 28,19; Mc 16,15; Jn 20,21b, etc.). A lo largo de la historia se lo ha tomado muy en serio. Sin embargo, a menudo lo ha hecho con métodos que hoy parecen violentos, sobre todo en América Latina, donde se ha faltado al respeto a pueblos y culturas en nombre de la fe cristiana.

De este modo, tratamos de observar la práctica de Jesús que, en la Sección del Pan (Mc 6,30-8,26) tuvo compasión de los pobres y excluidos (Mc 6,30-44), se enfrentó a las autoridades en favor de los ignorantes que comían sin lavarse las manos (Mc 7,1-23) y, como no podía ser de otra manera, extendió esta misma buena nueva a los extranjeros (Mc 7,24-8-10), porque el mensaje de la revelación bíblica es el amor a Dios que se expresa en el amor al prójimo (Mc 12,29-31).

Creemos haber dejado así una provocación para nuestra misión evangelizadora de hoy.

## Referências bibliográficas

BALANCIN, Euclides Martins. *Como ler o Evangelho de Marcos. Quem é Jesus?* São Paulo: Paulus, 1991.

FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Marcos. In: *Os Evangelhos*. São Paulo: Loyola, 1990, Col. Bíblica Loyola, v. 1, p. 490-503.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social*, 2020.

GALLARDO, Carlos Bravo. *Jesus, homem em conflito*. O relato de Marcos na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1997.

HERRERO, Francisco Pérez. O Evangelho segundo São Marcos. In: *Comentário ao Novo Testamento*. São Paulo: Ave-Maria, 2006, v. 3, p. 149-153.

LINDEN, Marcos Philip Van. Marcos. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Rober J. *Comentário Bíblico. Evangelhos, Cartas, Apocalipse*. v. 3, 2ª ed., São Paulo: Loyola, 1999, p. 45-71.

MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de Marcos*. Estar ou não com Jesus. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2016.

MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes. *Caminhando com Jesus*. Círculos Bíblicos do Evangelho de Marcos. São Leopoldo: Cebi, 2003.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

PAGOLA, José Antonio. *O caminho aberto por Jesus*. Marcos. Petrópolis: Vozes, 2013.

RUIZ, José Maria Gonzales. *Evangelio según Marcos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1988.

SCHNIEWIND, Julius. *O Evangelho segundo Marcos*. São Bento do Sul: União Cristã, 1989.

SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREA JÚNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. *Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.



# 4



## DEL ALEJAMIENTO A LA CERCANÍA AL EXTRANJERO, SEGÚN ALGUNAS TRADICIONES BÍBLICAS

*Jean Richard Lopes*  
*Boris Agustin Nef Ulloa*

### Introducción

Desde su formación, la humanidad no sólo ha conocido los movimientos migratorios, sino que se ha visto moldeada por ellos. Motivados por diversas situaciones (problemas climáticos, crisis políticas, guerras, persecuciones, plagas, inseguridad alimentaria y búsqueda de conocimientos), individuos o grupos emprenden el camino hacia tierras extranjeras.

En el Antiguo Testamento, extranjero/emigrante (*ger*) indica un individuo (Gn 23,4; Ex 2,22; 18,3) y grupo de personas que proceden de otro territorio o nación (Rut 1,1; Ex 22,20; 23,9; Dt 10,19; 23,8). Su estancia puede ser permanente, dentro del contexto sociocultural en el que se encuentran, o transitoria, como nómadas, peregrinos, refugiados. Aunque en Israel se les reconocía su status de hombres y mujeres libres, no gozaban de todos los derechos civiles de los israelitas. Cuando se les menciona en los textos bíblicos, es habitual que se inserten en las categorías sociales que representan conjuntamente a los pobres, sujetos a la dependencia socioeconómica: extranjero, huérfano, viuda y levitas (de Vaux, 1961, p. 74; Langner, 2013, p. 88-91).



En la actualidad, caracterizada por la globalización, constatamos paradójicamente la intensificación de la hostilidad hacia los inmigrantes, con actitudes discriminatorias, xenófobas y vejatorias. Estos fenómenos de intolerancia manifiestan una resistencia al “otro diferente”. Si, por un lado, teóricamente, la pluralidad se considera un valor, por otro, en la práctica, ha sido percibida por muchos grupos como un peligro real que hay que rechazar.

Tales actitudes están muy extendidas incluso en sociedades de matriz judeocristiana. Por ello, urge reflexionar sobre los fundamentos de la praxis eclesial, individual y comunitaria, desde los que discernir y animar las actitudes humanas y cristianas ante el reto del encuentro (o desencuentro) intercultural. Sin pretender agotar la reflexión, este capítulo propone un estudio sobre el desarrollo del tema en algunas tradiciones presentes en las Sagradas Escrituras.

## **1 Presupuestos hermenéuticos**

Para judíos y cristianos, la Biblia es la mediación objetiva de la Palabra de Dios.<sup>1</sup> Esta dimensión sagrada confiere a la Escritura una fuerza normativa en la vida del hombre y la mujer de fe. En este sentido, la lectura del texto y la vida real se entrelazan en un proceso hermenéutico dinámico en el que Dios se comunica y ofrece a sus interlocutores la oportunidad de conocer su designio salvífico a discernir en las vicisitudes de la vida cotidiana.

### **1.1 Textos y contextos**

El texto bíblico del Antiguo Testamento, como composición “unitaria”, fruto de tradiciones diversas, expresa en sus narraciones las tensiones y confluencias experimentadas por el pueblo de la Alianza. Aunque formado en un período de tiempo más breve,

---

<sup>1</sup> “Al entrar en contacto con la Biblia, el oyente/lector encuentra un canal que le permite escuchar a Dios hablando en su vida. Pero esa escucha requiere el esfuerzo de captar lo que Dios dice, lo que se llama interpretación” (Lopes, 2022, p. 95).

el Nuevo Testamento conoció un proceso de formación no muy diferente del Antiguo.

Los procesos históricos son determinantes y decisivos para la formación de los textos bíblicos. No podía ser de otro modo, después de todo, la revelación judeocristiana se entiende esencialmente como histórica. En la complejidad de estos procesos, Israel, y más tarde las comunidades cristianas, estaban llamados a discernir una respuesta adecuada a los retos que se planteaban en su contexto particular. Este discernimiento se desarrolló a través de un diálogo, a menudo conflictivo, entre las antiguas tradiciones bíblicas y los nuevos contextos culturales.

Israel fue desafiado a responder preguntas específicas, entre las que se encontraban: ¿Cuál sería el alcance de la soberanía de su Dios y Señor? ¿Podría Dios servirse de extranjeros para llevar a cabo su plan de salvación? ¿Qué lugar ocupa el pueblo elegido en medio de las demás naciones? ¿La elección de Israel tiene una perspectiva exclusiva o inclusiva? ¿Cuál sería el testimonio confiado a Israel al establecerse en tierras extranjeras?

En resumen, es necesario considerar que la comprensión de la revelación no se produce automáticamente, sino que pasa por la mediación de la historia. Las diversas tradiciones representan respuestas que no siempre son unívocas, como se expone en la continuación (Rendtorff, 2003, p. 281). Diferentes sensibilidades y percepciones configuran el texto bíblico y ponen de manifiesto una tensión hermenéutica que exige del lector una acción con un doble movimiento: a) aproximación crítica al texto, sin pretender respuestas prefabricadas; b) mirada atenta a la propia realidad, desde la que se busca una iluminación del texto.

## ***1.2 Identidad y diálogo intercultural***

La Biblia presenta una serie de relatos de movimientos migratorios. Sobresalen sobre todo los de carácter constitutivo, que representan momentos fundacionales en la historia de Israel: la llamada de Abraham (Gn 12,1-2; 15,7), la huida de Jacob a Mesopotamia (Gn 28,1-5.10-22) y su regreso a Canaán (Gn 31-33);

la partida de Jacob y su familia a Egipto (Gn 46,1-7.27) y, lo más significativo de todo, el Éxodo de Egipto.

Las motivaciones que desencadenan estos desplazamientos son variadas: respuesta a la llamada divina – Abraham (Gn 12,1-9); situación de hambruna - Abraham (12:10), Jacob y sus hijos que van a Egipto (Gn 41,57; 46,1-27), Elimelec (Rut 1,1), Noemí y Rut (Rut 1,18-19.22); huida ante el peligro de muerte - Jacob se refugia en Mesopotamia (Gn 28,2-7), Moisés huye a la tierra de Madián (Ex 2,15), Jeremías, exiliado-deportado a Egipto (Jr 43,7ss), José, María y el niño huyen a Egipto (Mt 2,13-15); destrucción de Samaría, bajo el mando de Asiria (2Re 17,5.18.23b); Exilio babilónico (2Re 24,10-15; 25,8-11; 2Cr 36,20); regreso del exilio (Esdras; Nehemías); origen de nuevos pueblos – Agar e Ismael (Gn 21,8-20), Esaú (Gn 36,6-8).

En términos históricos, los dos movimientos más significativos son los provocados por la destrucción asiria del Reino del Norte, Israel (720 a.C.), y el exilio babilónico de las élites del Reino del Sur, Judá (598 y 587 a.C.). Como experiencias traumáticas, marcaron un antes y un después y fueron ocasiones para revisar viejas tradiciones.

En este proceso de revisión destacan dos aspectos. El primero se refiere a la delimitación y protección de su propia identidad. Dispersados y en medio de una cultura tan imponente como la babilónica, Israel experimenta el peligro de desaparecer como nación y cultura (Sal 136). Para reafirmar la identidad, se desarrollaron una serie de principios religioso-conductuales, entre ellos la defensa del monoteísmo (Ex 20,3; Dt 5,7; 6,4-5), la obligación de la circuncisión (Gn 17,9-14; Ex 4,24-26), leyes de pureza (Lv 17-26); prohibición de los matrimonios mixtos (Dt 7,3-4; Ex 34,16; Jos 23,12). Estos principios se justifican desde la perspectiva religiosa caracterizada por la creciente centralidad de la Torá (Dt 4,1-3; 5,32-33; 6,1; 7,12; Jos 1,7; 23,6).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> La religión, la etnia y la nacionalidad son tres factores que contribuyen a la formación de la identidad. Un proceso continuo, a menudo provocado por la presencia del otro. En el caso de Israel, la defensa de la identidad no se reduce a una conservación estática de rasgos característicos de su propia religiosidad, sino a una experiencia dinámica que implica la revisión de sus tradiciones, con la asimilación de nuevos elementos procedentes del contacto con otros pueblos. Muchos de los mitos bíblicos son fruto de este proceso. El relato sacerdotal de la Creación (Gn 1,1-2,4a), desarrollado en

El segundo aspecto se refiere a un movimiento de resistencia impulsado por los restos de Judá que se opone a la mentalidad importada por los exiliados repatriados de reconstruir una sociedad teocrática marcadamente monocultural y monotradicional. La insistencia en la promesa divina de expulsar a las demás naciones de la tierra (Dt 7,1; Jos 23,9) y la prohibición de mezclarse con otras naciones presentes en medio de Israel (Jos 13,2-6; 23,7) hay algunos indicios bastante explícitos de que tal pretensión nunca se alcanzó. Los ejemplos más llamativos se encuentran en los libros de Rut y Esd 9,1-3.<sup>3</sup>

La preservación de ambas tradiciones teológicas en el texto bíblico canónico atestigua el resultado de un pacto socio-religioso de coexistencia multicultural en la constitución de la comunidad judía post-exílica.

## **2 Dominación extranjera y universalidad de la salvación**

La visión universalista de la historia de la salvación, en la que también se contempla a los pueblos extranjeros, se desarrolla a partir de la doble inmersión cultural de Israel: la primera, en Babilonia (597/587-531 a.C.) y la segunda, bajo dominio persa (539-333 a.C.). Ambas culturas, aunque tenían pretensiones universales, desarrollaron diferentes modelos de relación con los pueblos dominados. Así, las experiencias vividas en el Exilio y

---

gran medida a partir de la experiencia de Babilonia, es un ejemplo de este diálogo intercultural. Para más información, cf. Berquist, 2006, p. 53-66, Zabatiero, 2013.

3 Los libros de Esdras y Nehemías representan el movimiento para repatriar a los exiliados en Babilonia y reconstruir las instituciones nacionales en Judá. Tanto desde el punto de vista religioso (Esdras) como político (Nehemías), ambos libros describen la ideología que caracteriza a este movimiento. Se destacan la centralidad de la Torá (Ne 8), como fundamento, la separación de las naciones extranjeras (Ne 9,2; 13,30) y la prohibición de los matrimonios mixtos, para evitar la contaminación de la nación como prácticas idólatras que podrían, en consecuencia, corromper al pueblo (cf. también 1Re 11,1-8). Esdras, tras desarrollar la primera etapa de la reforma religiosa en Judá, regresa a la corte babilónica. En este período, los matrimonios mixtos se habían multiplicado en la tierra (Esd, 9,1-3; Mal 2,10-12), incluso entre los exiliados repatriados. Esdras reacciona ante esta situación con una postura radical, sugiriendo el divorcio, como forma de reparación por este pecado y como medio de apartar a las mujeres extranjeras y a sus hijos de estos matrimonios (Esd 10,10-11.18-44).

en el Post-Exilio favorecieron una nueva postura de Israel en su relación con las naciones extranjeras.

## ***2.1 Historia real e historia narrada***

En particular, la ideología política persa se presentaba como liberacionista, ya que el emperador era descrito como promotor de la liberación de los pueblos dominados por Babilonia. Los persas permitieron el regreso de los pueblos exiliados a sus patrias y fomentaron la reconstrucción de las instituciones nacionales. Un factor no menos importante de este nuevo orden imperial fue la libertad religiosa. Se concedió permiso a cada grupo nacional para practicar su propio culto sin la intromisión del gobierno en las prácticas religiosas locales (Mazzeinghi, 2007, p. 96-100; Blenkinsopp, 2013, p. 70).

Israel, como muchos otros grupos étnicos, se benefició de la política persa. Este proceso acabó generando dos polos del judaísmo, uno en Judá y otro en Babilonia. (Kessler, 2013, p. 243-245). En ambos lugares, se hizo importante preservar la religión en sí, con sus prácticas específicas, evitando cualquier tipo de sincretismo.

En el caso de la diáspora, este problema se describe en Dan 1-2, en relación con los jóvenes reclutados para el servicio en la corte real y sometidos a una serie de pruebas cuyo propósito era desviarlos de la fe en Adonai (Dan 3,8-23). Frente a esta amenaza, el judaísmo desarrolló una literatura de ficción didáctica<sup>4</sup> que presenta a varios protagonistas como paradigma del judío fiel en tierra extranjera: Tobías, en Nínive (Tob 1,3); Ester, en la corte del rey persa Asuero (Est 2,16-17).

En este contexto, varios personajes residentes en tierras extranjeras desempeñan un papel u ocupan un cargo importante: José, virrey en Egipto (Gn 41,40-45); Daniel, Ananías, Misael y

---

<sup>4</sup> La ficción es una interpretación de la realidad imaginaria o real, presentada en forma narrativa. En el caso del texto bíblico, se hace referencia a acontecimientos y/o personajes históricos, generalmente del pasado. Para más información, cf. Long, 1999, p. 232-254. El carácter didáctico significa que las situaciones y figuras evocadas se construyen para proponer un paradigma a los lectores.

Azarías, elegidos para servir en el palacio del rey de Babilonia Nabucodonosor (Dan 1,3-6); Sidrac, Misac y Abdénago<sup>5</sup>, administradores de la provincia de Babilonia (Dan 3,12.30); Esdras, enviado por el rey persa Artajerjes para inspeccionar Judá y Jerusalén (Esd 7,14); Nehemías, copero de Artajerjes (Ne 1,11e; 2,1); Tobías, procurador del rey asirio Salmanasar (Tob 1,13); Aicar, supervisor financiero del rey Asaradón (Tob 1,21).

La historia real y la historia narrada no siempre coinciden en las Escrituras. Para los autores era importante transmitir el significado teológico de los acontecimientos históricos. Por lo tanto, no se debe asumir como un hecho concreto lo que presentan los relatos bíblicos sin hacer la debida investigación histórica y arqueológica. Así pues, hay que tener en cuenta dos factores: 1) fáctico – estos personajes son la prueba del esfuerzo de los judíos por insertarse en la sociedad en la que residían, evitando un aislamiento que podría causar la asfixia socioeconómica de la comunidad judía; 2) narrativa – representan una afirmación de la capacidad de los “hermanos” judíos, reconocida por las autoridades locales que les otorgaron puestos de responsabilidad, y, sobre todo, la exaltación paradigmática de la postura fiel a la Torá que debe asumirse en contextos culturales extranjeros adversos.

## ***2.2 Israel en medio de naciones extranjeras***

El Deutero Isaías (40-55), profeta exílico, propone una reinterpretación de la acción del Señor en favor de su pueblo, Israel, en un contexto cultural extranjero, en medio del ascenso de los persas y la caída del imperio babilónico (Rendtorff, 2001, p. 213 y 215). Ante la complejidad del texto de DtIs, se sabe que no fue una tarea fácil para el profeta, como tampoco lo fue para los exiliados.

La convicción teológica central del DtIs es la soberanía del Señor, como Creador y único poder cósmico (40,12-31; 43,1; 44,24s) (Blenkinsopp, 2002, p. 105 e 107). Su autoridad se extiende

---

<sup>5</sup> Sidrac, Misac y Abdénago son nombres babilónicos dados a los tres jóvenes judíos Ananías, Misael y Azarías (Dan 1,7).

sobre los procesos históricos y sus agentes (Tadiello, 2010, p. 292-293 e 296). Es en esta perspectiva que el profeta ve a Ciro, el rey persa: un mesías, ungido por el Señor (Is 45,1). Al afirmar que el Dios de Israel actúa a través de un soberano extranjero (Is 45,1), que ni siquiera le conocía (Is 45,4) y que no era de linaje davídico, el profeta desarrolla un pensamiento teológico revolucionario (42,9; 43,18-19; 44,28a; 48,6b-8) (Rendtorff, 2001, p. 212-213; Tadiello, 2010, p. 293-294).

La autoridad suprema del Señor se corresponde a la apertura universalista de su proyecto, que incluye a las demás naciones, llevadas a reconocer que no hay más divinidad que el Dios de Israel (Is 45,6). Esta apertura es consecuencia de la revisión de la relación del judaísmo con otros pueblos (Tadiello, 2010, p. 295-299). Esto no sucedió fácilmente, pues el propio profeta muestra una dificultad para liberarse de viejas concepciones y modelos arraigados durante siglos en la religiosidad israelita. La dificultad residía sobre todo en la perspectiva teológica construida según un esquema de oposición: victoria frente a derrota, salvación de Israel frente a caída de las naciones (Tadiello, 2010, p. 299-304).

Esta nueva concepción no excluye ni revoca la relación particular de Israel con el Señor (Tadiello, 2010, p. 300). En efecto, el pueblo de la alianza asume una nueva función religiosa en relación con las naciones: Israel se convierte en testigo del Señor en la reunión de los pueblos (Is 43,10-12; 44,8; 55,4) (Blenkinsopp, 2002, p. 116). Algo impensable cuando aún se cultivaba una religiosidad "intramuros", característicamente étnico-nacional. Se descubre así una nueva misión, la de transmitir a otras naciones la convicción aprehendida en el curso de su propia historia: el Señor es el único Dios y salvador absoluto (Is 43,10-13) (Tadiello, 2010, p. 302-303).

El profeta insiste en la invitación del Señor a todas las naciones (45,22; 49,22ss; 55,5) (Tadiello, 2010, p. 301). Tal perspectiva es fundamental porque marca el camino del diálogo, de la apertura a lo diferente y del encuentro intercultural. Ciertamente, la experiencia de convivir con gentes de otras culturas, en el Exilio, habría impulsado esta nueva teología (Blenkinsopp, 2002, p. 105). Su contenido rechaza cualquier tipo de coacción o imposición.

Nada es más ajeno al pensamiento del DtIs que la violencia o la sumisión política. Se trata, pues, de extender a las naciones el llamamiento ya dirigido a Israel (Tadiello, 2010, p. 305).

### **3 Deuteronomio, memoria y compromiso social**

La experiencia de ser emigrante acompaña a Israel: “mi padre era un arameo errante” (Dt 26,5c; Sal 146,9). La conservación de la memoria es decisiva (Dt 4,9-14. 32; 32,7), porque, como advierte la tradición deuteronomica, la bondad y la abundancia de la tierra (Dt 8,7-10) conllevan un peligro: el olvido de las acciones liberadoras de Dios (Dt 8,11-16.17-20).

La ausencia de conexión con el pasado es corrosiva para la sociedad israelita, ya que la desvía del auténtico culto a Adonai. Con ello, Israel se abre a cultos idolátricos, cuya influencia no se limita al ámbito litúrgico/religioso, sino que legitima prácticas injustas (Dt 9,4-5; 2Re 21,2-9.10.16), causando miseria y abandono, especialmente a quienes viven en situación de dependencia socioeconómica y política, incluidos los extranjeros (Dt 15,4.11).

#### **3.1 Culto y vida**

En la experiencia histórica de Israel, uno de los entornos más significativos para preservar esta memoria es la liturgia.<sup>6</sup> Lejos de cualquier perspectiva nostálgica o de una acción de gracias formal y vacía, la conexión entre el presente del lector y la liberación del pasado (Dt 6,20-24), desarrollada en las fórmulas litúrgicas de la tradición deuteronomica, tiene por objeto estimular la observancia de los mandamientos y estatutos divinos (Dt 4,9; 6,14-19), condición indispensable para conservar la herencia del éxodo: el don de la tierra (Dt 8,1.19-20; 11,13-17; 28,15.36.51.58.63.68; 30,15-20; Jos 23,13). Un aspecto esencial de esta liturgia es la preocupación por la justicia social. El culto y la vida están intrínsecamente unidos; el

---

<sup>6</sup> El calendario litúrgico y muchas de las celebraciones desarrolladas en la Biblia proceden de las fiestas agrícolas cananeas. Sin embargo, han sufrido un proceso de resignificación, al asociarse a acontecimientos de la historia de la salvación. Con esto, se eliminaron muchos aspectos politeístas o incluso mágicos.



primero compromete a la asamblea con una praxis que actualiza la acción liberadora de Dios en la vida de los vulnerables e indigentes (Dt 5,12-15).

La conexión entre culto y vida se evidencia retóricamente a través de dos aspectos. En primer lugar, el uso del imperativo “te regocijarás en presencia de Dios” (Dt 12,7.12.18-19; 16,11.14; 26,11; 27,7.19). El verbo *שמח* indica un afecto, una experiencia subjetiva que se manifiesta externamente a través del rito, en una fiesta religiosa (Schökel, 1994, p. 644). El texto no pretende promover la satisfacción momentánea, el placer o la saciedad. El encargo conlleva una perspectiva pragmática que pretende promover el compromiso social (Mayes, 1979, p. 226; Weinfeld, 1992, p. 211-212). Así, desde el círculo más restringido y privado (familia y sirvientes), se extiende a los pobres, cuya lista incluye al extranjero junto con el levita, el huérfano y la viuda (Dt 16,11.14; 26,11). El segundo aspecto, con las expresiones “que viven en medio de ti” (Dt 16,11; 26,11) y “que viven en tus ciudades” (Dt 16,14),<sup>7</sup> refuerza la importancia de asumir un compromiso efectivo en la realidad concreta (Dt 5,11; 29,10).

### **3.2 La Torá, la justicia y el extranjero**

La Torá deuteronómica representa una reforma político-religiosa que incluye un programa social (Otto, 1999, p. 301 e 335-336; Lundbom, 2013, p. 393). El principio fundador de este proyecto es el temor de Dios y la práctica de la Ley. Una obligación que se impone a toda la nación (Dt 6,1-2; 10,12-13) e incluye al extranjero. (Dt 29,8.9-10; 31,12; Jos 8,35). Este proyecto parte de una preocupación humanitaria y propone una serie de leyes que abordan la cooperación, el cuidado que debe impregnar las relaciones y la interdependencia en el seno de la sociedad israelí (Dt 15,7.11).

Tal perspectiva se justifica sobre la base de la memoria histórico-teológica del primer Éxodo: “recuerda que fuiste esclavo

---

<sup>7</sup> También añade la expresión “en tu tierra”, en las prescripciones referentes al año sabático (Dt 5,11).

en el país de Egipto y que Yahveh tu Dios te sacó de allí” (Dt 5,15; 10,19; 11,2-4.7; 15,15; 16,12; 24,18.22; 26,5d-9). Por una parte, la referencia a la acción liberadora de Dios pretende suscitar la gratitud y reforzar el compromiso del pueblo con su Señor, en cumplimiento de la alianza (Barton, 2014, p. 139). Por otra parte, el recuerdo de la condición desfavorable, humillante y miserable de esclavitud en tierras extranjeras a la que fueron sometidos los israelitas debe promover la solidaridad con sus compatriotas y con los extranjeros que viven en la tierra prometida.

La fidelidad a la Alianza (Dt 10,12-13.20; 11,1) es la condición para que Israel entre, tome posesión y permanezca en la tierra prometida a los padres de los que desciende (Dt 11,8-9; Jr 7,3-7). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la Torá, contenido normativo de la alianza con Dios, no puede reducirse simplemente a un código legislativo. En efecto, se trata de un estilo de vida, traducido en forma de preceptos, que todo el pueblo está llamado a asimilar como propios. Por eso, el Señor exhorta a Israel a la circuncisión del corazón (Dt 10,16a). Lejos de un enfoque romántico, apasionado o narcisista de la religiosidad, el corazón representa aquí la interiorización del proyecto divino. La referencia a la circuncisión subraya el compromiso de vida con Dios (Dt 36,6; Jr 4,4; 9,25) y la eliminación de un rechazo obstinado hacia él, simbolizado en el endurecimiento de la nuca (Dt 10,16b; 9,6.13; Ex 32,9; 2Re 17,14; Jr 7,26).

También se observa que, aunque el texto es imperativo, la exhortación es justificada (Lunbdom, 2013, p. 388), indicando su razón en el propio Señor (Dt 10,17-18; Is 16,2-4; Sal 94,2-8). El Dios que es superior a toda autoridad o poder (Dt 10,17a) se da a conocer como el que no muestra parcialidad ni acepta sobornos (Dt 10,17b) y que “hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al extranjero, a quien da pan y vestido” (Dt 10,18a). En la secuencia del discurso divino se encuentra el mandato de amar al extranjero. La retórica deuteronomica fomenta la incorporación de las pautas de la acción divina por parte de todos los miembros del pueblo a través de la imitación, ya que reconoce a Dios como el único modelo ético (Barton, 2014, p. 137 e 264-268). ¡Dios ama, cuida, protege! ¡El pueblo también está llamado a amar, a cuidar, a proteger!

Desde la perspectiva de la obediencia a la Alianza traducida en acciones y compromiso concreto, el Deuteronomio promueve la sensibilización de Israel– “porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto” (Dt 10,18b)– ante la dependencia y precariedad en la que pueden encontrarse los extranjeros que viven en su entorno. Por este motivo, existen varias leyes cuyo objetivo es garantizar la protección jurídica de los extranjeros, siempre enumerados junto con otras personas económicamente dependientes (Dt 24,14-15.17; 27,19; 29,10; Jr 22,3; Ez 22,7.29; 47,21-23). Algunas de estas normas instituyen amortizadores sociales que atienden a los vulnerables, incluido el extranjero, como el diezmo trienal (Dt 14,28-29; 26,13) y el derecho de los pobres a alimentarse con las cosechas sobrantes (Dt 24,19-21 [23,25-26]). No obstante, existen algunas particularidades jurídicas cuando se trata de negocios y/o préstamos, situaciones en las que se reconoce el derecho a cobrar intereses a los extranjeros (Dt 15,3; 23,21) (Langner, 2013, p. 90).

#### **4 Amarás a tu prójimo, amarás al extranjero**

La insistencia del libro del Deuteronomio en relacionar al extranjero con la obediencia a la Torá (Dt 29,8.9-10; 31,12; Jos 8,35) también se identifica en la tradición sacerdotal: “una misma ley habrá para el nativo y para el forastero que habita en medio de vosotros” (Ex 12,49; Nm 15,16.29) (de Vaux, 1961, p. 74-75; Mayes, 1979, p. 125). Este compromiso demuestra el esfuerzo – imperativo para los judíos– de salvaguardar la sacralidad ritual y la pureza de la nación (Ex 12,48-49; Nm 9,14; 15,14-16; Lv 16,29; 17,8-16<sup>8</sup>; 18,26) así como garantizar la seguridad de la vida en sociedad (Lv 24,17-21.22; Nm 15,14-16). En este sentido, el respeto de la Ley es la condición para recibir protección social.

---

<sup>8</sup> En Dt 14,21, se prohíbe a un judío comer la carne de un animal matado de forma natural, pero se permite dar o vender esa misma carne a un extranjero. A su vez, Lev 17,15 extiende la prohibición al extranjero, porque tal práctica genera una condición de impureza inaceptable en medio de la nación, como es típico de la comprensión de la tradición sacerdotal.

#### **4.1 Ley de santidad y protección social**

Lev 19 es una mezcla de leyes cuya autoridad se basa en la afirmación “Yo, Yahveh, vuestro Dios” (vv. 3.4.10.12.14.16.18.25. 28.31.32.34.36.37). En efecto, la pragmática del texto –su carácter performativo– se desarrolla a partir de la imitación de Dios, que llama al pueblo a la santidad (Lv 19,2 [Lv 11,44; Dt 10,18-19]). Dos aspectos deben destacarse en la Ley de Santidad. El primero, dirigido a “toda la comunidad de los israelitas” (Lv 19,1), implica un compromiso común que caracteriza la vida de todo el pueblo de Dios. La segunda exige actitudes concretas, desde las prácticas devocionales hasta la ética cotidiana, con consecuencias para la justicia social (Lv 19,3-37).

Este conjunto normativo incorpora algunas normas de protección de la población inmigrante. Está prescrito dejar las sobras de la cosecha de espigas y uvas para el pobre (‘ānî<sup>9</sup>) y el extranjero (Lv 19,9-10 [Dt 24,19-22]). Al citar directamente estas dos categorías sociales, se evidencia el compromiso del Señor con los vulnerables. Desde la perspectiva de la Ley de Santidad, se exhorta a Israel a hacer lo mismo. La inobservancia de este precepto conduciría a la desacralización de la nación (Milgrom, 2000, p. 1624).

Esta norma se ejemplifica en el libro de Rut. La moabita, viuda, decide acompañar a su suegra, Noemí, en su regreso a Belén, su tierra natal. Como extranjera, experimenta un desarraigo geográfico, cultural y religioso, y encuentra cobijo en casa de un judío (Rut 2,2-7.8-12.13 [Dt 24,19-22]) –pariente lejano de la familia de su marido– que, tras reconocer sus virtudes, se casa con ella (Rut 2,11; 4,1-10). Su experiencia y estancia entre los judíos la lleva a abrazar la fe en el Dios de Israel. Rut es signo de la bendición de Dios para Booz, aquel creyente que en obediencia a los mandamientos de Dios (Lv 19, 9-10; Dt 24,19-22) reconoce los derechos de los pobres (Rut 2,8-9).

---

<sup>9</sup> Este término del Antiguo Testamento tiene dos connotaciones: 1) Social (Dt 15,11; 24,14; Is 26,6; Sal 9,19; 40,18; Pr 31,20); 2) Espiritual, humildad, sufrimiento (Is 66,2; Zac 9,9; Sal 34,7; Pr 15,15) (Schökel, 1997, p. 509). En Lev 19, adopta el primer significado, relacionado con la dependencia y la vulnerabilidad socioeconómica.

Como en el libro del Deuteronomio (10,18-19), la Ley de la Santidad también establece el amor como criterio básico para vivir en relación con el extranjero (Lv 19,34c). El mandamiento del amor al prójimo se presenta por primera vez en el texto bíblico en Lev 19,18. Lo que sigue es un paralelo del precepto del amor al compatriota y al extranjero:

<b>PRÓXIMO</b>	<b>EXTRANJERO</b>
v. 17a <i>tu hermano</i>  NO ODIES en tu corazón	v. 33 <i>cuando un extranjero resida junto a ti</i> NO LE MOLESTÉIS
v. 18c <i>[hijos de tu pueblo]</i> AMARÁS a tu prójimo <u>como a ti mismo</u>	v. 34 <i>[extranjeros]</i> lo AMARÁS <u>como a ti mismo</u>

Un aspecto importante que destaca el cuadro es la conexión formal de ambos preceptos. Existe una estructura común caracterizada por un precepto negativo (vv. 17.33), la prohibición del odio; y una positiva, la afirmación del amor como actitud a asumir frente al otro (vv. 18c.34) (Fitzmyer, 1987, p. 273). En términos de significado, amar adquiere un sentido muy práctico: respetar el derecho del otro y el compromiso de no oprimirlo.

La diferencia de vocabulario en las prohibiciones se debe a los individuos tutelados. En Lev 19,17, se refiere al hermano, entendido como compatriota (hijos de tu pueblo, prójimo [v. 18]). En contraposición a amar, odiar (Lipiński, 2008, p. 811) suele traducirse en actitudes de rechazo, intolerancia, desprecio, repulsa o incluso expulsión de alguien (Gn 26,27; Gn 37,4.5.8; Lv 19,18ab; 2Sam 13,15; 19,7; Is 61,8; Prov 25,17; Is 61,8). La interdicción relativa al odio<sup>10</sup> se convierte en fundamental en la medida en

<sup>10</sup> En el lenguaje bíblico, las emociones no se entienden como algo puramente pasional que se mueve en el corazón (interioridad) del ser humano. Cada sentimiento corresponde a una acción concreta que genera una experiencia constructiva (amor) o destructiva (odio). Desde el punto de vista de la experiencia humana, sentir emociones

que ofrece una barrera a las actitudes que hacen imposible la convivencia entre compatriotas (Lv 19,18ab). Lev 19,33 prohíbe la opresión de los extranjeros. El verbo en cuestión (ynh) se asocia con la violencia (Jr 22,3) y la explotación (Lv 25,14.17). Esta prohibición es fundamental cuando se trata de extranjeros porque, al no gozar de plenos derechos civiles, son objeto de abusos.

Se observa en Lev 19 una distinción significativa. Por un lado, se subraya el compromiso de justicia hacia el hermano. El uso del pronombre de segunda persona indica un contacto directo, entendido como perteneciente a la nación (v. 18). En cambio, para referirse al extranjero, se utiliza el pronombre de tercera persona, que marca una distancia, de no pertenencia (v. 34). En cualquier caso, más allá del exclusivismo, al presentar normas elaboradas a partir del mismo criterio (amar) para ambas categorías sociales, el texto muestra la importancia de garantizar una protección jurídico-social a todo individuo o grupo humano.

El factor que justifica toda la prescripción de Lev 19,33-34 es la experiencia del primer Éxodo, cuando el Señor actuó positivamente hacia Israel en Egipto, liberándolo (Lv 19,34d [11,45; Ex 22,20]). En correspondencia con la acción divina en el pasado, corresponde al pueblo, una vez instalado en la tierra prometida, actuar de manera receptiva: “el extranjero que reside junto a vosotros, le miraréis como a uno de vuestro pueblo” (Lv 19,34a).

## **4.2 Extranjero, prójimo y misericordia**

Son muchos los relatos en los que el amor al prójimo surge como norma capaz de introducir a los interlocutores de Jesús en el camino de su discipulado (Mt 5,43-44; Mt 22,37-39 // Mc 12,28-34; Lc 6,26; Jn 13,34-35; Jn 15,12; Gal 5,14; Sant 2,8; 1Jn 4,10.19-21), y por lo tanto es el camino hacia la auténtica libertad (Gal 5,13-26) (Nef Ulloa, Mariano, 2019, p. 560-568). El diálogo teológico de Jesús con el maestro de la ley (Lc 10,25-28), iniciado con la pregunta “¿que he de hacer para tener en herencia vida eterna?”

---

es natural. El texto se refiere más a actuar que a sentir. Por lo tanto, se entiende que la interdicción es una exhortación para evitar actitudes impulsivas que alimentan comportamientos destructivos (1Jn 3,11-15.16-17).

(v. 25b), ofrece a Jesús la posibilidad de subrayar la importancia de interpretar lo que se lee (v. 26) (Bovon, 2002, p. 111). Responde a su interlocutor con una pregunta, evitando la “trampa” que le han tendido (v. 25a) (Fitzmyer, 1987, p. 271). Jesús reconoció como válida la respuesta del maestro de la ley, pues va al corazón de la experiencia bíblica basada en el amor vivido en una doble dirección: vertical, hacia Dios, y horizontal, hacia el prójimo (vv. 27-28 [Dt 6,5; Lv 18,18]). Esto confirma una de las características fundamentales del cuerpo deuteronomico (Fitzmyer, 1987, p. 268).

Sin embargo, Jesús subraya con un imperativo que no basta mencionar los mandamientos, es necesario vivirlos (v. 28). Desconcertado, el maestro de la ley intenta justificarse formulando una segunda pregunta: “¿quién es mi prójimo?” (v. 29). Esta pregunta revela las dificultades, resistencias y tensiones hermenéuticas que existían para entender y vivir este mandamiento en el judaísmo del Segundo Templo y en las nacientes comunidades cristianas (Bovon, 2002, p. 112). No pocas veces se ha extendido la aplicación de preceptos menores con los que se pretende oscurecer o desvirtuar los mandamientos fundamentales (Mt 15,5 // Mc 7,11; Lc 11,39-44).

En esta perspectiva se inserta el sentido de la parábola. Según Lucas, no hay obstáculo que pueda justificar la falta de amor fraterno (Fitzmyer, 1987, p. 280). Y para que esta enseñanza sea lo más explícita y radical posible, la única persona de la parábola que muestra cercanía, compasión y misericordia hacia el caído en el camino es un samaritano –extranjero– (v. 33). Ni el sacerdote ni el levita, representantes del judaísmo más puro, pudieron siquiera ver en aquella persona medio muerta un destinatario de su atención, cuidado y/o compasión (vv. 31-32).

La parábola cuestiona una práctica religiosa (la de los puros, centrada en el culto) que desprecia la realidad de los vulnerables, pobres y caídos. La gran provocación de la comunidad lucana consiste en reconocer al samaritano como paradigma de compasión y misericordia (Fitzmyer, 1987, p. 280; Lazzari Junior, 2011, p. 34), el que era considerado enemigo de los judíos, impuro, excluido del pueblo elegido (Nef Ulloa, 2012, p. 363). Lucas y Juan señalan que, por razones históricas, muchas eran las barreras culturales y

religiosas que impedían una auténtica fraternidad entre judíos y samaritanos (Lc 9,52-54; Jn 4,9).

En la retórica lucana, las preguntas del maestro de la ley son una ocasión para desarrollar una enseñanza que muestra la íntima conexión de dos importantes aspectos de la vida religiosa judeocristiana. El primero se refiere a la salvación: “heredar la vida eterna” significa salvarse (Fitzmyer, 1987, p. 280). No es infrecuente, en el pasado y en el presente, que hombres y mujeres de fe busquen la salvación a través de una vía estética, es decir, la observancia ritual de la ley, sin un compromiso con la realidad concreta (Lc 18,18-23). La segunda muestra que la expresión auténtica de la adhesión libre y progresiva a Dios, el que salva, pasa por la atención al prójimo. En este sentido, la experiencia de la salvación no se agota con vistas al futuro, sino que se experimenta ya en el presente mediante una vida abierta al amor fraterno, sin barreras ni límites culturales, étnicos o religiosos.

## **Conclusión**

En este capítulo, hemos tratado inicialmente de subrayar la importancia de una hermenéutica contextualizada capaz de promover un sano discernimiento ante los problemas migratorios de nuestro tiempo. Poner de relieve la historia exige, a su vez, analizar el proceso vivido por Israel en su relación con los pueblos extranjeros. Y no sólo eso, sino redescubrir y redimensionar su lugar y su misión, es decir, su identidad confirmada mediante un diálogo intercultural a veces conflictivo, pero irrenunciable.

Algunas tradiciones bíblicas, a pesar de las dificultades y tensiones, tienden a ser receptivas hacia los inmigrantes, incorporándolos como categoría socio jurídica y garantizándoles protección social. La consolidación de esta apertura queda atestiguada por la conexión entre culto y vida presente en los textos litúrgicos que conducen a la práctica de la justicia social. Esta conexión confirma y garantiza una auténtica participación en la Alianza.



El mandamiento del amor al prójimo es fruto de un largo proceso histórico y hermenéutico que pretende estimular, reafirmar y garantizar las condiciones que superen los comportamientos irrespetuosos y opresivos contra el prójimo. La identidad cohesiva de una nación no puede construirse sin que sus miembros desarrollen relaciones positivas. Esto no significa necesariamente amistad, sino humanidad. En efecto, amar al prójimo no significa caerle bien, sino respetar los derechos del otro y comprometerse con el bien común.

De una perspectiva excluyente que entiende al prójimo como el otro israelita, se pasa a una inclusión que extiende el mandamiento del amor al extranjero, a veces equiparado al hermano de nación. El Nuevo Testamento radicaliza el aspecto de la inclusión, haciendo del extranjero un paradigma de fraternidad y misericordia. En el caso de la Parábola del Buen Samaritano, se observa que el sacerdote y el levita no ven al caído como un hermano, por lo que no se acercan a él ni se responsabilizan de él.

La Biblia está en el centro de toda experiencia. Por eso los documentos magisteriales la definen como “la alma de la Sagrada Teología” (DV 24); “corazón de toda actividad eclesial” (VD 1); “fuente de evangelización” (EG 174). Sin embargo, hay que evitar tanto el biblicismo, como actitud fundamentalista y reductora, como el relativismo pastoral, que no considera la importancia de la Palabra de Dios en el discernimiento de la realidad, sino que asume acríticamente cualquier ideología. Existe, por tanto, un verdadero desafío: escuchar la voz de Dios en las nuevas exigencias que requieren nuevas respuestas. Frente a la creciente hostilidad hacia los inmigrantes, urge afirmar valores fundamentales como el amor al prójimo, único fruto capaz de testimoniar el amor de Dios y glorificar su nombre entre las naciones (1Jó 2,6-7; 3,17-18).

## Referencias bibliográficas

BARTON, John. *Ethics in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2010.

BERQUIST, Jon. Constructions of Identity in Postcolonial Yehud. In: Oded Lipschits; Manfred Oeming. *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, p. 53-66.

BOVON, François. *El Evangelio según san Lucas*, v. II, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 106-130.

BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday: New York, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Dei Verbum*. Petrópolis: Vozes, 1969.

FITZMYER, Joseph Augustine. *El Evangelio según Lucas: Traducción y comentario*. Capítulos 8,22-1814. v. III. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

LANGNER, Cordula. Lo straniero in mezzo a te. In: GRILLI, Massimo; MALEPARAMPIL, Joseph (Eds.). *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana: uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale*. Bolgna: EDB, 2013, p. 87-104.

LAZZARI JUNIOR, Julio Cezar, A mensagem universal e atemporal da Parábola do Bom Samaritano. *Cultura Teológica*, São Paulo, v. 19, n. 73, p. 29-41, 2011.

LIPÍŃSKI, Edward. šānē'. In: FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (Eds.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. v. 8. Paideia: Brescia, 2008, p. 810-823.

LONG, Philips. History and Fiction: What is History? In: \_\_\_\_\_. *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, p. 232-254.

LOPES, Jean Richard. "Deus combatia por Israel" (Js 10,14): os relatos de conquista no livro de Josué. In: LOPES, Jean Richard; SILVANO, Zuleica Aparecida; VITORIO, Jaldemir. *Livro de Josué: "Nós servimos ao Senhor"*. São Paulo: Paulinas, 2022, p. 93-122.

LUNDBOM, Jack. *Deuteronomy: a Commentary*. Eerdmans: Grand Rapids; Cambridge, 2013.

MAYES, Andrew David Hastings. *Deuteronomy*. Eerdmans: Grand Rapids; Marshall, Morgan, Scott: London, 1987.

MAZZINGHI, Luca. *Storia d'Israele: dalle origini al periodo romano*. Bologna: EDB, 2007.

MILGROM, Jacob. *Leviticus 17-22: a New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday: New York; London; Toronto; Sydney; Auckland, 2000.

NEF ULLOA, Boris Agustín. A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At). Uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 41, p. 259-370, 2012.

\_\_\_\_\_. MARIANO, Rafael Willian. O amor ao próximo como caminho para a verdadeira liberdade segundo Gl 5,13-26. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 34, n. 3, p. 557-572, 2019.

OTTO, Eckart. *Das Deuteronomium*. Berlin; New York: De Gruyter, 1999.

RENDTORFF, Rolf. *Teologia dell'Antico Testamento*. Torino: Claudiana Editrice, v. 1, 2001.

\_\_\_\_\_. *Teologia dell'Antico Testamento*. Torino: Claudiana Editrice, v. 2, 2003. שְׁמִי. In: SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 644-645.

TADIELLO, Roberto. Salvezza e altri corollari nel Deutero-Isaia. *Annali di Storia dell'Esegesi*, Bologna, v. 27, n. 1, p. 291-306, 2010.

de VAUX, Roland. *Ancient Israel: It's Life and Institutions*. 2.ed. London: Dart, Longman and Todd, 1965.

WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Eisenbrauns: Winona Lake, 1992.

ZABATIERO, João Paulo Tavares. *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus, 2013.

# 5



## **PROCESOS MIGRATORIOS Y EL PRINCIPIO PLURALISTA**

### **Las nociones de “entre-medio”, alteridad y inreligión y la dramaticidad de las experiencias migratorias**

*Claudio de Oliveira Ribeiro*

#### **Introducción**

Las experiencias migratorias, cualquiera que sea su naturaleza, constituyen casi siempre dramas humanos. Internamente, en los países, los grupos que experimentan los flujos migratorios se enfrentan generalmente a procesos excluyentes y discriminatorios, muchas veces violentos, derivados, especialmente, de la explotación laboral, las tensiones entre las culturas rurales y urbanas y los prejuicios sociales.

Internacionalmente, estas experiencias migratorias se suman a nuevos problemas sociales, políticos y económicos derivados del mundo globalizado. En la última década, por ejemplo, nuevos surges migratorios, provocados por crisis y dominaciones económicas que afectan pueblos históricamente explotados, han desolado la humanidad y han tornado más agudos los racismos y las xenofobias. Enmarcada, sobre todo, por cuestiones económicas, la aversión –a veces disfrazada de miedo– hacia los extranjeros y la desconfianza y los prejuicios hacia las personas que vienen de

fuera con culturas, hábitos, etnias o religión diferentes, marcan la dinámica social globalizada.

En consonancia con la realidad migratoria y sus crueles rostros, las siguientes reflexiones buscarán, a partir de una mirada a las experiencias religiosas concebidas en el marco del pluralismo, referencias que refuercen la alteridad, el acercamiento y los diálogos y cooperación interreligiosos, a pesar de los conflictos y tensiones a que da lugar la diversidad cultural y religiosa. Para ello, se recurrirá a tres categorías importantes para el *principio pluralista*: entre-medio, formulada por Homi Bhabha, alteridad, presente en las teologías pluralistas, e inreligionación, concebida por Andrés Torres Queiruga. El *principio pluralista* se concibe como

un instrumento hermenéutico de mediación teológica y analítica de la realidad sociocultural y religiosa que busca dar visibilidad a experiencias, grupos y posiciones que se generan en los “entre-medios”, bordes y fronteras de culturas y ámbitos institucionales. Posibilita nuevas divergencias y convergencias, otros puntos de vista, perspectivas críticas y autocríticas para el diálogo, la potenciación de grupos y puntos de vista subalternos y formas de alteridad e inclusión, teniendo en cuenta y haciendo explícitas las diferencias de poder presentes en la sociedad (Ribeiro, 2020, p. 25).

Metodológicamente, las reflexiones tienen tres momentos diferenciados. En el primero se reflexiona sobre lo que se entiende por procesos migratorios y la relación con la pluralidad de las experiencias religiosas. A su vez, la segunda consiste en comprender el significado de los conceptos de entre-medio, alteridad e inreligionación, bases del *principio pluralista*, y cómo pueden aplicarse favorablemente a los flujos migratorios, ya que es la clave de lectura de las aproximaciones interreligiosas. Finalmente, la tercera busca concatenar la reflexión sobre la migración, a partir de la alteridad y la inreligionación, formas esenciales para atender las tensiones que emergen de los actuales procesos migratorios de manera acogedora, considerando los aspectos básicos de la dignidad humana del diferente.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Parte de estas reflexiones se presentaron en el artículo que Felipe Negro y yo elaboramos para el dossier *Dramas Humanos que ultrapassam fronteiras*. Revista

## 1 Migración y religión

Las dificultades, problemas y dramas que experimentan los grupos de emigrantes son variados y difieren según los distintos contextos y tipos de migración. Hay, por ejemplo, casos de migración espontánea o voluntaria que se producen según la voluntad de las personas y sus familias, no siempre en condiciones favorables o estables, especialmente en el aspecto económico. Existe la migración forzada o refugio, que está vinculada a factores externos a la persona y se produce en contra de su voluntad, ya sea por condiciones políticas o por aspectos sociales y económicos relacionados con catástrofes naturales y climáticas. Puede tratarse de migraciones externas o internacionales (con desplazamientos entre países o continentes), internas o interregionales (como las que se producen dentro de las fronteras de un mismo país). Además, existen situaciones de éxodo rural, migraciones estacionales, generalmente asociadas a trabajos precarios, nomadismo y diásporas.

En casi todos estos casos, se plantean cuestiones y situaciones relacionadas con los derechos a los servicios básicos prestados por el Estado o la solicitud de prestaciones de la seguridad social, servicios públicos de salud, educación y vivienda social. En los casos en que existe permiso para permanecer en un país determinado, no suele haber información ni datos precisos sobre la posibilidad de permanecer más tiempo del previsto inicialmente, el permiso para trabajar legalmente, para traer a familiares y para salir del país y regresar a él. A esto se añade el temor constante a la deportación y la detención y diversas formas de inestabilidad social.

La persona migrante vive, la mayoría de las veces, una condición temporal en el lugar donde se encuentra. Son colectivos que, por diferentes motivos –generalmente de índole económica y política– han abandonado sus tierras en busca de nuevos espacios y posibilidades de vida. Son personas en movimiento que han abandonado sus contextos, se han distanciado de su pueblo y,

---

*Fronteiras*, v. 5, n. 1, jan./jun. 2022, de Unicap, con el título “Migração, diversidade religiosa e o princípio pluralista: O conceito de inreligiosa, de Andrés Torres Queiruga e a dramaticidade das experiências de migração”.

movidos por la esperanza de mejores condiciones de vida, viven en otras localidades. El regreso a su tierra forma parte de su anhelo.

El sueño del retorno –a veces difícil de alcanzar– permite al emigrante iluminar su movimiento en el nuevo lugar donde vive. Su nuevo lugar es, en la perspectiva del retorno, siempre provisional y su adaptación a las nuevas condiciones es una necesidad para vivir de la mejor manera posible. El emigrante vive una tensión entre tener que irse y no querer abandonar su tierra. En esta tensión, vive un movimiento vacilante en busca de otro mundo posible. Si el retorno es, como dice Sayad, un constituyente antropológico del emigrante, el movimiento es su dinámica. Dejar a su pueblo, su cultura, su tierra, sus pertenencias... es un doloroso movimiento de ruptura, de abandono, de renuncia... (Sanchez, 2016, p. 72).

La fragilidad, en diferentes aspectos de la vida, está presente en todos los lugares por los que pasa el emigrante; su camino es frágil y dependiente de las circunstancias por las que pasa. Por eso, busca siempre la seguridad, aunque con los ojos puestos en el futuro, en el regreso, y desea un mínimo de arraigo, de vínculos con los lugares y las personas, sobre todo por haber vivido una situación de desarraigo radical al distanciarse del lugar, las personas y la cultura donde vivía.

Suzana Ramos Coutinho y Wagner Lopes Sanches (2021), al abordar el pluralismo religioso actual, recurren a tres conceptos ampliamente utilizados en los estudios sobre migración: frontera, errancia e identidad religiosa. El análisis muestra que las poblaciones migrantes, al abandonar sus países de origen en busca de mejores condiciones de vida, encuentran resistencias de diversa índole en los lugares que los acogen. En todas ellas, “el tema de las fronteras se convierte en crucial para entender estos procesos de idas y venidas, de avances y retrocesos, de afirmación y negación de identidades” (Coutinho, Sanches, 2021, p. 258).

Es un hecho que las fronteras tienen una dimensión espacial, pero existen otras de carácter relacional que implican cuestiones que crean y recrean las identidades de los grupos sociales. De ahí la importancia de que los análisis superen el aspecto de las

fronteras geográficas que, si bien son fuente de conflictos entre grupos y pueblos, vistas sólo desde una perspectiva geográfica pueden ocultar “intereses que tienen mucho más que ver con las fronteras socioculturales y los límites establecidos para defender a los grupos y sus lugares sociales en el mundo” (Coutinho, Sanches, 2021, p. 259).

Las fronteras tienen la función de delimitar los espacios de existencia y movilidad de los grupos, pero también son decisivas para definir la relación de un grupo con otro. Así, tienen un valor positivo y creativo porque cooperan “para que el grupo se reconozca en un determinado entorno y se reconozca frente a los demás. La frontera tiene un carácter identitario que es necesario para la afirmación (del grupo)” (Coutinho, Sanches, 2021, p. 260).

Como espacios, canales e instrumentos para la promoción y creación de identidades abiertas y dinámicas, las fronteras permiten cuestionar las prácticas racistas, xenófobas y excluyentes, habituales en los procesos migratorios. “La constitución de identidades diferenciadas en contextos migratorios y las especificidades culturales plantean problemas políticos y culturales y apuntan a la confrontación entre concepciones plurales y homogéneas de la sociedad” (Coutinho, Sanches, 2021, p. 261). Estos procesos generan identidades múltiples, ya que los distintos componentes de la identidad étnica cambian constantemente al interactuar con otros contextos sociales y culturales.

Otro aspecto es el de la errancia. Se trata de las inestabilidades e incertidumbres presentes en el movimiento de las personas que atraviesan espacios, cruzan fronteras, límites geográficos y culturales y tardan en asentarse en un lugar determinado, manteniendo un movimiento constante por territorios en busca de condiciones estables de supervivencia. Tales condiciones, la mayoría de las veces, son vividas en una situación clandestina, cuyos aspectos político-legales son complejos y desafiantes y de difícil ecuación social.

La errancia, esta dinámica inconstante, confiere al migrante una condición de inseguridad en la que se encuentra en el dilema de afirmar su identidad y, al mismo tiempo, de asumir



temporalmente elementos impuestos por la nueva sociedad para sobrevivir... (Coutinho, Sanches, 2021, p. 263).

La persona migrante vive en una frontera geográfica, cultural y simbólica y, por ello, convive con la inseguridad. Esta “condición fronteriza” de la población migrante se manifiesta en rechazo y hostilidad, y “cuanto más incomunicables sean las identidades, más difícil será concentrar las resistencias emancipadoras en proyectos coherentes y globales” (Santos, 2010a, p. 147).

Otro aspecto dramático es que, al mismo tiempo que los grupos de inmigrantes son deseados porque son mano de obra barata y en gran número, son indeseados porque se les considera una amenaza. En este sentido, los aspectos sociales y económicos no pueden disociarse.

El énfasis en el reconocimiento de la diferencia sin un énfasis comparable en las condiciones económicas, sociales y políticas que garantizan la igualdad en la diferencia corre el riesgo de combinar las denuncias radicales con la pasividad práctica ante las tareas de resistencia que se imponen (Santos, 2010b, p. 38).

La inseguridad y la incertidumbre de la existencia son la expresión de la dinámica del movimiento del emigrante. En el lugar donde se asiente, necesitará redes de seguridad que le permitan rehacer su vida con los retos de la nueva sociabilidad y salir mínimamente de su condición excluyente y marginal en la nueva sociedad. En general, esto se fundamenta en redes de amigos del mismo lugar o en redes religiosas que reúnen a quienes tienen la misma identidad cultural.

En el nivel micro de la comunidad, el emigrante puede sentirse acogido, comprendido, respetado. En este marco del sueño del retorno, del movimiento constante de inseguridad y miedo y de la percepción de la precaria condición del exilio, la religión se presenta a los emigrantes como una interfaz en el viaje migratorio. Es decir, en su relación con el nuevo lugar, con la nueva gente y con la nueva cultura, se muestra como una de las alternativas –

una interfaz– para mediar en la construcción de nuevos vínculos y nuevos significados existenciales.

A través de la religión, los grupos migrantes conocen mejor el nuevo lugar, se amplía la nueva cultura y las relaciones interpersonales, se mitiga el dolor y el sufrimiento que los acompañan y surgen posibilidades de resistencia y empoderamiento. Para estas personas, la religión constituye un espacio simbólico, afectivo y de sociabilidad que les permite vivir esta condición con menos sufrimiento; en este caso, les permite reconstruir su mundo aunque sea en otro lugar (Coutinho, Sanches, 2021).

Por lo tanto, la interfaz religiosa desempeña un papel fundamental en la vida del emigrante: en la tensión entre el dolor de la ruptura y el deseo de reconstruir la vida, la religión le permite rehacer su marco referencial y minimizar el sufrimiento. Es en esta situación cuando uno se da cuenta de la importancia de las referencias religiosas que pueden dar sentido y significado a la existencia humana. Como todo sistema religioso es abierto y dinámico, en esta búsqueda de sentido para hacer de la vida un lugar mínimamente aceptable, la condición de persona migrante le da libertad para resignificar su referencial religioso. Esta resignificación se puede dar tanto en la inserción en espacios religiosos dentro de su tradición religiosa como cercanos a ella, de ahí el valor del acercamiento y el diálogo interreligioso.

Si el espacio religioso permite al migrante recrear su identidad –aunque sea en otra religión–, el hecho de tener a su disposición un abanico más amplio de expresiones religiosas aumenta sus posibilidades de arreglos religiosos y de participaciones o pertenencias múltiples (Tostes, 2020). Las religiones, en sus diversidades internas y en sus conexiones con otras, poseen un tesoro de creencias, mitos, símbolos y ritos que ayudan a las personas en condiciones de migración a reorganizar su existencia, tanto desde el punto de vista práctico como de las cosmovisiones. Es decir, pueden dar sentido al propio proceso migratorio –el movimiento de salir de su tierra y entrar en una nueva– y también a la vida que se va a construir en el nuevo lugar.

Las reflexiones realizadas hasta ahora muestran que es difícil separar migración y religión, tanto por las bases místicas y religiosas

de las raíces culturales de cada pueblo como por la resistencia práctica y simbólica que la religión puede ofrecer a las personas. La relación entre las experiencias migratorias y la pluralidad religiosa forma una amalgama sociocultural que puede comprenderse mejor si prestamos atención a lo que ocurre en los lugares entre-medios de la cultura.

## **2. Bases conceptuales del *principio pluralista***

El segundo paso de nuestro análisis consiste en presentar, aunque sea de forma panorámica, los conceptos de entre-medio, alteridad e inreligión, bases del *principio pluralista*, y cómo pueden aplicarse favorablemente en los flujos migratorios. Son, al mismo tiempo, importantes claves de comprensión de la realidad y de lectura para los procesos de aproximación interreligiosa.

### **2.1 *Entre-medio y fronteras***

Formulada por Homi Bhabha (2001), la noción de entre-medio es uno de los pilares conceptuales del *principio pluralista*. El concepto de entre-medio está relacionado con la visión y la forma en que los grupos subalternos se posicionan ante el poder y cómo llevan a cabo estrategias de empoderamiento, de ahí su importancia para el análisis de los procesos migratorios, ya que la relación entre migrantes y subalternidad ha sido directa. Tales posiciones de resistencia y empoderamiento generan entre-medios, especialmente experimentados en las mallas de la vida cotidiana, en los que las cuestiones de alcance comunitario, social y político aparecen con mayor claridad.

El concepto de entre-medio tiene su localidad en la idea de frontera. Es decir, es desde allí desde donde se interpreta la cultura y la historia. Es un lugar con importantes limitaciones que no pueden obviarse en los análisis y en las intervenciones sociales. De allí no siempre surgen discursos y prácticas unívocas, directas e internamente coherentes. Sin embargo, las fronteras revelan comprensiones sobre la humanidad y sobre la vida que se acercan más a lo que realmente son. El poder y el conocimiento seguirán

siendo intocables como universales y globales si no se tienen en cuenta las fronteras. Son ellas las que permiten una reordenación de los significados, ya que reúnen las diferencias que se cruzan y se articulan en las relaciones humanas y sociales.

Encontramos una perspectiva similar en Boaventura de Souza Santos:

Hoy sabemos que las identidades culturales no son rígidas ni, mucho menos, inmutables. Son siempre resultados transitorios y fugaces de procesos de identificación. Incluso las identidades más sólidas, como la de mujer, hombre, país africano, país latinoamericano o país europeo, esconden negociaciones de sentido, juegos de polisemia, choques de temporalidades en constante proceso de transformación, responsables en última instancia de la sucesión de configuraciones hermenéuticas que de vez en cuando dan cuerpo y vida a dichas identidades. La identidad es, pues, una identificación permanente (Santos, 2010a, p. 135).

De ahí la importancia de las interpretaciones conjuntivas de la cultura, que reúnen y articulan las contradicciones presentes en la globalidad, pero, sobre todo, no prescinden de lo individual, de lo singular y concreto. Es decir, la eliminación de las singularidades de clase o género nos motiva a pensar la cultura desde nuevas categorías, según Bhabha, desde entre medios. Esto es innovador y políticamente importante, porque es en estos terrenos donde se dan las nuevas estrategias de construcción identitaria. Sin embargo, de ahí surgen los nuevos signos que colaborarán e impugnarán las definiciones e ideas sobre las sociedades. Para el autor:

Lo que es teóricamente innovador y políticamente crucial es la necesidad de ir más allá de las narrativas de las subjetividades originales e iniciales y centrarse en aquellos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales (Bhabha, 2001, p. 20).

Además de este nuevo concepto, Bhabha afirma que son en estos “entremedios” donde se producen las negociaciones

culturales. Es decir, es en el borde, en las fronteras, donde los sujetos negocian sus creencias y posturas, dando lugar a nuevas culturas híbridas. El pluralismo religioso que se intensifica en nuestros días está cada vez más marcado por formas de hibridismo cultural. La posición fronteriza permite una mayor visibilidad de las estructuras de poder y conocimiento, lo que puede ayudar a la aprehensión de las subjetividades de los pueblos subalternos. Es una forma privilegiada de sociabilidad, conocimiento y emancipación. Las identidades se construyen en las zonas fronterizas de las culturas.

A pesar de las contradicciones y ambigüedades, las experiencias religiosas vividas en las fronteras, en sus más variadas manifestaciones, se han revelado como espacios de alteridad, de resignificación simbólico-cultural y de mediación de la inclusividad de las relaciones interpersonales, comunitarias y sociales (Ribeiro, 2020).

## ***2.2 La noción de alteridad***

La alteridad, como posibilidad humana de relacionarnos de forma justa y dialógica con realidades, grupos y personas diferentes a nosotros, es un elemento fundamental de la fe cristiana y constituye una fuente iluminadora de las relaciones interreligiosas. Para las reflexiones sobre los procesos migratorios y las interpelaciones que les proporciona la diversidad religiosa, son fundamentales las cuestiones en torno a la alteridad.

El concepto de alteridad está impregnado de bases bíblicas, aunque procede de los campos de la antropología y la filosofía. *Alter*, de origen griego, es el diferente. Por tanto, la capacidad de alteridad consiste en reconocer a un “otro” que está más allá de la subjetividad de cada persona, grupo o institución. Autores como Emmanuel Lévinas (2002) y Martin Buber (1987) han profundizado en el tema. Se trata de una postura, método o sistema de herramientas científicas que permiten redimensionar, en perspectiva, la realidad. Así, la plausibilidad de un determinado sistema (religioso o cultural) se haría evidente en la convivencia con el “otro” y no en la confrontación apologetica, tratando de descalificarlo. De este modo, se permite una posibilidad creativa

de acercamiento y convivencia, que traerá como consecuencia una mejor comprensión del “otro”, que dejará de ser visto como exótico, como enemigo, como inferior o como cualquier otra forma de descalificación. Es con esta perspectiva que recurrimos al concepto de alteridad para la teología y las ciencias de la religión.

La comprensión mutua, no desconectada de los procesos específicos de liberación socioeconómica que interesan a todas las confesiones, se efectúa en la conciencia de que cada grupo o persona se descubre a sí mismo, como existencia creativa y significativa en el mundo, gracias al otro. Sin embargo, no puede verse de forma idealista, ya que presupone relaciones de justicia. La conciencia no se descubre cuando el otro es subyugado, inferiorizado o incluso invisibilizado en su identidad y poder. Esta ha sido, y aparece como una fuerte necesidad de ser, una de las fuentes fundamentales de inspiración de los movimientos religiosos ecuménicos. La explicitación de las diferencias de poder constituye un primer elemento fundamental para pensar teológicamente la alteridad.

Un segundo elemento vinculado a la noción de alteridad es la interculturalidad. Los procesos de interculturalidad se ven facilitados por la mayor velocidad de las comunicaciones, el desapego de las tradiciones y la movilidad campo-ciudad. Se trata de un proceso contextual destinado a permitir que las personas y los grupos experimenten las culturas y las religiones en constante relación y en mutuas transformaciones abiertas. (Fornet-Betancourt, 2007). Es un hecho que tal punto de vista sufre algunas críticas, que consideramos fundamentales, por no considerar adecuadamente la relación de colonialidad presente en la dimensión social de la interculturalidad, situándola más como un objetivo de la lucha social a través del reconocimiento mutuo de las religiones en el diálogo y el respeto que como una realidad vivida y expresada concretamente. De ahí que nos refiramos, como señalaba Catherine Walsh (2009) “interculturalidad crítica”.

La interculturalidad crítica busca un equilibrio en un mundo diverso y plural, a partir de articular relaciones de lo nuevo, fuera de la lógica de lo que se suma o se resta. Lo que ocurre en ella es una relación interactiva de caminos. En el caso de las religiones,

la interculturalidad pretende hacerlas vivir en la solidaridad y la mutualidad, en la apertura al otro y en la comunicabilidad armónica y respetuosa entre los seres humanos, en el desapego de las tradiciones cristalizadas, para construir un mundo a partir de personas, grupos e instituciones de “buena voluntad” y de experiencias críticas, propositivas, plurales y de alteridad. Una vez más, hay que subrayar que esto requiere unas relaciones de poder justas, sin que una de las partes quede subyugada, en inferioridad o invisible.

La diversidad religiosa, especialmente si se considera desde la perspectiva de los procesos migratorios, que expresan y potencian el pluralismo, es un elemento que pone de manifiesto los retos que surgen de la crítica al pensamiento único. Una es que las metodologías de análisis o de intervención social necesitan identificar (con mayor profundidad) cómo la lógica de la “recolonialidad” está presente en las experiencias religiosas y en otros aspectos de la vida, o incluso cómo esta lógica determina, en ciertos sentidos, los focos de investigación y análisis. Entre distintas posibilidades de superación de estos límites, además de las nociones de alteridad, procedente del campo de la antropología, y de ecumenicidad, del campo de la hermenéutica teológica, los estudios de la religión pueden verse favorecidos por la conexión con otra noción igualmente destacada, que es la de polidoxia (Pui-Lan, 2015). Tiene importancia porque inhibe las perspectivas jerárquicas, las interpretaciones y acciones bipolares (del tipo ortodoxia *versus* heterodoxia o incluso verdad *versus* herejía). Constituida mediante la crítica y el desenmascaramiento del pensamiento único y entendida en el contexto de la multiplicidad, el reposicionamiento del conocimiento y la relacionalidad de las concepciones religiosas y humanas, puede ofrecer nuevas perspectivas conceptuales marcadamente plurales para los estudios de la religión, así como ofrecer luz para las prácticas que valoran el diálogo y la cooperación interreligiosos y la sensibilidad ante lo diferente.

Dentro de esta lógica, el principio pluralista destaca elementos clave de la experiencia religiosa y humana como: (i) la alteridad conjuntiva que engloba las relaciones interpersonales, colectivas,

subjetivas, corpóreas y cósmicas; (ii) respeto y afirmación de la diferencia; y (iii) el diálogo y la cooperación práctica y ética en torno a la búsqueda de la justicia en relación con los grupos empobrecidos y subyugados por las más diversas formas de dominación.

La cercanía, el diálogo y la cooperación entre personas y grupos de distintas expresiones religiosas contribuyen a que reconstruyan sus principios fundacionales y su identidad. De ahí el énfasis en la pluralidad y el diálogo justo como condición indispensable para construir identidades auténticas y plurales y revisar sus aportaciones al mundo, dentro de los criterios de justicia, paz y sostenibilidad de la vida, teniendo en cuenta las diferencias de poder entre cada expresión religiosa y entre la diversidad de experiencias.

### ***2.3 El concepto de inreligionación***

La relación entre religión y procesos migratorios es compleja, tiene diferentes matices que varían según los distintos contextos históricos y geográficos y no facilita las síntesis. Sin embargo, si se piensa desde la noción de inreligionación de Torres Queiruga, que observa las religiones en una lógica plural a la luz de la autocomprensión cristiana, tal relación puede equipararse mejor como una alternativa de favorecer los procesos vividos por los grupos migrantes.

La perspectiva del pluralismo religioso hace aflorar el tema de la identidad. Nuestro presupuesto es que la identidad, para ser auténtica, necesita forjarse en el diálogo; por eso recurrimos, por varias razones, a la aportación teológica de Torres Queiruga, uno de los pensadores europeos más destacados en el campo de la teología. Destaca sus reflexiones teológicas por un aspecto de revisión y actualización de los principales temas de la fe cristiana. Su pensamiento está impregnado por la búsqueda incesante del sentido histórico de las ideas teológicas, por lo que busca volver a la Tradición para redescubrirla con fidelidad, de forma creativa, en libertad y en diálogo con la cultura, en las categorías del tiempo presente. Esto explica el uso de la expresión “repensar” o “recuperar” en el título de muchas de sus obras.



El autor destaca en sus reflexiones la universalidad de la revelación cristiana y la ve como el modo en que Dios se manifiesta en la historia concreta de la vida humana. Sin embargo, entiende esta revelación siempre desde el encuentro con otras religiones y culturas, además de considerar los aspectos coyunturales del actual contexto mundializado (Torres Queiruga, 1995). El diálogo de las religiones se sitúa así en un espacio común, que exige la formulación de nuevas categorías –como pluralismo asimétrico e inreligión– y fomenta un nuevo espíritu de acogida, respeto y colaboración entre las religiones, como exige el *principio pluralista*. Para el autor,

una vez reconocida y afirmada la presencia universal de la salvación, esta opción resulta más coherente. Por un lado, parece posible mantener el respeto al valor intrínseco de todas las religiones, así como el realismo de reconocer la independencia de su nacimiento y desarrollo en la historia; por otro, y también por realismo histórico y antropológico, no ceder ni al relativismo del “todo es igual” ni a la chatura de buscar la universalidad en el mínimo común denominador (2007, p. 190).

El pluralismo asimétrico no anula la vocación ecuménica; al contrario, la redimensiona, en la medida en que “la ‘lógica de la gratuidad’ debe sustituir a la ‘lógica de la competencia’ y, como está escrito, debemos ‘dar gratuitamente lo que se ha recibido gratuitamente’” (Queiruga, 2007, p. 191). El autor busca un modelo de reflexión teológica ecuménica basado en el diálogo interreligioso que sea capaz de valorar la voluntad de reconocer el don salvífico en las diferentes expresiones religiosas, como hacen las visiones inclusivistas, y que aproveche también los auténticos espacios de diálogo, como propugnan las visiones pluralistas, para construir identidades.

Queiruga (1997) sostiene que todas las religiones deben buscar la máxima comunión posible como acto de respuesta humana al amor universal de Dios. Esto debería ocurrir sin concepciones de elección o privilegio por parte de Dios en relación con ninguna expresión religiosa en particular. Para este

pensador, es compartiendo la fe y la experiencia de la vida, en lo que los grupos entienden como lo mejor, en un diálogo lleno de respeto y de alteridad, en un movimiento complejo pero a la vez sencillo de dar y recibir, como las religiones pueden acercarse al misterio inagotable de Dios. En la medida en que es aceptado por las distintas religiones, Dios se convierte en el único centro y éstas dejan de estar centradas en sí mismas y comienzan a gravitar en torno a él.

El diálogo no exige la destrucción de la identidad, sino que permite una nueva comprensión de la propia identidad de cada grupo. La idea es que la identidad verdadera y auténtica no se encuentra en el pasado muerto, sino adelante, en el futuro de Dios. En este sentido, las identidades se enriquecen con el encuentro y se convierten en instrumentos de conversión y promesa de la plenitud de la experiencia religiosa. Es un hecho que el diálogo exige que cada grupo religioso mantenga su identidad abierta, predispuesta a los descubrimientos y receptiva a lo nuevo y a los cambios. El autor recuerda que las experiencias de diálogo destruyen las identidades “narcisistas”, encerradas en sí mismas, que no son coherentes con los fundamentos mismos de la fe. Más aún, también menciona que incluso sin un diálogo efectivo con otras religiones, el proceso de revisión de los fundamentos de la fe [identidad *semper reformanda*, en palabras del autor] puede y debe darse desde una “anterioridad estructural”, desde una aguda pregunta interna para cada religión sobre la revelación de Dios. ¿Será una posesión propia o una salvación exclusiva, o la revelación divina, como indica el autor; mantendrá siempre viva la gratitud de su trascendencia y su destino intrínseco para toda la humanidad?

Queiruga (2007) no ignora las realidades de violencia, disputas religiosas, etnocentrismo y desencuentros entre religiones; sin embargo, considera que el encuentro entre religiones puede estar en una fase de florecimiento. Los propios factores negativos se convierten en elementos constitutivos de una nueva visión, sumada al hecho de que la humanidad se ha vuelto planetaria. Tal perspectiva puede dar lugar a una nueva conciencia dialógica. El autor muestra que:

[de ahí] pueden surgir nuevas potencialidades que ni siquiera estamos en condiciones de sospechar y que, en cualquier caso, no deberíamos limitar de antemano. En todo caso, si la situación no produce la complacencia del acuerdo expreso, mantiene, a su vez, el sentido vivo del Misterio, la no monopolización del Dios cada vez *más grande*. Y, con ella, la humildad del aprendizaje continuo, sin renunciar al ofrecimiento gratuito ni a la alegría íntima de la propia convicción (2007, p. 199).

Como resultado, el autor concibe la autocomprensión del cristianismo

[...] como culminación definitiva de la revelación de Dios en la historia. Insistiendo, por supuesto, en que tal culminación no priva a ninguna religión de su verdad específica, ya que se refiere sólo a las “claves fundamentales”, no a la realización concreta, que siempre es deficiente en sí misma y en muchos aspectos puede estar, y de hecho está, en una fase más avanzada en otras religiones (2007, p. 191).

La categoría denominada “inreligiónación” (Queiruga, 2007) surge en la propuesta del autor a partir de su análisis de la inculturación y es ampliamente utilizada en la teología contemporánea, especialmente latinoamericana, para expresar la tarea de evangelización realizada desde la cultura autóctona. En este sentido, en la lógica del *principio pluralista*, la teología tiene que sentir la religión como un espacio experiencial de la relación viva y creativa del ser humano con Dios, sin el presupuesto de que una religión es absoluta y autorizada a rechazar otras formas religiosas.

En el contacto entre religiones, el movimiento espontáneo hacia los elementos que llegan a una religión desde otra debe ser el de incorporarlos crítica y creativamente al propio organismo. De este modo, dichos elementos no desaparecen, sino que se afirman a través de una transformación que puede hacerlos más críticos, más ricos y más universales, teniendo en cuenta sus particularidades y los procesos de inculturación. Es como en el ejemplo del injerto de

árboles, en el que tanto el árbol receptor como la rama injertada se enriquecen mutuamente.

Todas las religiones tienen aspectos y perspectivas intrínsecos que constituyen herramientas para la percepción de lo Trascendente. Por ello, tienen el reto, sobre todo por el creciente pluralismo religioso que ha marcado a la sociedad actual, de compartir sus descubrimientos en una actitud de ayuda mutua y puesta en común. De este modo, se mantiene vivo el sentido del Misterio y su no monopolización para que todas las religiones, con sus respectivos fieles, se orienten colectivamente.

En este sentido, la inreligión consiste en que las religiones se encuentren, se presenten unas a otras, compartan sus bienes religiosos y experimenten el misterio amoroso de Dios en el don, la fraternidad, el respeto mutuo y la corresponsabilidad para la construcción de valores que denoten la comunión con Dios. Es en el proceso histórico de acercamiento, encuentro y diálogo donde las religiones, en sus respectivas mediaciones culturales, captan a Dios en su misterio amoroso. El mayor respeto por la otra persona consiste en presentar la propia postura de la forma más sincera y transparente posible; de este modo, es posible esperar que el interlocutor también escuche de verdad, sin pretender saber *a priori*. Cuando el ser humano realice la percepción de Dios en su esencia, se garantizará sin duda la participación sincera de la verdadera imagen de Dios (Queiruga, 2007).

La inreligión supone una nueva forma de abordar el tema de las religiones en su realidad plural, transformando conceptos, comportamientos y sentimientos. Se trata de una nueva forma de acercarse al otro, en la que es oportuno ver al otro ya no como un competidor, sino como un compañero de viaje vital, puesto que, ante un Misterio común, acaba careciendo de sentido insistir en “lo tuyo” y “lo mío”, ya que la investigación es idéntica, y el Misterio es común, lo mío es también lo tuyo, como lo tuyo es igualmente mío y de todos (Queiruga, 2007). Para las experiencias de migración, tanto en sus rostros de sufrimiento y exclusión social como en las posibilidades de resistencia cultural y empoderamiento, la noción de inreligión se vuelve significativa.

### 3 Alteridad, inreligión y migración

Como se ha visto hasta ahora, las experiencias religiosas que logran ser dialógicas y marcadas por prácticas de alteridad ofrecen a los procesos migratorios la posibilidad de atenuar, al menos parcialmente, las tensas y conflictivas formas de no aproximación o adaptación de quienes llegan con otras culturas y costumbres; Permiten así, en intercambios dialógicos y de aproximación, la construcción de su nueva vida, con nuevas personas y nuevos horizontes.

En Brasil, existen varias experiencias pastorales con grupos de migrantes, tanto en el ámbito evangélico como católico. Los límites de nuestra investigación no permiten una descripción y análisis detallados sobre ellas, por lo que destacamos, solo a modo de ejemplo, las actividades de la Misión de Paz (Misión Scalabriniana Nuestra Señora de la Paz) llevadas a cabo en la ciudad de São Paulo. Wellington da Silva de Barros (2017) analizó esta experiencia en su tesis doctoral titulada “Movilidad humana y pluralismo religioso: la Misión de la Paz y el diálogo interreligioso en la acogida de inmigrantes y refugiados”.

Esta investigación indagó en la relación entre la movilidad humana, tanto motivada por la inmigración como por la situación de los refugiados, y el marco del pluralismo religioso a partir de las dinámicas religiosas de la Misión Paz. Tienen como objetivo la integración de inmigrantes y refugiados basada en el respeto a la diversidad religiosa y en la interculturalidad que favorece y hace fructíferos los procesos de acercamiento mediados por los espacios y acciones de la institución.

En su análisis, Barros (2017) presenta el diálogo interreligioso como uno de los principales retos actuales para la promoción de la vida humana y la construcción de la paz. Según él, la “epistemología del sufrimiento” puede fundamentar avances en las perspectivas teológicas cristianas sobre las religiones. Esto puede verse en la práctica de acogida de inmigrantes y refugiados desarrollada por la Misión Paz. El sufrimiento presente en la vida de estos grupos “es un locus privilegiado para el diálogo interreligioso teniendo en cuenta la irreductible autonomía de los sujetos implicados y la

probable reciprocidad entre las alteridades involucradas” (Barros, 2017, p. 246).

A partir de este escenario, y teniendo en cuenta la profundización teórica para el análisis de las experiencias y procesos migratorios, la alteridad y la inreligión se presentan como otra vía abierta para el diálogo y la cooperación. Estas concepciones, como ya se ha mencionado, están relacionadas con el *principio pluralista*.

La importancia de la inreligión viene dada, en primer lugar, porque reconoce el pluralismo religioso como un hecho histórico que conduce a la no absolutización de ninguna religión. Esta visión, aplicada al proceso migratorio, es capaz de tender puentes entre los diferentes; es decir, al pensar en las religiones en los meandros de la migración, se intenta romper el sectarismo, el absolutismo y el exclusivismo para mirarlas bajo el espectro de la aproximación y el diálogo.

Se trata de procesos comunicativos que, más que un encuentro de religiones, son capaces de efectuar un encuentro de culturas. Estos procesos, en general, si están bien establecidos y desarrollados, son trampolines para el respeto, la acogida, la promoción, la protección y la integración de los seres humanos potenciando mecanismos de humanización que tengan en cuenta la dignidad del ser humano, independientemente de su origen o territorialidad.

Pensar en los procesos migratorios desde el punto de vista de la inreligión plantea muchas y variadas cuestiones. Una de ellas está relacionada con el desafío teológico y pastoral de conferir positividad a la noción de sincretismo, tarea que está en la base conceptual del *principio pluralista*. Para Afonso Ligório Soares,

Se puede hablar, por tanto, de una fe sincrética para identificar el modo mismo en que una fe “se concreta”. De hecho, no existe la fe pura; no tenemos primero una fe (religiosa) a la que luego añadimos una ideología. La fe se manifiesta en la praxis. Por tanto, quien dice fe sincrética dice, en cierto modo, fe inculturada. La diferencia (no indiferente) es de trayectoria, es decir, el punto de vista desde el que se observa o desde el que se participa en la invención religiosa popular.

La comunidad eclesial se propone inculturar el mensaje evangélico; el pueblo responde acogiendo (inreligionando) la “novedad” según sus posibilidades contextuales reales (políticas, culturales, etc.) (2003, p. 246).

Las consecuencias para el ejercicio de la teología son diversas, todas igual de desafiantes. No se trata necesariamente de una visión heterodoxa, al contrario, “las matrices bíblico-simbólicas del cristianismo están intrínsecamente abiertas a nuevas relecturas y reconceptualizaciones” (Soares, 2003, p. 252 *apud* Ribeiro, 2021, n.p). Esto debe ocurrir en el diálogo y en la apertura a un proceso de reformulación dogmática, que bien puede hacerse entre las distintas religiones y junto con ellas.

Una teología del sincretismo, entendida como posibilidad de pensar la fe dentro de un diálogo inter e intrarreligioso, tiene como presupuestos básicos al menos dos aspectos: (i) ninguna expresión religiosa vive en estado puro ni está libre de ambigüedades, por lo que puede y debe estar abierta a los demás en un proceso de aprendizaje; y (ii) el sincretismo, contrariamente al sentido mayoritariamente negativo que a menudo se atribuye al término, puede entenderse como la resemantización de las experiencias religiosas a partir de las relaciones aprendidas en el mundo del otro. Es lo que proporcionará la base para indicar una teología “entrefes” (*interfaith*) que aprenda de las realidades religiosas del sincretismo que “no hay pasos hacia tal o cual religión total, pues ninguna fe o espiritualidad agota el Sentido de la Vida” (Soares, 2008, p. 213 *apud* Ribeiro, 2021, n.p). Las experiencias espirituales sincréticas serían sanas provocaciones a los conceptos rigidizados por la lógica dogmática y deben ser vistas como fuente de novedad en la búsqueda de nuevas y más auténticas formas de entender la fe tradicional. Esto es de vital importancia para las dinámicas inestables y erráticas de los procesos migratorios.

La alteridad, como base del *principio pluralista*, favorece los procesos de recuperación del sentido de la libertad y de la gratuidad, lo que lleva a indicar la presencia –y, al mismo tiempo, la necesidad– de espiritualidades que puedan corresponder a los procesos sociopolíticos decoloniales de profundización democrática, de

consolidación de derechos, de crítica a las más variadas formas de dominación y de búsqueda de alternativas a la lógica económica imperial. Dichas visiones de la espiritualidad se expresan en aspectos prácticos y concretos de la vida social y política, como los procesos de defensa de la justicia social y económica, los derechos humanos y sobre la tierra, la ciudadanía y la dignidad de los pobres. A pesar de sus limitaciones y ambigüedades, refuerzan espacios de conciencia social, coexistencialidad, alteridad, humanización, multiplicidad, cordialidad e integración cósmica.

Para el desarrollo de procesos de esta naturaleza y otros que tengan en cuenta la inreligión y la alteridad, es necesario criticar las formas de invisibilización de las culturas subalternas. Para tal fin, Boaventura de Souza Santos propone una *sociología de las ausencias*, otro concepto de vital importancia para el principio pluralista. “Se trata de una investigación destinada a demostrar que lo que no existe se produce activamente como no existente, es decir, como una alternativa no creíble a lo que existe” (Santos, 2010b, p. 102). La realidad no puede reducirse a lo que existe, y los procesos migratorios tienden a invisibilizar y convertir en guetos a las personas y grupos que los viven.

Para hacer visibles las realidades activamente producidas como inexistentes se necesita una “sociología de las emergencias”. Es decir, crear una visión amplia del realismo, lo que el autor denomina “ecologías”. Las religiones, con sus ambigüedades y contradicciones, son un espacio para fomentar estas visiones. Si son experimentadas por grupos de inmigrantes, adquieren aún más relevancia.

Las experiencias religiosas plurales y transfronterizas marcadas por la alteridad y el sentimiento de inreligión constituyen fuentes de resistencia cultural y empoderamiento para las poblaciones migrantes. En éstas, en general, están presentes: (i) ecología de los saberes, que articula críticamente los conocimientos científicos y no científicos; (ii) la ecología de las temporalidades, que integra diferentes concepciones del mundo, del tiempo y de la organización de la vida cotidiana; (iii) la ecología del reconocimiento, que valora los diferentes grupos sociales y sus identidades y visiones de la resistencia social y la lucha política en



los procesos de emancipación; (iv) la ecología de las “transescalas”, que pone de relieve la recuperación de aspiraciones universales alternativas de justicia social, dignidad, respeto mutuo, solidaridad, comunidad y espiritualidad, armonía entre naturaleza y sociedad, y otras formas de escalas locales/globales que no resultan de la globalización hegemónica; e (v) la ecología de las productividades, que amplía la realidad social a través de experiencias económicas alternativas y realistas para construir una sociedad más justa. Así pues, la noción de diferencia cultural se refuerza en la medida en que incluye realidades ausentes, ya sea por silenciamiento, supresión o marginación (Santos, 2010b). Todas estas características pueden aplicarse a las experiencias de acompañamiento de los procesos migratorios.

## **Consideraciones finales**

En la actualidad, una de las experiencias humanas más marcadas por el drama y el sufrimiento es la migración. Las personas y grupos que experimentan procesos migratorios suelen sufrir situaciones excluyentes y discriminatorias, a menudo violentas, racistas y xenófobas, derivadas, sobre todo, de la explotación laboral y los prejuicios sociales.

Partiendo de la realidad migratoria, y conscientes de su diversidad y complejidad, presentamos tres bloques de análisis. El primero fue una síntesis de las cuestiones que emergen de los procesos migratorios, vividos en él entre-medio de las culturas, y su relación con la pluralidad de experiencias religiosas, con énfasis en las nociones de frontera, identidad y errancia.

El segundo pretendía comprender tres bases conceptuales del *principio pluralista*, que consideramos importantes para la reflexión sobre los procesos migratorios y la diversidad de experiencias religiosas. Priorizamos las nociones que, de alguna manera, pueden aplicarse favorablemente para superar los problemas que surgen en los flujos migratorios: el del entre-medio, como ha señalado Homi Bhabha, el de la alteridad, base ecuménica de las teologías pluralistas, y el de la inreligiónación, basado en el concepto de Andrés Torres Queiruga. El énfasis giró en torno al encuentro de

personas y grupos de distintas religiones, el que, en los entre-medios de las culturas, comparten sus bienes religiosos y experimentan el misterio amoroso de lo divino, en el don, en la alteridad, en el respeto mutuo y en la corresponsabilidad para la construcción de valores humanizadores.

Finalmente, intentamos concatenar y ejemplificar la reflexión sobre la migración, teniendo como base la alteridad y la inreligión, formas esenciales para atender de manera acogedora las tensiones provenientes de los procesos migratorios vigentes en la actualidad, considerando los aspectos básicos de la dignidad humana de los diferentes pueblos. Tanto para las situaciones de sufrimiento y exclusión social como para las posibilidades de resistencia cultural y empoderamiento, las nociones presentadas, las bases del *principio pluralista*, se vuelven significativas e importantes para las iniciativas prácticas destinadas a abordar las cuestiones derivadas de las experiencias migratorias.

Se trata de reconocer y valorar el pluralismo religioso, que conduce a la no absolutización de ninguna religión. Esta visión, aplicada al proceso migratorio, es capaz de tender puentes entre los diferentes cuestionando e indicando vías para superar el sectarismo, el absolutismo y el exclusivismo y pensar y proponer la vida bajo el espectro de la aproximación y el diálogo. Se trata de procesos comunicativos y cooperativos que, más que un encuentro de religiones, son capaces de propiciar un encuentro de culturas y experiencias. Estos procesos, en general, si están bien establecidos y desarrollados, son trampolines para el respeto, la acogida, la promoción, la protección y la integración de los seres humanos, poniendo de relieve la defensa de los derechos y los mecanismos de humanización, que tienen en cuenta la dignidad del ser humano, cualquiera que sea su origen o territorialidad.

### **Referencias bibliográficas**

BARROS, Wellington da Silva de. *Mobilidade humana e pluralismo religioso: a Missão Paz e o diálogo inter-religioso na acolhida de imigrantes e refugiados*. 2017. Tesis (Doctorado en Ciencias Religiosas) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

COUTINHO, Suzana; SANCHES, Wagner Lopes. O pluralismo religioso e as religiões em movimento. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 24, n. 99, p. 256-275, 2021.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; NEGRO, M. Felipe. Pensar teologicamente as religiões a partir da autocompreensão cristã. *Parallelus*, v. 12, n. 29, p. 65-88, 2021.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé*. São Paulo: Paulus, 2015.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. *Autocompreensão cristã: Diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

\_\_\_\_\_. Diálogo Inter-religioso. *Theologia Latinoamericana: Enciclopédia Digital* 2021. Disponível em: <<http://teologialatinoamericana.com/?p=2558>>. Acesso em: 28.03.2023.

SANCHES, Wagner Lopes. Sincretismo e migração: notas a partir do pensamento de Afonso Ligório Soares. *Rever*, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 67-79, 2016.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010a.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010b.

SOARES, Afonso Ligório. *No Espírito do Abba: fé, revelação e vivências plurais*. São Paulo: Paulinas, 2008.

TOSTES, Angélica. Múltipla pertença religiosa. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbráz; PANASIEWICZ, Roberlei (Orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 156-161.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2009.

# 6



## LA TEOLOGÍA DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN CUESTIÓN

*Wellington da Silva de Barros*

### **Introducción**

La teología puede definirse de muchas maneras, pero siempre en relación con la fe en Dios que se revela en la historia humana. Entre las diversas perspectivas teológicas está también la que hace de las religiones su objeto de reflexión, y que reflexiona sobre su significado en el plan salvífico de Dios y la relación con el cristianismo. El pluralismo religioso ha desafiado a la reflexión teológica a dejarse impregnar por este reto. El horizonte del pluralismo religioso está ganando protagonismo en la teología cristiana. Sin embargo, no puede considerarse simplemente como un nuevo tema para la reflexión teológica, sino que debe conducir a un descubrimiento más profundo del plan de Dios para la humanidad.

Al pretender ser una reflexión sobre la experiencia de la fe, la teología, como la fe, no existe fuera de un determinado contexto social, cultural y político. La reflexión teológica sobre la pluralidad religiosa no nació de las especulaciones teóricas de los teólogos, sino de los retos de la convivencia en la sociedad pluralista moderna y de la relación histórica del cristianismo con las tradiciones religiosas.

La movilidad humana en Brasil (inmigración y refugio) fomenta el pluralismo religioso, aunque vivimos en una sociedad predominantemente cristiana, especialmente católica y evangélica, muchos de los inmigrantes y refugiados que llegan a nuestro país no son adherentes a las denominaciones religiosas cristianas. Esta característica es muy clara especialmente en el caso de los inmigrantes y refugiados de Asia (énfasis en Oriente Medio) y África. De ahí la importancia de sistematizar las diferentes perspectivas teológicas sobre el pluralismo religioso.

## **1 La teología del pluralismo religioso en cuestión**

El pluralismo religioso se presenta como una novedad desafiante porque requiere un sistema epistemológico que aún está por definir. El enfoque restrictivo y negativo de la tradición católica respecto al pluralismo religioso obligó al Vaticano II a tomar posición al respecto. Incluso antes del Vaticano II, el enfoque de las religiones era más positivo. Con el advenimiento y la realización del Concilio, las religiones fueron consideradas gradualmente como portadoras de valores positivos. Este nuevo enfoque favoreció el nacimiento de esta perspectiva teológica, que adquirió forma sistemática en la segunda mitad del siglo XX en Europa. Se considera pionera la obra del teólogo alemán Schlette (1969).

A mediados de la década de 1960 se desarrolló una nueva presentación de la teología de las religiones; sin embargo, el pluralismo religioso como tema central de la teología de las religiones surge a principios del siglo XXI. Se trata de reflexionar a la luz de la fe sobre la multiplicidad de concepciones religiosas y de la no uniformidad en el ámbito religioso. Trata de responder a preguntas como: ¿Sería la pluralidad religiosa un mal desde el punto de vista de la reflexión teológica? ¿Sería un error de Dios o del ser humano? ¿Existe una religión verdadera y querida por Dios en contraste con las demás?

El estudio de tales cuestiones abre un nuevo campo epistemológico en construcción. Es una teología que tiene la frescura de la novedad, del camino nunca hollado. Su estudio

nos ofrece no sólo la adquisición de nuevos contenidos, sino una nueva forma de vivir la religión, especialmente aquella en la que profesamos nuestra fe. El cambio en nuestra experiencia religiosa a partir del pluralismo religioso es tan grande que hoy hablamos de un cambio de paradigma.<sup>1</sup>

Esta reflexión está relacionada no sólo con el diálogo interreligioso, sino también con la experiencia religiosa de las personas que se ven confrontadas con el significado de la pluralidad de iglesias, que se acentúa en un mundo globalizado e informatizado. Esto repercute dentro de la comunidad eclesial en el diálogo de nuestra experiencia religiosa y adquiere una perspectiva subjetiva acentuada.

Uno de los mayores desafíos para la teología cristiana procede de la pluralidad de las religiones. Si en siglos anteriores a la supremacía occidental del cristianismo católico el juicio sobre el futuro de las demás religiones era pesimista, hoy no hay quien no constate su vitalidad y dinamismo. No es casualidad que esta forma de hacer teología requiera una de las reflexiones más exigentes y tensas para la teología contemporánea. El pluralismo religioso es un tema de la teología actual, que invita a revisar toda la dogmática cristiana (Geffré, 2005).

La teología del pluralismo religioso constituye un nuevo campo de reflexión teológica que está definiendo progresivamente sus bases epistemológicas. Como realidad típica de una sociedad moderna plural, requiere una sistematización para favorecer una nueva relación entre la fe cristiana y otras expresiones religiosas. Las cuestiones teológicas del pluralismo religioso surgen de la sociedad actual, por lo que es necesario partir de su universo cultural y religioso.

---

<sup>1</sup> Paradigma frente a modelo. Los modelos no se excluyen entre sí, existe una combinación entre ellos. Para un paradigma ocurre lo contrario, son herramientas que se oponen y excluyen entre sí. Al abordar los paradigmas en el marco de la TPR, es importante mantener las diferencias y la exclusión implícita de los precedentes. Cf. DUPUIS, Jacques. O debate atual sobre a teologia das religiões. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.) *Dialogando com Jacques Dupuis*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 24.

## 2 El pluralismo religioso y paradigmas teológicos

Aunque todavía se considera una novedad, la teología del pluralismo religioso ya ha recorrido un largo camino. Ha habido muchos intentos de clasificar las posturas teológicas. La clasificación conocida como la más sencilla es la tripartita de Schineller: perspectiva exclusivista (salvación relacionada con el conocimiento explícito de Jesús y la pertenencia a la Iglesia), inclusivista (las demás religiones son vías de salvación, pero en la medida en que implican la salvación de Jesús) y pluralista (todas las religiones participan en la salvación de Dios a su manera). Presentaremos brevemente estos paradigmas propuestos por Schineller, sabiendo que existen otras clasificaciones presentadas por otros autores.<sup>2</sup> Nuestro resumen se basará en dos obras de Teixeira, con ocasionales recortes y añadidos de documentos eclesiales. Él nos ofrece una visión panorámica a partir de los paradigmas y presenta algunas subdivisiones, pero siempre delineando el itinerario seguido por la teología en relación a las religiones (Teixeira, 1995, 2012).

### 2.1 El paradigma exclusivista en perspectiva teológica

Esta posición teológica considera que sólo una religión (o Iglesia) es verdadera y posee toda la verdad. Considera a las demás religiones (o Iglesias) falsas, es decir, sin valor salvífico. Dentro de la Iglesia católica, esta postura se reveló en el axioma: *“Extra ecclesiam nulla salus”* (Fuera de la Iglesia no hay salvación). La Iglesia fue considerada a partir de entonces el único lugar de

---

<sup>2</sup> Dupuis opta por la siguiente clasificación: eclesiocentrismo, ya que la Iglesia está en el centro, no hay salvación fuera de ella; el cristocentrismo, que considera que hay salvación fuera del cristianismo, pero que esta salvación es propia de la religión cristiana y fue revelada por Dios. Es Jesús quien está en el centro y no ya la Iglesia. La Iglesia sólo tiene razón de ser en relación con Jesús, por lo que hay que distinguir entre Jesucristo y la Iglesia, que no deben ponerse al mismo nivel. Sólo Jesús es el único mediador entre Dios y la humanidad; y el teocentrismo que considera que Dios está en el centro de las religiones, es decir, están en torno a Dios, y se relacionan directamente con él sin necesitar la mediación de otra religión. Las diferentes religiones son caminos que conducen a Dios, incluido el cristianismo, con la misma validez y valor. Jesucristo deja de ser un elemento constitutivo universal de la salvación. A su vez, Knitter ofrece la siguiente clasificación: Modelo de sustitución, total o parcial (exclusivismo); modelo de plenificación (inclusivismo absolutista); modelo de cooperación (pluralismo); modelo de conformidad (Vigil, 2006, p. 62-67).

salvación, fuera del cual todos los seres humanos estaban perdidos. El axioma formó parte de documentos eclesiales y concilios de la Iglesia Católica hasta mediados del siglo XX, pasando por diversas interpretaciones y evoluciones en la historia, condicionadas por diversos contextos sociales, culturales y, sobre todo, eclesiales. No pretendemos hacer un estudio detallado del axioma en los documentos del Magisterio, sino comprobar su origen y algunas interpretaciones a lo largo de la historia.

La afirmación de que “fuera de la Iglesia no hay salvación” tiene su origen en el siglo III, con Orígenes y Cipriano. Según Teixeira, “este axioma se aplicaba especialmente a herejes y cismáticos, es decir, a personas que corrían el riesgo de separarse de la Iglesia o que ya se habían apartado de ella” (Teixeira, 2012, p. 21). Se incluye en esta interpretación también la que dan Ignacio de Antioquía e Ireneo, que veremos a continuación.

Si para algunos el axioma debe atribuirse a Cipriano, obispo de Cartago, radica en que su interpretación fue rígida y repetida en sus escritos. A veces dirigía sus advertencias a personas que podrían separarse de la Iglesia, o que ya se habían separado, suponiendo culpa por su parte. En la interpretación de Cipriano del axioma están incluidos los herejes y los cismáticos, pero no los paganos. Los herejes y los cismáticos son responsables de su separación, y éste no era el caso de los paganos. En algunas circunstancias, Cipriano acusa a judíos y paganos con igual culpabilidad. Lo mismo ocurre con Ignacio de Antioquía, Ireneo y Orígenes. Orígenes habla de que la salvación es sólo para los que están en la Iglesia. Con respecto a Orígenes y Cipriano, Teixeira afirma:

No había en estos autores la intención de desarrollar una teoría sobre la condena de los no cristianos, sino mucho más una ocupación parenética: en Orígenes, apelar a los judíos para que no se limiten sólo al Antiguo Testamento, y en Cipriano, defender la unidad de la Iglesia frente a las amenazas de división de la comunidad (Teixeira, 2012, p. 21-22).

El axioma comenzó a atribuirse en referencia también a judíos y paganos principalmente cuando el cristianismo se convirtió en



la religión oficial del Imperio Romano. Fue con Agustín cuando el axioma cobró fuerza y vigor en el sentido de restricción de la salvación divina universal. Un discípulo suyo, Fulgencio de Ruspe, aplicó el axioma de forma aún más rígida a paganos y judíos. Influyendo en futuras interpretaciones del axioma, como la interpretación del axioma dada por el Concilio de Letrán en 1215:

Ahora bien, existe una Iglesia universal de fieles, fuera de la cual absolutamente nadie se salva, y en la que Jesucristo mismo es sacerdote y sacrificio, cuyo cuerpo y sangre están verdaderamente contenidos en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino... (Denzinger, 2007, p. 284).

Y reafirmado por el Concilio de Florencia en 1442, con la fuerte influencia de Fulgencio de Ruspe:

La Iglesia cree firmemente, confiesa y proclama que “ninguno de los que están fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos”, sino también los judíos o los herejes y cismáticos, podrá alcanzar la vida eterna, sino que irá al fuego eterno “preparado para el Diablo y sus ángeles” [Mt 25,41], si antes de la muerte no se han reunido con ella; [ella cree] tan importante para la unidad del cuerpo de la Iglesia, que sólo a los que perseveran en ella traen la salvación los sacramentos de la Iglesia, y los ayunos, las demás obras de piedad y los ejercicios de la milicia cristiana pueden obtener la recompensa eterna. “Nadie, por mucha limosna que haya dado, y aunque haya derramado su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse si no permanece en el seno y la unidad de la Iglesia católica” (Denziger, 2007, p. 371).

Esta declaración sirvió también como apología católica contra la reforma protestante y su alternativa teológica y eclesiológica. El eclesiocentrismo adoptado por la Iglesia a través del axioma negaba la validez de las Iglesias de la Reforma, así como de otras religiones. Teóricamente, la postura exclusivista se adoptó durante toda la Edad Media y durante gran parte de la modernidad. Esta postura asumió matices diferentes en el catolicismo y en el protestantismo.

Fue hegemónica en la Iglesia hasta mediados del siglo XX, y con la realización del Vaticano II, se asumió una nueva perspectiva.

El Vaticano II consolidó el abandono de la postura exclusivista de la Iglesia, pues poco antes del Concilio el Santo Oficio había reiterado esa posición en una carta enviada al arzobispo de Boston, en 1949. En ella condenaba la postura del padre jesuita Leonard Feeney, que finalmente fue excomulgado en 1953 por defender una interpretación rígida del axioma. La carta también se dirigía a algunos miembros del *St. Benedict's Center* y del *Boston College*, que defendían la interpretación extrema del axioma.

[...] Porque para que alguien obtenga la salvación eterna no siempre es necesario que se incorpore efectivamente a la Iglesia como miembro, sino que se le exija por voto y deseo. Sin embargo, no siempre es necesario que este voto sea explícito, como lo es el voto de los catecúmenos, sino que cuando un hombre es víctima de una ignorancia invencible, Dios acepta también el voto implícito, llamado así porque está incluido en la buena disposición de alma por la que esa persona desea conformar su voluntad a la voluntad de Dios (Denziger, 2007, p. 852).

Como puede verse, la carta flexibiliza la rígida interpretación del axioma al afirmar que son necesarios para la salvación individual: pertenecer a la Iglesia o desear explícitamente formar parte de ella. Según la carta, el mero deseo implícito puede ser suficiente para la salvación. La carta concluye con la condena:

Por esta razón es imposible entender cómo el Instituto "St. Benedict's Center" puede ser coherente consigo mismo, cuando, aunque se llama a sí mismo escuela católica y desea ser considerado como tal, en realidad no se ajusta a lo prescrito en los cánones 1381 y 1382 del Codex Iuris Canonici [1917], siendo fuente de discordia y rebelión contra la autoridad eclesiástica y de perturbación de muchas conciencias. Del mismo modo, es incomprensible cómo un religioso, concretamente el P. Feeney, puede presentarse como "defensor de la fe" si al mismo tiempo no duda en oponerse a la instrucción catequética propuesta por las autoridades legítimas...(Denziger, 2007, p. 853).

## ***2.2 El paradigma inclusivista en perspectiva teológica***

Esta postura teológica considera que una religión (Iglesia) es verdadera y posee toda la verdad. Sin embargo, considera a las demás religiones (Iglesias) como verdaderas, aunque sea de forma imperfecta o incompleta. Incluso admitiendo que otra religión tenga aspectos verdaderos, la verdad plena sólo existe en una religión. Sostiene y postula que Jesús es la causa de la salvación también en otras religiones. Esta es la posición adoptada en gran parte por los documentos del Vaticano II, al ser vistos como una nueva perspectiva.

El paradigma inclusivista es diverso en sus modelos y, obviamente, en las reflexiones de los teólogos. Este paradigma atribuye una visión positiva a las religiones, pero no les otorga un valor salvífico autónomo. Temas como la unicidad y universalidad de la salvación en Jesucristo adquieren relevancia.

### *2.2.1 La teología del cumplimiento*

Esta línea de culminación o cumplimiento se relaciona con teólogos como Jean Daniélou, Henri de Lubac y Von Balthasar. Trabajan con la visión de que los aspectos positivos de las religiones son reconocidos, pero deben encontrar su plenitud en el cristianismo. Las religiones no son obstáculos, sino preparación para el Evangelio. Las religiones se consideran representaciones de la búsqueda humana de lo divino. Así, las religiones son vistas como caminos naturales y el cristianismo como la única religión sobrenatural. Esta postura está presente en los documentos magisteriales posteriores al Vaticano II.

### *2.2.2 La teología de la presencia de Cristo en las religiones*

Paul Tillich (1886-1965) y Karl Rahner (1904-1984) son las principales figuras del inicio de una relación positiva entre el cristianismo y otras religiones. El teólogo Paul Tillich inauguró en el mundo protestante una visión positiva sobre el tema. Desarrolló su obra teológica sobre la relación entre el cristianismo y las religiones del mundo hacia 1961. Tillich cuestionó la teoría de

Karl Barth que provocó la división entre religión verdadera y falsa, siendo el cristianismo la religión verdadera y las otras una búsqueda inconsistente de Dios. Tillich reacciona ante esta tesis afirmando que la revelación y la salvación habitan en todas las religiones. Para él, la reciprocidad entre las religiones reside en la dimensión mística. El misterio implica a todas las culturas y tradiciones religiosas. Para él, toda la historia humana está marcada por el Absoluto. Ninguna manifestación religiosa agota esta presencia. Las religiones no deben buscar el proselitismo. Se convocan unas a otras a las profundidades, para percibir en lo que no confunden con lo Absoluto, sino que dan testimonio de ello.

Una segunda posición está asociada al pensamiento de Karl Rahner, denominada teoría de la presencia de Cristo en las religiones. Consiste en la consideración de que las religiones contienen valores salvíficos por la acción de Cristo (una comprensión más abierta y dinámica de la revelación). Rahner subraya la presencia de una existencia sobrenatural de las diversas religiones. Las religiones no son vistas como “naturales”, sino sobrenaturales, porque están relacionadas con el misterio de Cristo. La autocomunicación de Dios para Rahner se ofrece a todo ser humano, fruto de la libertad y gratuidad de Dios. Lo que garantiza a la existencia humana lo sobrenatural. Dios es amor que se da a la humanidad, que en su libertad puede rechazarlo. La autocomunicación puede ser universal, sin temática e irreligiosa y producirse de forma anónima. Este es el núcleo de su concepto de cristianos anónimos. La categoría “cristiano anónimo” incluye a todos aquellos que aceptan la autocomunicación de Dios de forma explícita o implícita. Abarca no sólo a los miembros de las tradiciones religiosas, sino también a los ateos. Para Rahner, Jesucristo sigue siendo constitutivo para la salvación de la humanidad.

El cristianismo anónimo según Rahner sería vivido por los miembros de otras tradiciones religiosas en la práctica honesta de sus propias tradiciones. La salvación cristiana les llega anónimamente a través de sus tradiciones. La obligación de adherirse a Cristo no se impone a la persona, sino que permanece activa la mediación del misterio por la religión a la que pertenece y por la práctica honesta. Aunque la persona no conozca a Jesús y el Evangelio, es

posible que se abra inconscientemente al don de sí hecha por Dios en Jesús, en su propia tradición religiosa. El cristiano anónimo es un cristiano inconsciente. Lo que le distingue del cristiano explícito es en parte una cuestión de conciencia subjetiva de 'ser cristiano' (ausente en uno, presente en el otro).

El Vaticano II, al tratar el tema de las religiones, también se vio influido por la reflexión de Rahner. Con ello, el Concilio admitirá la posibilidad de salvación de los ateos, por una vida justa y coherente con la conciencia moral, pudiendo compartir los bienes que invisiblemente obran en el corazón de todos los hombres.

### *2.2.3 La teología del pluralismo inclusivo*

La tercera posición está representada por teólogos como Jacques Dupuis, Claude Geffré, Andrés Torres Queiruga. Trabajan en un pluralismo religioso inclusivo. Buscan conciliar el cristocentrismo con el teocentrismo. Esta perspectiva acoge en principio el pluralismo y busca una comprensión dinámica de la revelación de la Trinidad en la historia. Defiende el valor de las tradiciones religiosas como vías misteriosas de salvación.

## **3 Del inclusivismo al pluralismo**

El paso del inclusivismo al pluralismo no es como el paso del exclusivismo al inclusivismo realizado por la Iglesia, sobre todo, en el Vaticano II. El inclusivismo es también una forma de exclusivismo, porque pasa de la necesaria mediación salvífica de la Iglesia a la mediación plural de Jesucristo. Así, el exclusivismo se supera no sólo en los aspectos externos, sino que impone un replanteamiento de sus bases teológicas y metafísicas. La admisión de que hay salvación fuera de la Iglesia y del cristianismo lleva a plantearse cómo se produce esa salvación por mediación de Jesucristo en otras religiones. Aunque el paso del exclusivismo al inclusivismo ha hecho posible un cambio profundo, ha generado sin embargo la necesidad de pasar del inclusivismo al pluralismo. Esto significa un cambio que va a la raíz del problema religioso.

La perspectiva conciliar inclusivista para la reflexión actual sobre el pluralismo religioso está resultando un desafío teológico. Esta perspectiva impone una revisión de los fundamentos básicos y esenciales de la fe cristiana. En este sentido, se considera que no es una teología del genitivo, sino que se presenta como una teología fundamental, donde el pluralismo no es sólo un objeto material, sino formal, más aún, un nuevo lugar teológico.

La teología del pluralismo religioso no sólo viene impuesta por el fenómeno de la pluralidad religiosa, sino porque la perspectiva pluralista es un principio positivo, querido y deseado por Dios. Después de la Teología de la Liberación, éste constituye quizá uno de los grandes desafíos para el mundo teológico. También nos invita a una revisión de la comprensión bíblica, cristológica y eclesiológica del misterio salvífico.

### ***3.1 El paradigma pluralista en perspectiva teológica***

Su postura teológica es considerar que todas las religiones participan por igual en la salvación de Dios con su especificidad. Ninguna religión (Iglesia) sería portadora de la verdad plena. Dios se haría presente en todas las religiones, por lo que no habría ninguna religión privilegiada. Puede decirse que el paradigma pluralista surge como reacción a la pretensión cristiana de ser la religión verdadera. Renuncia a la concepción del cristianismo como único medio de salvación para toda la humanidad. Como hemos visto, muchos teólogos reniegan de la concepción del cristianismo como único medio de salvación para toda la humanidad.

#### *3.1.1 El paradigma pluralista y algunas posiciones teológicas*

Este paradigma engloba diversas posiciones teológicas, desde la que ignora totalmente a Jesucristo para la salvación (ni constitutiva ni normativa), hasta la que mantiene a Jesucristo (normativa) aun abandonando su carácter salvífico universal y constitutivo. Muchos autores apoyan este cambio de paradigma, aunque difieren entre sí en varios aspectos. Estos autores reconocen las tradiciones religiosas como instancias legítimas y autónomas de salvación,

como verdaderas religiones y no como un cristianismo disminuido. Y rompen con la necesidad de la mediación de Jesucristo para la salvación.

### **John Hick (1992-2012)**

Hick, teólogo y filósofo inglés, considerado uno de los pioneros en la reflexión teológica sobre el paradigma pluralista y con una amplia reflexión sobre el tema. Aboga por una “revolución copernicana”<sup>3</sup> de la cristología en su cambio de paradigma (del cristocentrismo al teocentrismo). Su propuesta implica una apertura cristológica, ya que cuestiona la doctrina cristiana de la encarnación divina de Jesús, que para él debe interpretarse como una metáfora:

Lo que voy a recomendar es la aceptación de la idea de la encarnación divina como una idea metafórica. Vemos en Jesús a un ser humano extraordinariamente abierto a la influencia de Dios y que, por tanto, vivió en una medida extraordinaria como agente de Dios en la tierra, “encarnando” el propósito divino para la vida humana. De este modo encarnó, en las circunstancias de su tiempo y lugar, el ideal de la humanidad que vive abierta y receptiva a Dios, y al hacerlo “encarnó” un amor que refleja el amor divino (Hick, 2000, p. 26).

La universalidad de Jesús para Hick sólo cabría en la capacidad de su mensaje para responder a las aspiraciones humanas, pudiendo encontrarse también en otras personas. Su propuesta se basa en la superación del cristocentrismo por el teocentrismo, superando un cristocentrismo inclusivo y abierto. Al cuestionar la encarnación divina de Jesús, que debe entenderse metafóricamente y no literalmente (metafísicamente), dijo en una entrevista reciente:

Si Jesús fue Dios encarnado, esto significa que el cristianismo, único entre las religiones del mundo, fue fundado por Dios en persona. Es, pues, la religión de Dios mismo, a la que Él quiere conducir a toda la humanidad. Esta ha sido la visión de la Iglesia durante muchos siglos. Esto llevó a la denigración de otras creencias, ignorando su verdadera naturaleza, y también condujo

---

<sup>3</sup> La expresión significa el paso de una visión del mundo totalmente anticuada a otra que corresponde a la realidad.

a males como la persecución de los judíos durante siglos, así como las cruzadas (Hick, 2007, n.p.).

Como puede verse, Hick cuestiona el hecho de que Jesús sea la encarnación exclusiva de Dios. Para él, esto convertiría al cristianismo en absoluto frente a otras religiones. La encarnación divina en Jesucristo daría al cristianismo la condición de ser la única religión querida y deseada por Dios. Y también sería el único camino para la salvación. Se basa en estudios del Nuevo Testamento que afirman que, históricamente, Jesús no se habría entendido a sí mismo como Dios. Para él, ser hijo de Dios es relacionarse íntimamente con Dios. El Jesús histórico no pretendía tener atributos divinos ni deseaba fundar otra religión. Si la atribución divina a Jesús se produjo más tarde al darle el título de "Hijo de Dios", entonces Hick ve en ello un sentido metafórico. Y que la teología cristiana acabó transformando en un concepto metafísico. En resumen, la encarnación de Dios en Jesús para Hick debe concebirse como una metáfora.

Para Hick, esta concepción de Jesús y de la salvación hace posible que el cristianismo contribuya y coopere con las demás religiones del mundo por el bienestar de la sociedad. Pues, dice:

[...] la pretensión de ser la única religión verdadera es, como hemos visto, peligrosamente vulnerable a las formas de explotación que exacerbaban los conflictos humanos, es cierto que una religión que acepte las otras grandes tradiciones como igualmente auténticas puede unirse a ellas para promover la paz internacional y resolver los problemas de la ecología planetaria y de la pobreza, la malnutrición y las enfermedades endémicas en dos tercios del mundo, así como los problemas de las grandes catástrofes periódicas de la guerra y el hambre (Hick, 2000, p. 180).

También señala que si la cuestión del pluralismo religioso se aborda a través de pretensiones de verdad absoluta, el diálogo y la cooperación se vuelven inviables. Por esta razón, considera que el cristianismo y otras tradiciones religiosas son caminos iguales hacia la salvación. Cada religión tiene su propia propuesta de salvación, y sólo podemos evaluarlas observando sus frutos en la vida humana.



Si la “salvación” se produce, y se produce en gran parte en la misma medida dentro de todos los sistemas religiosos presididos por estas diversas deidades y absolutos, eso sugiere en sí mismo que son manifestaciones diferentes, para la humanidad, de un fundamento aún más definitivo de toda transformación salvífica. Consideremos, pues, la posibilidad de que una realidad trascendente infinita se conciba de diferentes maneras y, por tanto, se experimente de diferentes maneras y reciba diferentes respuestas dentro de nuestras diversas formas religioso-culturales de ser humanos (Hick, 2000, p. 188).

Hick trata de refinar su reflexión adoptando el concepto de la centralidad de lo Real (trascendente). Lo Real en sí es inaccesible para los seres humanos, pero lo Real manifiesto se experimenta en distintas comunidades humanas. Las diferentes tradiciones religiosas corresponden a las diferentes respuestas a la manifestación de lo Real. Lo Real en sí no encaja en ninguna tradición religiosa, porque está más allá de todas las tradiciones religiosas.

El cristianismo deja de ser, en la propuesta de Hick, el único medio exclusivo de salvación, y otras tradiciones religiosas emergen como mediaciones legítimas y autónomas de salvación. Su postura sintoniza con la conciencia global y despierta el pluralismo de principios. Elige como símbolo de su teología el arco iris. Sus colores son las diferentes formas religiosas válidas de experimentar la Luz divina de lo Real. La centralidad de lo Real es decisiva en su hipótesis pluralista, porque es el fundamento de todo. Es una realidad inefable que no puede agotarse en ningún sistema religioso. La realidad última e inefable es el fundamento de todo. Dice:

en la medida en que las tradiciones religiosas se alinean soteriológicamente con ella, se convierten en contextos de salvación/liberación. Estas tradiciones implican diferentes concepciones humanas de lo Real, con formas correspondientemente diferentes en respuesta a lo Real. Sin embargo, ¿por qué suponer que lo Real es en sí mismo inefable? Por “inefable” entiendo (como matización que se mencionará más adelante) aquello que posee una naturaleza

que está fuera del alcance de nuestras redes de conceptos humanos (Hick, 2005, p. 52).

Por último, para Hick, las tradiciones religiosas tratan de llevar a cabo, por diferentes vías, el proceso de descentramiento de sí mismo hacia al Real. Tampoco ignora que, en este proceso, hay movimientos contrarios en las religiones.

### **Paul Knitter (1939-)**

Knitter, teólogo norteamericano, pertenece a la versión más moderada del paradigma. Considera que el modelo teocéntrico es el auténtico camino para el diálogo, ya que el eclesiocentrismo y el cristocentrismo lo dificultan. Su propuesta es una nueva lectura de la unicidad de Jesucristo, teniendo en cuenta la diversidad de cristologías del Nuevo Testamento que desde el principio fueron evolutivas y dialógicas. Desde esta concepción, se pregunta si el exclusivismo, presente en algunos textos del Nuevo Testamento, es en realidad el contenido principal de la experiencia de fe de la comunidad primitiva. El lenguaje exclusivista le molesta, y trata de entenderlo como un lenguaje de seguimiento de Jesús:

Cuando los antiguos cristianos atribuían a Jesús estos términos sublimes, como Palabra de Dios o Sabiduría de Dios o Hijo de Dios, no se esforzaban ante todo por presentar al mundo una definición filosófica o dogmática; más bien, se declaraban e invitaban a otros a ser discípulos de Jesús, a seguirle en el amor a Dios y al prójimo y a trabajar por lo que Jesús llamaba el Reino de Dios. El propósito de confesar la fe era seguirle, no al revés (Knitter, 2010, p. 91).

Es a través de la práctica del diálogo que la cuestión de la unicidad de Jesús puede ser verdaderamente aclarada. Todas las pretensiones del cristianismo sobre la unidad de Jesús deben suspenderse temporalmente para poder realizar los frutos de este diálogo. En este contexto, Jesús seguirá existiendo posiblemente en su unidad, pero sin imponerse. Él será la expresión plena y normativa de todo lo que Dios desea para la historia humana.

Para conocer la verdad, tenemos que comprometernos con la práctica de comunicarnos con los demás; eso significa hablar de verdad con personas que son, de manera significativa, diferentes a nosotros, y escucharlas. Si sólo hablamos con nosotros mismos o con alguien de nuestro grupo natural, o si hay algunas personas a las que simplemente hemos excluido de nuestra convivencia y con las que no nos imaginamos hablando, entonces es posible que nos alejemos de la oportunidad de aprender algo que aún no hemos descubierto (Knitter, 2008, p. 32).

También subraya que el mensaje central de Jesús era el Reino de Dios, es decir, teocéntrico. Jesús no ocupó el lugar de Dios. El mensaje teocéntrico de Jesús se transformó en uno cristocéntrico. Tras su muerte, Jesús se transforma de proclamador en proclamado, se produce un desplazamiento del Reino de Dios al Hijo de Dios. La necesidad de afirmar la unidad relacional de Jesús es hacerle capaz de ponerse en relación con las otras Palabras:

Afirmar que Jesús es verdaderamente la Palabra de Dios es concederle una distinción que sólo le pertenece a él; añadir que es la Palabra de Dios, pero no sólo eso, es también ver esta distinción como una distinción que debe ponerse en relación con otras Palabras posibles. Jesús es una Palabra que sólo puede entenderse en conversación con otras Palabras (Knitter, 2010, p. 106).

Como puede verse, el modelo propuesto por Knitter no rompe con la unicidad normativa de Jesús. Está en contra de la unicidad exclusiva o inclusiva, afirmando una unicidad relacional de Jesús. Esto significa que Jesús puede ser afirmado como único en relación a la inclusión y de ser incluido con otros nombres religiosos igualmente.

Conocer a Jesús es sentir que los budistas, los hindúes y los musulmanes también necesitan conocerlo; significa que necesitan reconocer y aceptar la verdad que revela (aunque esto no signifique necesariamente que se conviertan en miembros de la comunidad cristiana). Así que me parece

que inherente a la experiencia cristiana de Jesús está la convicción de que cualquiera que no haya conocido y aceptado de alguna manera el mensaje y el poder del Evangelio carece de algo en su verdad de conocer y vivir. Cualquiera que sea la otra verdad sobre lo Último y la condición humana que exista en otras tradiciones, esa verdad puede ser aumentada, clarificada –quizás incluso corregida– a través de un encuentro con la Buena Nueva transmitida en Jesús (Knitter, 2010, p. 104).

Knitter no encuentra ninguna dificultad en considerar a Jesús como divino y salvador, su dificultad reside en considerarlo como salvación. Deja espacio para reconocer la presencia salvífica de Dios fuera de Jesús y del cristianismo. Jesús no es el único salvador, el misterio divino le desborda. Otras tradiciones religiosas participan válida, digna y respetuosamente en el misterio divino, sin necesidad de la plenitud que ofrece el cristianismo.

### **Roger Haight (1936-)**

Haight, teólogo jesuita estadounidense, también elabora su reflexión teológica sobre el misterio de Cristo en el amplio contexto de las tradiciones religiosas. Para él, una cristología adecuada debe incluir una descripción de la relación de Jesús con otras mediaciones religiosas. El pluralismo religioso es concebido por él como una dimensión intrínseca de la interpretación de Jesús como Cristo. Los cristianos pueden considerar a Jesús como la revelación normativa de Dios, convencidos también de que Dios se revela normativamente más allá del propio cristianismo. La normatividad de Jesús no ignora el pluralismo religioso, ni lo menosprecia. Para Haight, dejarse fecundar por el pluralismo religioso es ir más allá de la tolerancia hacia otras religiones y defender una valoración positiva de los tesoros que se encuentran en ellas (Haight, 2003, p. 455-456).

Es importante subrayar en este punto que la convicción de que Dios actúa en la historia a través de otras mediaciones no socava en absoluto el compromiso del cristiano con lo que

experimenta que Dios ha hecho en Jesús. Bajo las exigencias de la verdad y la lógica, parece existir un impulso competitivo en los seres humanos, que consideran espontáneamente que su propia relación con Dios se debilita por el hecho de que Dios ama a los demás y los trata de formas históricas específicas. Sin embargo, la lógica del amor infinito de Dios no sucumbe a esa división. La experiencia cristiana de lo que Dios ha hecho en Jesucristo no se ve disminuida por el reconocimiento del verdadero Dios que actúa en otras religiones. En efecto, la condición cristiana se ve reforzada y confirmada: el amor universal de Dios experimentado por el cristiano se manifiesta, por así decirlo, en las demás religiones (Haight, 2003, p. 474).

Con un método cristológico inductivo, Haight revela la riqueza de la pluralidad. Define su método como hermenéutico de correlación. Es fiel al acontecimiento pasado y lo interpreta para la actualidad, teniendo en cuenta las diversas interpretaciones culturales de Jesús. Para él, no es concebible que el Dios cristiano ame a unos y a otros no, o a unos y a otros no. O que ciertas personas estén relegadas a un estado de ignorancia religiosa, mientras que otras estén absolutamente iluminadas, o que unos sean pecadores ante Dios, y otros, no. Las religiones son verdaderas y las tradiciones son válidas y deseadas por Dios en la medida en que se convierten en instrumentos de la presencia divina gratuita. En resumen, se puede considerar que

el argumento cristiano a favor del pluralismo religioso, de la verdad de otras religiones y otras mediaciones religiosas de Dios se basa en la profunda experiencia que se remonta a la tradición judía de la simultánea inmanencia y trascendencia de Dios. El paso del exclusivismo al inclusivismo es grande. Excluye la necesidad de vincular la salvación de Dios sólo a Jesús de Nazaret; desplaza el imaginario cristiano del cristomonismo al teocentrismo, en el que Jesús media un encuentro revelador con un Dios creador que está presente de forma inmediata e inmanente para todas las criaturas (Haight, 2003, p. 479).

Para Haight la cuestión de la unicidad de Jesús no estaba claramente establecida por el Nuevo Testamento. Esto sucederá más tarde como consecuencia de las interpretaciones que hagan los seguidores de Jesús. En línea con Knitter, afirma que Jesús, al hacer del Reino de Dios el centro de su vida y de su mensaje, se reveló teocéntrico. El cristocentrismo no estuvo presente en la vida de Jesús, sino en interpretaciones posteriores de su vida. Al hacer del Reino de Dios su predicación, Jesús fue teocéntrico. No se proclamó a sí mismo. Su persona y su obra no aparecen en el centro de su enseñanza. Hablaba de Dios, al que llamaba Padre (Haight, 2003, p. 104).

Jesús era teocéntrico. Irónicamente, lo que presenta al mundo es un Dios antropocéntrico. La causa de Dios es la causa de la existencia humana. Dios es un Dios propicio a la humanidad, como creador, y por tanto intrínsecamente interesado y preocupado por el bienestar de sus criaturas (Haight, 2003, p. 145).

Dios es salvador por su amor a los que le necesitan. Jesús presenta a Dios como salvación para la humanidad, para él Dios quiere que todos se salven. El Reino de Dios es ese poder salvífico y activo de Dios. Es la consecuencia de la plena gratuidad de su amor anticipado e incondicional. Es salvación plena, superación del sufrimiento, plenitud de la realización humana en todas sus dimensiones.

En resumen, lo que Haight trata de demostrar es que la unicidad de Jesús era imposible de ser imaginada por Jesús en los términos de Nicea, es decir, de ser consustancial al Padre. La afirmación más clara de la identificación de Jesús con Dios no llegará hasta el siglo IV. En este sentido propone una nueva cristología que corresponde a los desafíos actuales como el pluralismo religioso.

En resumen, vivimos en un mundo religiosamente pluralista. Históricamente, esto es un hecho, y no cambiará; teológicamente, desde un punto de vista cristiano, este pluralismo debe interpretarse

en términos positivos. La revelación normativa de Jesús presupone que la gracia de Dios es operante en otras religiones. Puesto que las demás religiones son mediadoras de la gracia salvadora de Dios, son, en esa medida, verdaderas. La normatividad de Jesús determina también el diálogo interreligioso. Puesto que las demás religiones son mediaciones eficaces de la gracia de Dios y, por tanto, fundamentalmente no competitivas con la acción de Dios en Jesús, los cristianos deben acercarse a ellas con apertura y voluntad de aprender más sobre los caminos de Dios en el mundo. Pero estos juicios realizados a partir de la propia experiencia cristiana deben ser corregidos al mismo tiempo por el diálogo actual y el pensamiento crítico según criterios públicos (Haight, 2003, p. 483).

## **Conclusión**

En conclusión, podemos ver que los desafíos del pluralismo religioso siempre han estado presentes en la historia de la Iglesia, pero fue con el advenimiento de la modernidad cuando se hicieron evidentes. Los paradigmas teológicos en el contexto del pluralismo religioso nos ayudaron a comprender las diferentes posturas de la Iglesia. El exclusivismo era el paradigma que estaba más presente. Actualmente podemos decir que la postura de la Iglesia está en sintonía con el inclusivismo. Persiste el reto de pensar en una misión que considere el pluralismo religioso como algo positivo. Aunque el inclusivismo ha supuesto un avance en la reflexión teológica de la Iglesia, el exclusivismo sigue presente en la vida de muchas personas.

Podemos decir que el axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación”, habiendo sido superado por el magisterio de la Iglesia, aún permanece en la vida de muchos católicos. Se ignora que otras religiones también se presentan como religiones de salvación. Si esta posición teológica ha prevalecido durante gran parte de la historia de la Iglesia, ahora es necesario superarla.

Si desde sus orígenes la Iglesia se consideraba exclusiva, ahora le resulta muy difícil acoger el pluralismo. Las personas pertenecientes a otras religiones son vistas a veces como enemigas y sometidas por su acción misionera. Si esta actitud de la Iglesia

dificulta el diálogo con otras religiones, se percibe sin embargo la dificultad de la Iglesia para respetar en su seno un cierto pluralismo teológico, doctrinal o pastoral.

A partir de la concepción teológica de la mediación única de Cristo, la Iglesia comenzó a reivindicar la universalidad. Como si fuera portadora de toda la verdad. Hasta el Vaticano II, el pluralismo de las sociedades modernas no sólo no era aceptado, sino que era combatido. Reaccionando y condenando abiertamente la modernidad, la Iglesia se veía a sí misma como la sociedad perfecta.

Con la llegada de la modernidad y la negación del monopolio de una religión reguladora de la vida social, se ha intensificado la diversificación en el ámbito religioso. La sociedad moderna acepta cada vez más el pluralismo cultural y religioso. Lógicamente, como toda construcción humana, tal aceptación conlleva sus ambigüedades. Pero la ambigüedad no es sólo un privilegio de esta construcción, sino de toda construcción humana, y también está presente en la Iglesia.

En este contexto moderno, pluralista y ambiguo, la Iglesia a veces reivindica y adopta posiciones contrarias al pluralismo. Esto puede llevar a la Iglesia a perder cada vez más su relevancia en favor de la dignidad humana, de la que ha dado testimonio en diversos momentos de su historia. Y también a perpetuar las mismas dificultades que conducen al cristianismo católico a una existencia aletargada y sin futuro.

Si el pluralismo religioso ha aparecido a menudo como un peligro, también se revela como una oportunidad. Este es el caso cuando se intenta establecer una relación entre el pluralismo religioso y la misión de la Iglesia. Hay quienes identifican el paradigma pluralista como relativista y otros que identifican la misión de la Iglesia con la conversión. Una visión correcta del paradigma pluralista favorecerá una visión correcta y actualizada de la misión de la Iglesia.

Los críticos de los teólogos pluralistas les acusan de ser relativistas porque afirman la igualdad de las religiones. Quizá se trate de un malentendido que puede superarse cuando la pluralidad religiosa se entiende en términos de reciprocidad entre



religiones. No se trata de igualar a todas las religiones, sino de abrir camino a una concepción de la religión católica capaz de dialogar con otras religiones en su tarea de humanización en apertura a lo Trascendente. Los teólogos pluralistas afirman la pluralidad y reciprocidad entre las religiones. Y no la igualdad de las religiones y la validez de sus doctrinas. La intención de la teología pluralista es el diálogo que busca una interacción viva entre las religiones.

### Referencias Bibliográficas

DENZIGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Ed. Bilingue aos cuidados de P. Hunermann.* São Paulo: Paulinas, 2007.

GEFFRÉ, Claude. Para uma nova Teologia das Religiões *In: GIBELLINI, Rosino (Org.). Perspectivas Teológicas para o século XXI.* Aparecida: Santuário, 2005, p. 319-336.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus.* São Paulo, Paulinas, 2003.

HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado.* Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões.* São Paulo, Attar Editorial, 2005.

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

\_\_\_\_\_. *Introdução às Teologias das Religiões.* São Paulo, Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_. *Deus, Jesus e o pluralismo religioso.* [Entrevista concedida a] IHU on-line, São Paulo, n. 248, 2007. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1583-john-hick>>. Acesso em: 27.03.2023.

\_\_\_\_\_. *Jesus e os Outros Nomes.* Missão Cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

SCHLETE, Heinz Robert. R. *As religiões como tema da teologia.* São Paulo: Herder, 1969.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica.* São Paulo: Paulinas, 1995.

\_\_\_\_\_. *Teologia e Pluralismo Religioso.* São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo.* São Paulo: Paulus, 2006.

# 7



## PLURALIDAD RELIGIOSA Y MIGRACIÓN: NEXOS Y RETOS

*Roberto Marinucci*

### Introducción

El objetivo de este artículo es profundizar en la relación entre migración/movilidad y pluralidad religiosa. Siguiendo a Berger y Zijderfeld (2011), antes de que el término pluralismo<sup>1</sup>, preferimos utilizar el término *pluralidad* – y *pluralización*, en referencia al proceso que conduce a la pluralidad. Según ambos autores, la pluralidad se define como una “situación en la que grupos humanos heterogéneos (étnicos, religiosos o diferenciados de otro modo) conviven en condiciones de paz civil y en interacción social entre sí” (2011, p. 14). La paz civil y la presencia de algún tipo de interacción entre los distintos grupos son condiciones *sine qua non*. De lo contrario, no tendría mucho sentido hablar de pluralidad. En el caso que nos ocupa, la pluralidad se abordará centrándose en la religión, destacando básicamente los procesos de diversificación y desmonopolización del campo religioso (Allievi, 2017).

Por otro lado, cuando hablamos de *migración* entendemos, en principio, todo tipo de desplazamiento internacional que conlleve un cambio del lugar habitual de residencia, independientemente de

---

<sup>1</sup> En opinión de Berger y Zijderfeld, la expresión “pluralismo” aportaría un juicio de valor al fenómeno.

las causas (por ejemplo, si es voluntario o forzoso). Si es necesario, se especificará a qué tipo de migración nos referimos (por ejemplo, si se trata de migración interna o internacional). El término *movilidad* se utiliza para identificar movimientos temporales o circulares, así como situaciones de tránsito e incluso “inmovilidad forzada” en contextos fronterizos o migratorios. En general, cuando hablamos de migración incluimos también la dinámica de la movilidad.

A través de una revisión bibliográfica sobre el tema, y teniendo en cuenta sobre todo el llamado mundo occidental (Europa y Américas) y las religiones abrahámicas (con algunas excepciones), señalaré los vínculos entre el fenómeno de las migraciones y la pluralidad religiosa, en un intento de mostrar en qué sentido las migraciones constituyen un factor desencadenante de dinámicas de pluralización.

## **1 La pluralización religiosa y sus causas**

En primer lugar, es importante destacar que, en la actualidad, el proceso de pluralización religiosa, en la mayoría de los países, se produce debido a un conjunto de factores que van más allá de la cuestión migratoria. Cabe mencionar estos factores que, en algunos casos, interactúan e interfieren con el desplazamiento humano: a) La *secularización*, como proceso que en muchos países está produciendo el fin de los monopolios religiosos y, con ello, la posibilidad de pluralizar la oferta religiosa y reducir los efectos colaterales negativos de posibles cambios y conversiones; b) la *privatización de lo sagrado*, alimentada por la secularización y, más en general, por la modernidad, en la que la adhesión religiosa ya no se entiende como una herencia, ni como una imposición externa, sino más bien como una elección individual, modelada por el propio sujeto; c) la *globalización económica*, con la circulación cada vez más extensa y amplia de productos materiales e inmateriales de otras culturas, incluidos los de carácter religioso, que acaba favoreciendo el contacto y el conocimiento de otras cosmovisiones; d) dentro de la globalización también está el *desarrollo y abaratamiento de los medios de comunicación*, que favorece un acercamiento mediático a realidades lejanas, incluidas

las tradiciones religiosas; e) por último, no hay que subestimar el papel que desempeñan la *urbanización* y la democratización del acceso a la *educación*.

Estos factores propician la interlocución con personas y grupos con otras cosmovisiones, un mayor conocimiento de las diferentes religiones, la multiplicación de las ofertas religiosas, así como la reducción de los controles e interdicciones sociales, lo que acaba estimulando y proporcionando una mayor diversificación del campo religioso. Teniendo en cuenta este contexto, nos adentraremos ahora en el nexo entre movilidad/migración y pluralidad religiosa.

## 2 Pluralización religiosa y migración

Ante todo, la migración fomenta la pluralidad religiosa en la medida en que *desplaza a los miembros de determinadas religiones a lugares donde estas tradiciones no están presentes o son minoritarias*. Más allá del desplazamiento de personas, la migración permite el contacto y la interlocución de los autóctonos con nuevas cosmovisiones, lo que genera la llamada “contaminación cognitiva” (Berger, Zijderveld, 2011, p. 17) que favorece los procesos de pluralización. Se trata de una afirmación bastante obvia, que puede corroborarse con numerosos ejemplos. La emigración de europeos a las Américas propició la expansión del cristianismo en el continente. Algo similar ocurrió también en relación con la emigración forzada de africanos, que llevaron consigo sus creencias y cultos. Más recientemente podemos mencionar la migración de musulmanes de países africanos o asiáticos a Europa, un hecho que está produciendo un crecimiento constante del número de comunidades islámicas en la región.<sup>2</sup>

Finalmente, incluso en el contexto contemporáneo, marcado por la criminalización de la migración y el crecimiento abrupto de políticas migratorias restrictivas y sensibles a la religión, los desplazamientos de población implican un trasvase de campos religiosos. Como afirma Levitt (2007), Dios no necesita pasaporte.

---

<sup>2</sup> En 2016, el 4,9% de la población europea era musulmana, y se estima que podría alcanzar, en 2050, el 7,4% (sin inmigración), el 11,2% (con inmigración media) o el 14,9% (con inmigración alta) (Pew Research Center, 2017).

Las personas que se desplazan llevan consigo sus propias creencias y sus propios cultos. No es casual que, históricamente, el espíritu misionero de algunos grupos religiosos –sobre todo el cristianismo y el islam– haya tenido en la migración un importante instrumento para abrir nuevas fronteras de expansión y difusión.

### **2.1 Algunos datos estadísticos**

Aunque evidentes, estas afirmaciones iniciales plantean algunos interrogantes: ¿existen datos estadísticos que prueben la relación entre migración y diversificación de los ámbitos religiosos? Y, además, en el contexto contemporáneo, ¿representa la migración un factor central o periférico en la pluralización de los ámbitos religiosos? No es fácil responder a estas preguntas, entre otras cosas por la especificidad de cada caso y contexto. No obstante, en 2012 se publicó un informe estadístico sobre este tema: *“Faith on the Move. The Religious Affiliation of International Migrants”* (2012) del Pew Research Center. Se trata de la primera encuesta a escala planetaria que trata de enfocar la migración desde una perspectiva religiosa: ¿a dónde migran los miembros de las principales tradiciones religiosas (cristianismo, islam, budismo, hinduismo, judaísmo, otras religiones e inmigrantes no afiliados a ninguna religión)? A pesar de basarse en estimaciones relativamente precarias, las conclusiones del informe ponen de relieve cómo, en términos generales, los emigrantes con una visión religiosa del mundo tienden a emigrar a países donde su propia tradición es hegemónica o está suficientemente extendida. É el caso, por ejemplo, de los musulmanes que en su mayoría se desplazan para países islámicos (Arabia Saudita es el principal país receptor). Se trata, de hecho, de una tendencia también presente entre los cristianos (la gran mayoría emigra a Europa o Norteamérica), los hindúes (India y Bangladesh son los principales países receptores) y, con menor incidencia, para los emigrantes budistas (en este caso, Estados Unidos es el principal país receptor). En términos regionales, podemos citar el caso de América Latina y el Caribe, donde el cristianismo es fuertemente hegemónico: en esta región el 85% de los inmigrantes eran cristianos. Algo similar ocurre en todas las demás regiones geográficas, con la excepción de Europa, donde

hay una mayor diversificación, con una presencia significativa, aunque minoritaria, de inmigrantes musulmanes (26%) (Pew Research Center, 2012).

En mi percepción, estos datos no niegan sino que relativizan la idea de que la migración, en el contexto contemporáneo, es el factor central de la pluralización religiosa. Además, estas estimaciones también parecen cuestionar la existencia de una “intencionalidad proselitista”<sup>3</sup> de los flujos que, por el contrario, parecen responder, entre otros aspectos, al deseo de migrantes y refugiados de encontrar un lugar adecuado para practicar su propia religiosidad.

## **2.2 Pluralización y teorías migratorias recientes**

Para interpretar estos datos, también podemos recurrir a dos teorías recientes sobre los flujos migratorios: la teoría de redes (*networks*) y el transnacionalismo. Desde el punto de vista del enfoque de las redes o corrientes migratorias, la migración está fuertemente condicionada por las redes, es decir,

un conjuntos de relaciones interpersonales que vinculan a los inmigrantes, a emigrantes retornados o a candidatos a la emigración con parientes, amigos o compatriotas, ya sea en el país de origen o en el de destino. Las redes transmiten información, proporcionan ayuda económica o alojamiento y prestan apoyo a los migrantes de distintas formas (Arango, 2003, p. 19).

En este caso, la atención se centraría en las redes religiosas, que pueden facilitar las distintas etapas del proyecto migratorio,

---

<sup>3</sup> En 2006, el líder libio Kaddafi pronunció un discurso sobre la relación entre la inmigración y la islamización de Europa: “Hay indicios de que Alá garantizará la victoria al Islam en Europa sin espadas, sin armas, sin conquistas. No necesitamos terroristas ni bombas homicidas. Los más de 50 millones de musulmanes de Europa la convertirán en un continente islámico en pocas décadas” Cf. *Europa, de cristã à muçulmana! Lobo Digital*, Dourados, 29.10.210. Disponible en: <<https://www.douradosagora.com.br/2010/10/29/europa-de-crista-a-muculmana-dom-redovino-rizzardo/>>. Acceso en: 29.03.2023.

como demuestra la investigación de Hagan y Ebough (2003), sobre la afluencia de indígenas guatemaltecos pentecostales a la ciudad de Houston, EE.UU.: según los autores, el papel de la iglesia pentecostal influye en la decisión de emigrar, el proceso de preparación, los viajes, la llegada al país de destino, la integración e incluso la constitución de redes transnacionales. La teoría de las corrientes o redes migratorias de carácter religioso, por tanto, implicaría la presencia, en el lugar de llegada, de una comunidad de la misma religión que el migrante, lo que relativizaría un poco la incidencia de la migración en el proceso de pluralización. Los datos del informe del Pew Research Center parecen confirmar esta interpretación.

Sin embargo, estas afirmaciones deben complementarse teniendo en cuenta el enfoque del transnacionalismo. Según Ambrosini, pensar en términos de transnacionalismo significa

Superar o, al menos, fluidificar las categorías tradicionales de emigrante e inmigrante y concebir la migración como un proceso que tiene un lugar de origen y un lugar de destino. Desde este punto de vista, los transmigrantes son aquellos que construyen nuevas relaciones entre los dos lados de la migración, manteniendo una amplia gama de relaciones sociales, afectivas o instrumentales a través de las fronteras (Ambrosini, 2008, p. 45).

En el enfoque transnacional, la migración ya no implica una ruptura brusca con la tierra de origen. Se generan campos sociales que trascienden las fronteras, que atraviesan los estados nacionales, y permiten el contacto directo del transmigrante con realidades de las que sólo está alejado geográfica y a veces temporalmente. Es bien conocido el caso de los mexicanos que envían remesas para las fiestas de santos y patronos en su tierra natal: la distancia geográfica no implica abandonar los contactos, relaciones y compromisos locales.

Esto tiene una implicación importante en relación con el tema que nos ocupa: mantener contactos y relaciones suficientemente estables con personas que emigran implica un intercambio de

capital material e inmaterial entre las personas implicadas. Me interesa centrarme en cómo esto puede desencadenar procesos de pluralización religiosa en las personas que interactúan con personas que han emigrado, incluso en el país de origen. De hecho, en principio, los eventuales cambios sobre creencias y costumbres ocurridos en el sujeto migrante pueden generar procesos análogos en el grupo social de referencia que no migró. Utilizando las palabras de Peggy Levitt (2007, p. 72-73), *“en ocasiones, los lazos entre los que migran y los que no lo hacen son tan fuertes y amplios que la migración también transforma, radicalmente, las vidas de los individuos que se quedan en casa”*. Estos cambios pueden ser aún más radicales en caso de retorno de los emigrantes (Ortiz, Sánchez, Hernández, 2015).

Por último, las redes y ámbitos transnacionales acaban generando una circulación de capitales materiales y, sobre todo, inmateriales, que inciden en las cosmovisiones y pueden, en principio, garantizar una continuidad para la persona migrante, en la medida en que cuente con una red de apoyo religioso; pero, al mismo tiempo, también puede promover la difusión, incluso entre las personas que permanecieron en la tierra de origen, de alteridades y nuevas cosmovisiones transmitidas por las personas migrantes. Dicho de otro modo, en un contexto marcado por redes y ámbitos sociales transnacionales, los cambios que se producen en las personas migrantes pueden repercutir en la vida de todas las personas que interactúan con ellas, sea cual sea su ubicación geográfica.

### **2.3 Pluralización interna**

Continuando en el proceso de reflexión, añadamos un elemento más. Al citar el informe del Pew Research Center, nos referimos a la pluralización religiosa desde el punto de vista de las grandes tradiciones religiosas. Sin embargo, hay que señalar que no son monolíticas ni uniformes. El cristianismo, por ejemplo, está profundamente fragmentado en muchas denominaciones diferentes. Pero también dentro del islam y el judaísmo hay diversas corrientes y movimientos. Cuando hablamos de diversificación del campo



religioso no sólo nos referimos a la llegada al territorio de nuevas tradiciones, sino también a la difusión de *diferentes denominaciones dentro de una misma tradición religiosa o incluso de diferentes “espiritualidades”, “movimientos” o “enfoques pastorales” dentro de una misma denominación*. Permítanme citar algunos ejemplos. Es bien conocida la migración de católicos irlandeses, polacos, italianos y, más recientemente, latinoamericanos a Estados Unidos, un país ya predominantemente cristiano pero sustancialmente evangélico. En este caso, la migración no cambió el perfil cristiano del país, sino que generó una diversificación interna del cristianismo. Otro ejemplo significativo es el fuerte aumento de la migración de cristianos ortodoxos de Europa Oriental a Europa Occidental, una zona tradicionalmente católica y protestante.<sup>4</sup> También en este caso se produjo una diversificación dentro del cristianismo.

Además, existe también una pluralización que afecta a lo que he denominado “espiritualidades”, “movimientos” o “enfoques pastorales” dentro de una misma confesión religiosa. Citaré un ejemplo paradigmático. La emigración de católicos latinoamericanos a Estados Unidos ha generado conflictos y cambios en el perfil del catolicismo local. Los emigrantes latinoamericanos tienden a ser de tipo “carismático” o vinculados a comunidades eclesiales de base. En ambos casos, se trata de planteamientos pastorales y espirituales muy diferentes del catolicismo irlandés “conservador” que predomina –o predominaba– en EE.UU. Algunos estudios han puesto de relieve la dificultad de los latinoamericanos para integrarse en las actividades pastorales, especialmente desde el punto de vista litúrgico (Ribeiro, 2007). No pocas veces la solución fue la creación de servicios separados, lo que muestra cómo la “alteridad interna” que trae consigo la emigración también está repercutiendo en el día a día de las iglesias implicadas.

---

<sup>4</sup> Para corroborar esta afirmación me limito a citar el *XXX Rapporto Immigrazione, 2021* de Cáritas Migrantes de Italia, según el cual entre los inmigrantes residentes en el país el 56,2% eran cristianos, de los cuales el 57,5% ortodoxos, el 30,3% católicos y el 5,8% evangélicos. Esto se debe básicamente a la creciente inmigración procedente de Europa del Este (sobre todo Rumanía, Ucrania y Moldavia). Disponible en: <<https://www.migrantes.it/xxx-rapporto-immigrazione-2021-verso-un-noi-sempre-piu-grande/>>. Acceso en: 24.03.2023.

Una reflexión análoga ha sido desarrollada recientemente por Ambrosini (2020), en relación con la inclusión de los inmigrantes católicos –procedentes de otros países y culturas– en las parroquias italianas. Para el autor, existen pruebas de que desempeñan un papel periférico en las actividades pastorales, como demuestra su ausencia o su mínima presencia en los consejos diocesanos o pastorales. Según Ambrosini, los emigrantes son aceptados más como “pobres”, “necesitados”, que como “diferentes” u “otros”. La pastoral está dispuesta a ofrecer asistencia social a los emigrantes, incluidos los de otras tradiciones o confesiones religiosas. Pero existen dificultades para incluir a los emigrantes católicos “extranjeros” como miembros efectivos en la vida pastoral cotidiana. Emblemático es el título del artículo de Ambrosini: *Fratelli, ma non troppo* (hermanos, pero no tanto). Esto se produce en un contexto en el que el Papa Francisco sigue afirmando que “nadie es extranjero en la comunidad cristiana” (Francisco, 2016).

El caso de las comunidades evangélicas es diferente. A pesar de la heterogeneidad del universo protestante, en términos generales, la pastoral evangélica tiende a priorizar, sobre todo en Estados Unidos, la solidaridad intraconfesional (Ambrosini, 2008, p. 161-162) – lo que podría interpretarse como una especie de discriminación. Sin embargo, quienes ingresan a la comunidad se incorporan plenamente a la vida pastoral, incluso en espacios de poder (ministerios), como lo atestigua Otto Maduro (2009) en su estudio sobre las conversiones de migrantes católicos latinoamericanos a iglesias evangélicas en Estados Unidos.

Más allá del mundo cristiano, existen estudios que ponen de relieve las consecuencias del encuentro, en un contexto diaspórico, entre emigrantes musulmanes procedentes de países y culturas diferentes. Dicho encuentro, entre otros aspectos, pone de relieve formas culturalmente diferentes de practicar la propia fe, lo que favorece el discernimiento de elementos culturales y elementos estrictamente religiosos. Yang y Ebaugh (2001), por ejemplo, cuentan una anécdota interesante. Los musulmanes paquistaníes suelen rezar con un “sombrero” en la cabeza; los árabes, no. En contacto, en Estados Unidos, los primeros empezaron a sospechar sobre el fundamento de esta práctica: “Por tanto, el encuentro

con personas de orígenes étnicos y nacionales diversos obliga a los musulmanes a remontarse al Islam original o anterior para encontrar justificaciones teológicas sobre lo que deben conservar y lo que pueden abandonar” (Yang, Ebaugh, 2001, p. 280). Este punto es interesante, porque es precisamente el contacto con la diversidad lo que permite identificar los fundamentos de la propia tradición, de los elementos que son esenciales y, por tanto, que generan la unidad.

Por último, lo que queremos subrayar con estos ejemplos es que la pluralización producida por las migraciones no sólo está relacionada con la diversificación de la oferta religiosa a nivel macro –la difusión de las grandes tradiciones–, sino también con una diversificación dentro de estas grandes tradiciones e incluso dentro de cada confesión. A veces, la llegada de “alteridades internas” (cristianos de otra confesión, católicos de otra espiritualidad, musulmanes de otra vertiente del Islam) puede ser más desafiante que la llegada de ateos, agnósticos o miembros de otras religiones. En otros contextos, sin embargo, el encuentro con la diversidad interna también puede ayudar a discernir los fundamentos y los elementos esenciales de la propia tradición y, en este sentido, promover la unidad.

## **2.4 El papel de las personas convertidas**

El último ejemplo citado nos permite introducir una variable más en el proceso de pluralización. Según Yang y Ebaugh (2001), en contextos diaspóricos, la figura de los “convertidos” autóctonos introduce una mayor diversificación. En otras palabras, volviendo al caso anterior, hay tres grupos que interactúan: los musulmanes que viven en las distintas tierras de origen, los musulmanes (emigrantes) de la diáspora y los musulmanes autóctonos convertidos. El encuentro/choque con la “alteridad interna” tiene lugar en la relación: entre musulmanes en la patria y musulmanes en la diáspora; entre musulmanes en la diáspora que proceden de entornos culturales diferentes; y, por último, entre musulmanes en la diáspora y conversos autóctonos al Islam.

En su libro sobre conversiones, Stefano Allievi (2017) ha profundizado en esta cuestión, destacando cómo hay conversos autóctonos en Italia que se han unido al islam pero no aceptan la cultura árabe. Cita el discurso de un entrevistado que, a pesar de haberse unido al islam, expresa su dificultad para convivir con musulmanes inmigrantes:

me resulta difícil estar con musulmanes árabes porque a menudo confunden su tipo de cultura y su forma de ver con el Islam, y esta es una de las razones por las que muchos italianos que son musulmanes potenciales no se hacen musulmanes, porque les asusta esta mentalidad tan cerrada y tan rígida” (2017, p. 144).

En esta entrevista se puede ver cómo hay distintas formas de interpretar la adhesión al islam y cómo la distinción entre lo cultural y lo religioso sigue siendo un reto. En cualquier caso, como señala Allievi, los conversos autóctonos buscan experimentar la fe islámica con un *background* europeo. Viven en la frontera. Lo que representa un elemento más de pluralización dentro del Islam. Esta reflexión concierne claramente a todas las religiones, no sólo al Islam.

Me limito aquí a citar un ejemplo más, que en este caso se refiere a la conversión de migrantes. Carolyn Chen (2006) ha estudiado la adhesión de confucianos taiwaneses a grupos protestantes conservadores en EE.UU. El *background* migratorio y el contacto con la sociedad y la cultura norteamericanas introducen retos que ponen en crisis la transmisión tradicional de los valores confucianos, especialmente en lo que se refiere a la familia. Muchos padres entienden que unirse a iglesias evangélicas conservadoras puede permitir el mantenimiento de los principios confucianos y, al mismo tiempo, favorecer la interiorización de nuevos paradigmas culturales necesarios para la vida en el país de llegada. Sin embargo, lo que Chen subraya es que al unirse a estas iglesias evangélicas no sólo se mantienen los principios confucianos sobre la familia, sino que de alguna manera se reconfiguran a través de otros enfoques que valoran la comunicación recíproca,

la emoción, unas relaciones más “democráticas”. En otras palabras, la conversión generó cambios significativos en la visión del mundo de los convertidos. Pero, por otra parte, desde el punto de vista de la “contaminación cognitiva”, la presencia en la comunidad evangélica de convertidos asiáticos con un *background* confuciano representa también un desafío para los autóctonos y una forma de pluralización interna en estas denominaciones.

Lo que me interesa subrayar es cómo la figura del convertido, migrante o autóctono, representa otro factor de diversificación del campo religioso. El convertido, citando a Allievi (2017), es el intermediario entre culturas, entre cosmovisiones religiosas. El autóctono italiano convertido al Islam introduce el Islam en el universo local y, al mismo tiempo, introduce la modernidad europea en el seno del Islam.

### **2.5 Segunda y tercera generaciones**

El papel de intermediario no es sólo el del convertido, sino también el de la segunda y tercera generaciones. Con esta expresión me refiero a los hijos e hijas de emigrantes nacidos en la diáspora. Aunque no dispongo aquí de espacio para profundizar en este complejo tema, considero necesario hacer una breve mención. Existen numerosos estudios sobre la evolución de la religiosidad de las segundas y terceras generaciones. En general, se citan diferentes enfoques (Valtolina, 2019). Según el enfoque asimilacionista, con el paso del tiempo, las segundas y terceras generaciones tienden a abandonar las identidades de la tierra de origen, adhiriéndose a las referencias culturales y religiosas de la tierra de llegada. Según la teoría de la religiosidad reactiva, la experiencia del rechazo y la xenofobia tiende a llevar a las nuevas generaciones a formas radicales –en el sentido de un retorno a sus raíces– de adhesión a la religión de sus padres, frente al contexto adverso. Una tercera teoría es la hibridación o doble etnicidad, que postula el inevitable y constante proceso de negociación por parte de los jóvenes entre la identidad religiosa heredada de sus padres y la identidad dominante en la tierra de llegada. El resultado será una mezcla determinada por factores subjetivos y coyunturales.

Entiendo que estas teorías pueden responder y explicar algunos aspectos de la realidad, e incluso es posible que se den diacrónicamente en un mismo individuo. En cualquier caso, me gustaría destacar dos aspectos. En primer lugar, la centralidad del proceso de negociación de la identidad y de hibridación que implica a las nuevas generaciones: incluso en los enfoques de asimilación y radicalización creo que alguna forma de hibridación es inevitable. En segundo lugar, la diferencia entre las cosmovisiones de los hijos nacidos en la diáspora y los padres emigrantes: por muy eficaz que sea la transmisión intergeneracional (el *jus sanguinis*, para utilizar una categoría jurídica), la socialización en el país de llegada (el *jus soli*) acaba creando un *gap* entre las cosmovisiones de padres e hijos. Al igual que los convertidos, las segundas y terceras generaciones de emigrantes pueden convertirse en intermediarios entre las sociedades de acogida y de origen, y en este sentido son fuentes de una mayor diversificación en la construcción de las identidades religiosas.

## **2.6 Reagrupación familiar y políticas migratorias**

Estas declaraciones sobre las segundas y terceras generaciones plantean la cuestión de la “reagrupación familiar”. En otras palabras, podemos decir que los países que promueven la reagrupación familiar tienden a favorecer las dinámicas de pluralización religiosa. Precisamente para evitarlo, en el pasado el ideal del trabajador migrante era el llamado *gastarbeiter*, el trabajador invitado y temporal, que no crea raíces ni familia en la tierra de llegada. Tras la Segunda Guerra Mundial, en Alemania se invitó temporalmente a trabajadores extranjeros, principalmente turcos, a reconstruir el país. Se creía que al cabo de un tiempo volverían a su país de origen. Al cabo de unos años, sin embargo, se dieron cuenta de que estaban creando raíces y familia en el país, decidiendo quedarse y diversificando el ámbito religioso. Incluso hoy en día, el modelo *gastarbeiter* sigue presente en los países, especialmente en Asia, que quieren evitar la pluralización religiosa y cultural.

Entrando con esto en otra temática sobre la que tenemos que detenernos, al menos brevemente: *la relación entre la pluralización*

*religiosa y las políticas migratorias*. Es una decisión política favorecer o no la reagrupación familiar, así como la aplicación de políticas migratorias sensibles a la religión. Bastante conocida es el *Muslim ban* de Trump (2017), que restringió los viajes y desplazamientos a EE.UU. desde siete países del norte de África y Oriente Medio, todos ellos con población mayoritariamente musulmana. Pero más allá de la legislación directa y abiertamente discriminatoria hacia determinados grupos religiosos, existen también otras políticas más discretas, más disimuladas, que pueden interpretarse como barreras a la pluralización cultural y religiosa. Podemos citar, por ejemplo, el *affaire du foulard* en Francia a finales de los años 80, o las diversas leyes en Europa destinadas a limitar o prohibir la construcción de mezquitas y minaretes. Generalmente, cada una de estas legislaciones fue legitimada en nombre de la defensa de los derechos humanos, pero creo que es legítimo sospechar la presencia de objetivos e intenciones latentes, dirigidos a crear obstáculos a la integración y, de esta manera, a la diversificación del campo cultural y religioso. Finalmente, cualquier política que obstaculice la incorporación de la población inmigrante, por acción u omisión, puede interpretarse como una barrera a la pluralización del ámbito religioso.

Pero hay un último aspecto que quiero destacar en relación con el impacto de las políticas migratorias. Para ello cito el trabajo de Shoshana Fine (2013) sobre la conversión al cristianismo de migrantes afganos e iraníes en Turquía. La autora sostiene que, en un contexto marcado por una creciente securitización, en la frontera turca no son infrecuentes las conversiones reales o instrumentales de inmigrantes musulmanes al cristianismo para asumir la condición de migrante "deseable". Según Fine, "la cristianización se ve como una forma de resistir el estigma de la violencia islámica y, en última instancia, de convertirse en deseable" (2003, p. 9). De hecho, en la percepción de los entrevistados, la entrada en la Unión Europea responde a criterios políticos y, por tanto, resulta más fácil para las personas que tienen un perfil más atractivo. En este contexto, la religión tendría un peso importante. Independientemente de que sean reales o ficticias, estas interpretaciones de las dinámicas migratorias plantean la cuestión de los cambios de religión que pueden producirse no como actos libres, sino como estrategias

de supervivencia frente a la violencia de las políticas migratorias. Y quizá pueda decirse algo parecido no sólo en relación con la entrada, sino también con la permanencia en determinados países.

Por último, las políticas migratorias pueden interferir en los procesos de pluralización religiosa. Las políticas públicas pueden favorecer el encuentro, el compartir y, por tanto, la pluralización, o bien la exclusión, la separación. En este sentido, aunque no haya espacio, también merecería ser estudiado en profundidad el tema de *la inclusión de los hijos e hijas de migrantes en las escuelas*, un ámbito que puede promover muros o puentes.

### **2.7 Diversificación de las cartografías religiosas**

Por fin, me parece pertinente destacar un último aspecto: podemos afirmar que las migraciones internacionales han contribuido a *modificar la cartografía de las religiones contemporáneas*. Como afirma Peggy Levitt, citando a Beyer, en el contexto de la globalización, que incluye los desplazamientos humanos,

muchas religiones se han vuelto multicéntricas, lo que difiere de las multisituadas del pasado (...). Las ideas y prácticas budistas, por ejemplo, se están trasladando a una velocidad sin precedentes a países de fuera de Asia, pero no se trata simplemente de un movimiento del centro religioso a la periferia, sino de la aparición de múltiples centros nuevos con interpretaciones y prácticas budistas regionalizadas. Porque los centros están en constante comunicación entre sí, este y oeste, el «viejo país» y el nuevo se fusionan y transforman mutuamente (Levitt, 2006, p. 70).

Las relaciones de poder han cambiado. En el contexto contemporáneo, la rigidez jerárquica de centro y periferia tiende a perderse. La identificación entre religión y territorio, incluso entre religión y Estados, se ha reducido. De este modo, las religiones que surgieron en determinados espacios geográficos hoy no sólo están repartidas por todo el mundo, sino que tienen varios “centros”, varias fuentes de producción simbólica. Por citar un ejemplo,



Alejandro Frigerio (2016) ha estudiado la difusión de las religiones afrobrasileñas en Argentina y ha mostrado cómo llegaron no sólo vía Brasil (en este caso, Porto Alegre), sino también vía Montevideo. La llamada “escuela brasileña” también fue acompañada por la “escuela uruguaya”, principalmente a través de la migración de *Pais de santo* uruguayos a Argentina, pero también a través de movimientos temporales de liderazgo entre Porto Alegre, Montevideo y Buenos Aires (Frigerio, 2016, p. 184).

Este cambio cartográfico se aplica también a la Iglesia católica, quizá la denominación cristiana más jerarquizada desde el punto de vista geográfico, debido al papel que desempeña el Vaticano. La elección de Bergoglio –el primer Papa nacido en América–, el papel cada vez más protagónico de las conferencias episcopales, la diversificación geográfica y cultural del colegio cardenalicio, la emergencia y amplia difusión de enfoques teológicos provenientes de países del Sur, atestiguan que en la Iglesia católica también hay un descentramiento o multiplicación de los centros de producción simbólica.

Básicamente, la generación de redes y ámbitos transnacionales, la migración y la movilidad de los dirigentes acaban promoviendo una diversificación de la información y de los contenidos que genera inevitablemente contaminaciones cognitivas y diversificaciones de los panoramas religiosos.

### **3 Reflexiones finales**

Y más allá de esto, como afirma Levitt (2007, p. 80), la religión

*constituye el arquetipo espacial y temporal del cruce de fronteras. Dota a los seguidores de símbolos, rituales y narrativas que les permiten imaginarse en escenarios consagrados, marcados por espacios, santuarios y lugares de oración sagrados.*

Los sujetos migrantes viajan acompañados de sus propias cosmovisiones, que permiten reinterpretar y resignificar tiempos y espacios. Pero, sobre todo, son cosmovisiones que se modifican

constantemente en la interacción con la diversidad socio-religiosa del entorno exterior (Pace, 2009), englobando elementos siempre nuevos que permiten responder a los retos inherentes a las travesías migratorias y existenciales. Estos cambios “sincréticos” circulan con los migrantes y afectan a sus interlocutores, a las redes de referencia y a los campos sociales transnacionales que producen, alimentando así los procesos de pluralización religiosa. Tales cambios, por así decir “sincréticos”, no deben interpretarse como algo negativo, sino como una característica constitutiva, estructurante de la vida religiosa, que debe reconfigurarse y reinventarse constantemente. La migración geográfica, en el fondo, suele ser la causa y, al mismo tiempo, el reflejo de migraciones espirituales y existenciales.

### Referencias bibliográficas

ALLIEVI, Stefano. *Conversioni: verso un nuovo modo di credere? Europa, pluralismo, Islam*. Napoli: Guida editori, 2017.

AMBROSINI, Maurizio. *Fratelli ma non troppo*. 2020. Disponible en: <<https://core.ac.uk/download/pdf/222579509.pdf>>. Acceso en: 21.06.2022.

AMBROSINI, Maurizio. *Un'altra globalizzazione: la sfida delle migrazioni transnazionali*. Bologna: Il Mulino, 2008.

ARANGO, Joaquín. La Explicación teórica de las migraciones: Luz y sombra. *Migración y Desarrollo*, n. 1, 2003.

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. *Elogio del dubbio*. Come avere convinzioni senza diventare fanatici. Bologna: Il Mulino, 2011.

CHEN, Carolyn. *From Filial Piety to Religious Piety: The Immigrant Church Reconstructing Taiwanese Immigrant Families in the United States*. *IMR*, v. 40, n. 3, p. 573-602, 2006.

FINE, Shoshana. The Christianisation of Afghan and Iranian transit migrants in Istanbul: encounters at the biopolitical border. *Centre on Migration, Policy and Society*, Working Paper N. 104, University of Oxford, 2013.

FRANCISCO. *Mesaje del santo padre Francisco para la jornada mundial del migrante y del refugiado*. 15.01.2017. Disponible en: <[https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration/documents/papa-francesco\\_20160908\\_world-migrants-day-2017.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration/documents/papa-francesco_20160908_world-migrants-day-2017.html)>. Acceso en: 25.03.2023.

FRIGEIRO, Alejandro. Transnacionalismo como fluxo religioso através de fronteiras e como campo social: Umbanda e butuque na Argentina. ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuela (Org.). *A diáspora das religiões brasileiras*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 183-216.

HAGAN, Jacqueline; EBAUGH, Helen Rose. Calling Upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process. *IMR*, v. 37, n. 4, p. 1145-1162, 2003.

LEVITT, Peggy. *God needs no passport*. New York and London: The New Press, 2007.

MADURO, Otto. Religión y exclusión/marginación. Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey. *Revista Cultura y Religión*, v. 3, n. 1, p. 37-54, 2009.

ORTIZ, Olga Odgers; SÁNCHEZ, Liliana Rivera; HERNÁNDEZ, Alberto Hernández. Believe, Migrate, Circulate: A Methodological Proposal for Analyzing Migratory Experience and Religious Change from Localities of Origin. *Migraciones Internacionales*, v. 8, n. 2, p. 73-101, 2015.

PEW RESEARCH CENTER. *Europe's Growing Muslim Population*. Muslims are projected to increase as a share of Europe's population – even with no future migration. Washington, 2017. Disponível em: <<https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2017/11/FULL-REPORT-FOR-WEB-POSTING.pdf>>. Acesso em: 10.08.2022.

\_\_\_\_\_. *Faith on the Move. The Religious Affiliation of International Migrants*. Washington, 2012. Disponível em: <<https://www.pewresearch.org/religion/2012/03/08/religious-migration-exec/>>. Acesso em: 10.08.2022.

PACE, Enzo. *Raccontare Dio*. La religione come comunicazione. Bologna: Il Mulino, 2009.

RIBEIRO, Lucia. Religious experiences among Brazilian migrants. *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, ano 15, n. 28, p. 71-85, 2007.

VALTOLINA, Giovanni Giulio. Procesos de aculturación, identidad étnica y menores migrantes. *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. v. 27, n. 55, p. 31-47, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005503>>. Acesso em: 31.08.2022.

YANG, Fenggang, EBAUGH, Helen Rose. Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. *American Sociological Review*, v. 66, p. 269-288, 2001.

# 8



## CONVIVENCIA RELIGIOSA Imperativo en el camino de la conver[s]ación y la transformación

*Paulo Ueti*

### **Vamos juntas**

Quiero empezar mi andadura con vosotros, rezando:  
Que belos e infinitos são Teus nomes, ó Senhor Deus.  
Tu és chamado pelo nome  
de nossos desejos mais profundos.  
As plantas, se pudessem orar,  
invocariam nas imagens das suas flores mais belas  
e diriam que tens o mais suave perfume.  
Para as borboletas Tu serias uma borboleta,  
a mais bela de todas, as cores mais brilhantes,  
e o teu universo seria um jardim...  
Os que estão com frio Te chamam Sol...  
Aqueles que moram em desertos  
dizem que Teu nome é Fonte das Águas.  
Os órfãos dizem que Tens o rosto de Mãe...  
*Os pobres Te invocam como Pão e Esperança.*  
*Deus, nome de nossos desejos...*  
*Tantos nomes quantas são nossas esperanças e desejos...*  
*Poema. Sonho. Mistério. Amém*  
*(R. Alves, 1999).*

También quiero iniciar este viaje siguiendo el consejo africano de que si queremos llegar lejos debemos ir juntos.

Este reconocimiento de que alguna divinidad existe está presente en la vida cotidiana, y también de que te reconoce como sujeto y como compañero valioso, impregna el cuerpo, la mente y el espíritu de muchas personas que se mueven por el mundo. Incluso las personas que no están formalmente afiliadas a ninguna religión experimentan y se expresan con sentimientos y palabras de desesperación, indignación, esperanza y sueños. Para mí, que escribo desde la perspectiva de mi fe cristiana, –una religión entre tantas otras y tan mestiza (sincrética) como todas las demás–, me llena de satisfacción escuchar la sugerencia de Feuerbach de que “la religión es el solemne desvelamiento de los tesoros ocultos de los hombres, la revelación de sus pensamientos más íntimos, la confesión abierta de sus secretos de amor” (Feuerbach, 1957, p. 3).

Hablo desde mi lugar de activista, multicultural, teólogo cristiano, biblista y amante de la poesía y la peregrinación. Hablo como alguien que escucha la exhortación de 1 Pedro (2,11) a “extranjeros o peregrinos y sin hogar o exiliados” ( *πάροικος* *ε* *παρεπίδημος*). Hablo desde el mestizaje de la vida y la religión (o religiones). Nunca somos una sola cosa. Somos un mosaico. Mi experiencia de convivencia, desde este lugar de privilegio como persona blanca, varón, cisgénero, que ha podido asistir a universidades, es de pluralidad, sincretismo, negociaciones en la vida y en la fe, y aprendizaje constante. Hablo como un niño que siempre está encantado con las novedades, es curioso y se atreve a buscar novedades y a asombrarse con ellas. El otro es siempre un lugar al que ir y en el que estar, no un enemigo al que evitar.

Esta contribución a la reflexión es un ejercicio de hacer teología con los cuerpos que viven y conviven en este mundo plural, de manera plural. Esto no viene sin conflictos e incomodidades. El camino de la tradición judeocristiana, desde el politeísmo a la monolatría y más tarde al monoteísmo, fue un camino de violencia, supresión de identidades, homogeneización forzada y sincretismo necesario, más como una forma de resiliencia y resistencia que como algo que sucediera naturalmente.

Así es como vivimos y así es como debemos pensar. También es necesario reconocer ese cuerpo que es nuestro planeta, nuestra casa común, donde viven y coexisten diversos cuerpos diferentes.

Cada territorio es un ecosistema que sólo puede ser viable porque es plural.

En estos territorios (geográficos, mentales y espirituales) se produce la movilidad o migración humana. Puede ser forzada o por voluntad propia, y va acompañada de miedos, frustraciones y dolor físico, psicológico y espiritual. Pero también está poblada de esperanzas, deseos y sueños sobre el presente y el futuro. En este camino hacemos teología. Porque, como muy bien dice Rubem Alves (2005, p. 12):

Teologia é um jeito de falar sobre o corpo.  
O corpo dos sacrificados.  
São corpos que pronunciam o nome sagrado:  
Deus...  
A teologia é um poema do corpo,  
o corpo orando  
o corpo dizendo as suas esperanças,  
falando sobre o seu medo de morrer,  
sua ânsia de imortalidade,  
apontando para utopias,  
espadas transformadas em arados,  
lanças em podadeiras...  
Por meio dessa fala  
os corpos se dão as mãos,  
se fundem num abraço de amor,  
e se sustentam para resistir e para caminha.

## **1 Forzadas a migrar – dejándose llenas de extrañeza**

El tema y la realidad de la convivencia entre expresiones religiosas se encuentran ampliamente en la vida y también en la Biblia hebrea, el Antiguo Testamento y el Testamento cristiano. El cristianismo surge como religión propiamente dicha después de mediados del siglo I de la EC, y es una religión que se desarrolla en un ambiente hostil marcado por la xenofobia y la violencia de género propias del patriarcado. Esta religión, que se desarrolló mucho después de Jesús y sus primeros/as discípulos/as, se establece en el camino de una crítica profunda de las desigualdades necesarias para

sostener el patriarcado. La intolerancia religiosa marcó los inicios de lo que llamamos cristianismo (sí, en plural) y la búsqueda de una convivencia posible, tal vez *sorella* y fraternal, pero un camino doloroso marcado por el sufrimiento. La tensión entre la cruz y la mesa, símbolos fundamentales de la fe cristiana, profundamente arraigada en la diferencia, en el respeto y el reconocimiento del 'otro' como lugar de revelación del Dios de la Vida que se encarnó en Jesús.

Quiero comenzar mi recorrido por este tema con una novela que encontramos en la Biblia hebrea y en la Septuaginta (que conocemos como nuestro Antiguo Testamento). El Libro de Rut es uno de los cinco *megillot* (rollos) que forman parte de la sección de la Biblia hebrea llamada los Escritos, y se lee tradicionalmente en la festividad de Shavuot, la fiesta de la cosecha. Más conocida en Hechos 2 como el día en que, al recibir los discípulos el Espíritu Santo, la Iglesia tuvo su comienzo, la fiesta de Pentecostés tiene un origen mucho más antiguo. Bajo otro nombre –Shavuot, la Fiesta de las Semanas– se relata en los calendarios festivos del Antiguo Testamento (Ex 23,14-17; 34,18-26; Lv 23,4-21; Dt 16,1-17; cf. Nm 28,16-31). Es en el texto de Dt 16,9-10 donde el número de estas "semanas" es, por primera vez, claramente definido como siete: "Contarás siete semanas. Cuando la hoz comience a cortar las espigas comenzarás a contar estas siete semanas". Con esto tenemos un período de más o menos tres meses para llevar a cabo toda la cosecha... Aunque sólo a partir de la Edad Media (ciertamente sólo a partir del siglo XII), el Libro de Rut comenzó a utilizarse en la sinagoga como lectura para la Fiesta de las Semanas.

Con la fijación de un calendario litúrgico a partir de los santuarios y la institución de un sacerdocio que controlaba el culto, en algún momento de la historia de Israel las fiestas comenzaron a tener una datación determinada, que ya no tenía en cuenta el comienzo y el final real de la cosecha. Desde el momento en que las fiestas de la Pascua y de los Ázimos comenzaron a celebrarse en la misma fecha y se fijaron para el día 14 del mes de Nisán, la Fiesta de las Semanas también recibió una fecha regular en el calendario. Se celebraba siete semanas después de la Pascua. En el ritual más desarrollado, presentado en Lev 23,15-21, la cuenta

de las siete semanas se realiza a partir del día siguiente al Sabbath en el que se presenta la primera gavilla del grano nuevo. El día siguiente al séptimo Sabbath es el día de la fiesta. De este cómputo resultan cincuenta días (siete semanas de siete días corresponden a 49 días; el día siguiente es el quincuagésimo día). En consecuencia, la Fiesta de las Semanas también se conoce como la fiesta del quincuagésimo día, que en griego se denomina “pentecosté”. El nombre de Pentecostés para la fiesta se menciona claramente en 2Mc 12,31-32 y Tob 2,1, así que en la época en que la cultura griega ya estaba presente en Palestina. Cuenta una historia de migración, de sufrimiento, de búsqueda de la dignidad, de mestizaje y de convivencia interreligiosa. Es la historia de Rut, una viuda de origen moabita que insiste en quedarse con su suegra israelita viuda, declarando “donde tú vayas, yo iré, donde habites, habitaré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios” (1,16).

La nota inicial del libro de Rut está dedicada a un relato expositivo de la migración de la familia de Elimeleq de la tierra de Judá a Moab. Como Abraham y Jacob, que bajan a Egipto en tiempos de hambruna, Elimeleq emigra a tierra extranjera en busca de sustento. Le acompañan su esposa, Naomi, y sus dos hijos, Maalón y Quelión. Es una angustiosa historia de migración. Elimeleq muere poco después de su traslado y, diez años más tarde, mueren también sus dos hijos. Rut es mencionada por primera vez en este preludeo como la esposa moabita de Maalón, junto a Orfa, la esposa moabita de Quelión. No recibimos ninguna información sobre su linaje o antecedentes. El Midrash llena este vacío y otorga a Rut atributos reales, convirtiéndola en una princesa, una de las hijas de Eglón, rey de los moabitas. Pero en el propio texto bíblico, el origen moabita de Rut no parece tener ninguna relevancia. Y lo que es más sorprendente, el matrimonio de Rut con Maalón y los años que pasaron juntos sin tener hijos no reciben ninguna atención. Puede que Ruth se sintiera tan desesperada como la estéril Raquel cuando gritó a Jacob: “Dame hijos o me muero” (Pardes, s.f., p. 9-10).

Tengo la impresión de que este rollo de Rut comienza criticando duramente la monarquía y, por tanto, todos los sistemas similares que se sostienen en la promoción de mentalidades y estructuras de



privilegio y exclusión, como tales. Elimelec (que significa “mi Dios es Rey”) muere. Podría ser una alusión a la elección de un Rey para la nación (1Sam 8), identificado por algunos estudiosos de la Biblia como el “pecado original”: desobedecer y sustituir a Dios (que es el Rey) por un ser humano “origina” todos los demás pecados. Sus hijos Maalón y Quelión (debilidad y enfermedad) mueren. Puede ser una alusión a los reinos del norte (que acaba con la invasión asiria en 722 a.C.) y del sur (que sufre dos embestidas de Babilonia en 597 y 586 a.C.) que se acaban violentamente. Dado que en nuestra versión del Antiguo Testamento este Rollo se encuentra exactamente entre el final de la época de los Jueces y el comienzo de la Monarquía en Israel, es plausible pensar que la intención ya sea de quien organizó el Canon o de quien guardó la memoria del libro, pueda tener un aspecto de crítica a este sistema hegemónico y perverso de monarquía (y sistemas similares o derivados), el pecado original (Gn 3,1-9).

Como la mayoría de las narraciones bíblicas, esta historia es también un viaje de migración. Elimelec y su familia abandonan Israel para buscar mejores condiciones en otras tierras. Israel es ya una tierra de gran diversidad religiosa. Lo que conocemos como la “religión de Israel” es una mezcla exhaustiva de diferentes tradiciones religiosas de distintos pueblos, culturas y épocas que se integraron en la vida del llamado “pueblo de Dios”. Al fin y al cabo, de una historia marcada por tantos desplazamientos (el pueblo de Israel/Palestina es un pueblo de migrantes) y tantos encuentros con gentes de distintos lugares, no se puede esperar nada “puro” o “único”. Las memorias que se han conservado en las sagradas escrituras muestran cómo las migraciones y el encuentro de los pueblos formaron y transformaron las prácticas religiosas de quienes proclamaban a YHWH como su divinidad.

Rut y Noemí son migrantes. Son dos mujeres de diferentes países, diferentes culturas y diferentes prácticas religiosas que, en este caso, se ven obligadas a migrar. Noemí abandona primero su patria para ir a Moab, y luego –ya con Rut y sin marido ni hijos– regresa a su país natal con una de sus nueras, que ahora tiene que enfrentarse a un nuevo lugar.

En la época del post-exilio (relatos de la tradición judía) hubo un proyecto bien establecido por Esdras y Nehemías para la purificación de la raza. Esta época estuvo marcada por la intolerancia étnica y religiosa. El Rollo de Ruth, oda a los pueblos que emigran, parece reavivar la memoria subversiva del pueblo y reivindicar esa divinidad descubierta en el contexto de una opresión generalizada, que vino a romper esas cadenas, a hacer arder de nuevo el corazón por el reconocimiento de que el mestizaje es parte integrante y estructurante de cualquier pueblo, cultura y religión. Esta novela parece recordar que el llamado pueblo de Israel tiene en su tejido social huellas de diferentes culturas y la influencia de distintos grupos religiosos. Es un pueblo formado por muchos pueblos. Y el nacionalismo y el supremacismo racial no tienen cabida en esta *oikoumene*. La persona que organizó esta obra discrepa abiertamente de la segunda ley (el Deuteronomio): “El ammonita y el moabita no serán admitidos en la asamblea de Yahveh; ni aun en la décima generación serán admitidos en la asamblea de Yahveh, nunca jamás” (Dt 23,3 ACF).

Es bueno reconocer que los sistemas jurídicos no siempre cumplen su papel fundamental de velar por el bien común, especialmente en los sistemas, donde el bien común es una amenaza para el privilegio establecido (aquí ideológico-teológico) y siempre anhelando la inmortalidad. Los sistemas jurídicos son a menudo el resultado de las acciones de la clase opresora cuyo propósito se convierte en la perpetuación de las desigualdades. En otras palabras: la ley no siempre cumple su finalidad social, es decir, alcanzar la dignidad humana. El ser humano debe ser el centro axiológico de cualquier sistema jurídico en un Estado Democrático de Derecho, pensando en nuestros contextos modernos y en los contextos de migración en el mundo.

El primer capítulo de esta novela ya identifica juntas a una moabita y a una persona del pueblo de Israel, unidas por lazos que van más allá del parentesco tradicional. Dos mujeres solas, desprovistas de otros lazos afectivos o familiares cercanos, en una situación de movilidad forzada en busca de un territorio donde poder sobrevivir de nuevo. El contexto de la movilidad, especialmente cuando es forzada, tiende a crear lazos de comunión más profundos

o a solidificar los que ya existen. Estas mujeres independientes y decididas son expresión de que personas de distintas religiones pueden (si así lo deciden) vivir y convivir, incluso en territorio hostil y en el contexto de ideo-teologías exclusivistas y hegemónicas que sustentan nacionalismos y sistemas de privilegio.

Las historias de estas dos mujeres (de dos territorios distintos, de dos tradiciones religiosas diferentes) señalan el “*cuore*” de la divinidad que se reveló a los distintos grupos de Egipto en una época de opresión generalizada (la opresión no elige religión ni territorio nacional) y de desesperanza endémica. Estas mujeres expresan este “*cuore*” siendo la encarnación de la misericordia ( רַחֲמֵי ) y la justicia ( חֶסֶד ) de una divinidad relevante para todas las personas. Quieren ser la memoria rebelde y disruptiva del orden de que las fronteras (sean las que sean) no separan los compromisos de amor, esperanza y lucha por la vida, y que el afecto y la dignidad van juntos y son imprescindibles para la configuración de una vida mínimamente digna. Encarnan teologías plurales que insisten en desarrollarse por el camino de la vida buena entre los seres humanos y entre ellos y la naturaleza/territorio. Se unen por un voto de amor y este voto supera sus nacionalidades, los prejuicios y legislaciones nacionales que les son contrarios y las teologías imperiales y colonialistas: “Pero Rut respondió: «No insistas en que te abandone y me separe de ti, porque donde tú vayas, yo iré, donde habites, habitaré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios” (Rut 1,16 ACF). Quien encuentra, en el diálogo, lo divino que habita en el otro más allá de mí y de mi contexto, nunca puede dejar de reconocerlo en su propia divinidad... “tu Dios será mi Dios”. Este fundamento de la teología que afirma que Dios se revela en la historia del mundo y en la naturaleza (su creación) es una invitación erótica y transformadora en el imperativo que es el reconocimiento de cualquier territorio como territorio sagrado y por tanto territorio para la convivencia, la resiliencia y el desarrollo de la vida plena.

En este camino de búsqueda de inspiración (para el pueblo cristiano) en las fuentes escriturales, me gustaría destacar aquí la 1 Carta de Pedro. Es un texto ejemplar para nuestro tema porque es fruto de una situación de conflicto, persecución e inseguridad

para los cristianos que viven en la diáspora: “a los extranjeros en la Dispersión” (1Pd 1,1) de la región de Asia Menor y a los “peregrinos y extranjeros de este mundo” (1Pd 2,11). “Aquí tenemos los primeros elementos que nos sitúan ante una realidad paradójica: extranjeros, pero elegidos” (Gass, 1993, p. 47). En esta nueva realidad “sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz, vosotros que en un tiempo no erais pueblo y que ahora sois el Pueblo de Dios, de los que antes no se tuvo compasión, pero ahora son compadecido” (1Pd 2,9-10). El término griego utilizado indica una condición de extranjeros sin posibilidades de obtener el derecho de ciudadanía.

Estos extranjeros, pero elegidos, destinatarios de la carta, son el resultado no sólo de la urbanización de la región, sino que también llevan la marca de los conflictos internos entre los diferentes grupos étnicos presentes en la región, que contienden entre sí y rivalizan con el recién formado grupo de cristianos, que ciertamente aún no representan un número significativo en la sociedad romana.

La carta de Pedro es una invitación a la resistencia y a buscar alternativas concretas a la realidad de la emigración y la pobreza. La comunidad cristiana está llamada a ser un nuevo hogar para todos;<sup>1</sup> está llamada a ejercer su vocación de ser un espacio de acogida y resurrección. “también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo” (1Pd 2,5).

Este “nuevo” nació sin duda en torno a la mesa de la cena celebrada en los hogares cristianos (*oi = koj*) que formaban la “casa de Dios” (*oi;kou tou/ qeou*). “La iglesia doméstica –la iglesia en los domicilios– proporcionaba el espacio para la predicación de la palabra, para el culto y también para compartir la mesa social

---

<sup>1</sup> Es importante señalar que también en los Evangelios encontramos siempre presente la presentación de la casa como el nuevo lugar de encuentro de las personas y de la acción misericordiosa (y resucitadora) de Dios. La casa, y la nueva forma de organizarla, se produjo en paralelo y en oposición a la organización de las sinagogas tras la destrucción del templo. La casa, a diferencia de las sinagogas, debía ser un lugar de acogida para todos y de curación/resurrección. Cf. el relato (presente en los tres Evangelios sinópticos) de la curación de la hija de Jairo, Talitha-Kun (Mc 5,21-43).

y eucarística. La existencia de iglesias en las casas presupone que algunos ciudadanos hasta cierto punto acomodados –que podían proporcionar el espacio y los recursos económicos para la comunidad– se unieron al movimiento cristiano” (Fiorenza, 1992, p. 210-211). Estas casas fueron decisivas para la expansión del cristianismo por todo el imperio romano. Fue la experiencia de la cena celebrada en las iglesias domésticas lo que hizo que el cristianismo creciera hasta el punto de sacudir los cimientos del Imperio Romano.

## **2 Una andragogía de la vida y la convivencia**

Como dije al principio de este recorrido, hablo desde mi contexto de fe cristiana. Una fe plural, mestiza y comprometida con la vida porque “Dios quiere salvar (curar, acoger, rescatar) a todas las personas” (1Tim 2,3-7 ACF). Dios se encarna en un ser humano, Jesús, para recordarnos subversivamente que todas las personas y todos los territorios son queridos por Dios. Es una divinidad que viene, acompaña, cuida y salva. Él hace nuevas TODAS las cosas.

En África tenemos la espiritualidad del UBUNTO: Yo soy porque tú eres. En América Latina tenemos la espiritualidad guaraní de la RECIPROCIDAD: intercambia, cuidamos unos de otros. En la tradición cristiana esto se expresa en la vida comunitaria, en la KOINONIA, en el reconocimiento mutuo (te veo, te reconozco) que es la llamada y la gracia de Dios para todos. Es una invitación a rechazar las fronteras y las barreras geográficas, territoriales e identitarias. Es una invitación a reconocer en el otro, como premisa para una vida digna en sociedad, posibilidades y fuente de vida y cambio. Es una llamada a compartir: al compartir siempre ganamos y perdemos algo. Si no, no es compartir, es una transacción comercial.

Un relato dejado por la comunidad de Lucas me parece apropiado para el debate sobre CÓMO vivir y convivir en la diferencia. Parto del principio teológico fundamental de que toda la tierra pertenece a Dios y que todos somos ciudadanos de este

mundo, de esta *oikoumene*. Dios ama a toda su creación y nada puede separar a su creación de su amor (Cf. Rom 8,31-39).

El relato de Lucas sobre el viaje de los discípulos a Emaús (Cleofás, y tal vez María, su esposa) y su diálogo con Jesús resucitado es una maravillosa exposición del proceso de aprendizaje en tres etapas de facilitación y práctica espiritual, en este caso la Eucaristía.

Seis principios son importantes en este camino intencional y compartido de vivir y coexistir en el territorio plural de experiencias y expresiones religiosas que el contexto de la migración/movilidad humana requiere desarrollar:

- **Reconocimiento mutuo:** El reconocimiento mutuo permite ampliar el alcance de la dignidad humana. Sólo a través del reconocimiento de la humanidad presente en la otra persona (reconocimiento y aceptación de las semejanzas –o puntos de conexión– y de las diferencias) es posible la realización de la dignidad para todas las personas.
- **Solidaridad:** Una nueva forma de ser y compartir la vida juntos mientras avanzamos hacia un nuevo mundo posible.
- **Diálogo:** Una forma tradicional de viajar juntos.
- **Creatividad:** Una nueva forma de luchar por una nueva sociedad.
- **Sustentabilidad:** Una nueva forma de vivir en el mundo e interactuar con toda la creación.
- **Oración/Espiritualidad:** Una forma tradicional de vivir y guardar recuerdos de textos sagrados e historias de diferentes experiencias religiosas: despertar la memoria, despertar el corazón, cambiar el mundo.

Son lecciones aprendidas en el camino de vivir y educar para vivir y convivir en y con la diversidad religiosa que nos acompaña día a día. “Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que distaba sesenta estadios de Jerusalén, y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado” (Lc 24,13-14).

A través de la intencionalidad del diálogo y de un camino compartido, los discípulos parten de su contexto. Apreciar el contexto y vivir en él, estar presente, por duro que sea, es muy importante. Dialogan en y con el contexto y entre ellos, siendo curiosos (la curiosidad forma parte de nuestra espiritualidad fundacional: quiero saber lo que no sé), analizando **juntos** los signos de los tiempos. “Y sucedió que, mientras ellos conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó y siguió con ellos, pero sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran” (Lc 24,15-16).

El análisis contextual y el diálogo colaborativo de la vida, la política (orden del bien común) y la fe plena son asumidos por Jesús. Tomar la iniciativa es un requisito primordial para vivir y convivir. Jesús se acerca a quienes se implican en el análisis de su contexto. Se nos invita a IR, a SER CON, a educar a las comunidades para que actúen y se comporten de esta manera. Un viaje común se convierte en un viaje sagrado, y este sagrado es compartido por todos de diferentes maneras; el diálogo común se convierte en un diálogo sagrado. La teología siempre se encarna contextualmente; la teología siempre es dialógica.

Él les dijo: “¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando?” Ellos se pararon con aire entristecido. Uno de ellos llamado Cleofás le respondió: “¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe las cosas que estos días han pasado en ella?” Él les dijo: “¿Qué cosas?” Ellos le dijeron: “Lo de Jesús el Nazoreo, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo, cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron. Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó. El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro, y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles, que decían que él vivía. Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron” (Lc 24,17-24).

Jesús se adapta al ritmo de los discípulos, pregunta y escucha. La misma invitación hace a todas las personas que quieren caminar juntas. Adaptarse, reconocer los diferentes ritmos y “no perder a nadie, ni forzar/abusar de nadie”. Jesús demuestra lo que se necesita para analizar nuestros contextos. Jesús parte de donde están los discípulos, de la comprensión de su realidad, pero luego procede a investigar y profundizar el análisis a través del diálogo facilitado.

### **3 Como cristianos, releemos las Escrituras para discernir la perspectiva de Dios**

El les dijo: “¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?” Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras (Lc 24,25-27).

Aquí hablo desde el mundo cristiano, aunque creo que la lección es para todos. Es necesario leer y releer nuestras convicciones sagradas, nuestras verdades, nuestras teologías y nuestras espiritualidades. Sólo así nos encontraremos “en medio del camino”, ni allí ni aquí, ni en el monte Garizim ni en Jerusalén, sino en espíritu y en verdad (Cf. Jo 4). El diálogo no es simplemente una conversación cortés o una estrategia de desarrollo de proyectos. Lo dialógico es para Buber la forma explicativa del fenómeno de lo interhumano. Lo interhumano implica la presencia al acontecimiento del encuentro mutuo. Presencia significa presentar y ser presentificado. La reciprocidad es la marca definitiva de la actualización del fenómeno de la relación. El “entre” se considera así como la categoría ontológica donde es posible la aceptación y confirmación ontológica de los dos polos implicados en el acontecimiento de la relación (Zuben, 2008, p. 26).

El diálogo es la *conditio sine qua non* de nuestras espiritualidades (todas). Pero puede ser conflictivo, aunque debe ser respetuoso. Jesús revisa las Escrituras con sus discípulos. Necesitamos revisar y releer nuestras teologías llenas de colonialismo e imperialismo. Aprendemos de Jesús que necesitamos releer las escrituras (nuestras verdades teológicas –que son más plurales y fluidas de lo que nos



gustaría) para que nosotros y nuestros contextos se transformen y puedan darse relaciones de mutualidad y solidaridad. Las Sagradas Escrituras de alguna religión, o sus tradiciones orales (para aquellas que no tienen textos escritos) y sus interpretaciones, son recursos vitales a la hora de discernir la perspectiva de Dios sobre las relaciones justas entre mujeres y hombres, niñas y niños. En el caso de los cristianos, aprendemos que Jesús hace dialogar la realidad vivida por los discípulos con la voz profética de la Escritura, transformando su comprensión de la Escritura y, por tanto, de sí mismos y de su contexto. El viaje de los discípulos se convierte en un viaje de transformación a través de una relectura de las escrituras: “bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (Rom 12,2).

#### **4 Invitación a la solidaridad, a la hospitalidad**

Al acercarse al pueblo a donde iban, él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le forzaron diciéndole: “Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado.” Y entró a quedarse con ellos. Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su lado. Se dijeron uno a otro: “¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?” Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, que decían: “¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!” Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían conocido en la fracción del pan (Lc 24,28-35).

Hacer teología lleva a la acción. El análisis social y la relectura de las Escrituras cambiaron a los discípulos. Actúan. Su primera acción es ofrecer hospitalidad, profundizando en la oportunidad para el análisis, la reflexión y el diálogo. Jesús facilitó la relectura de las Escrituras. Jesús facilitó el diálogo colaborativo

en profundidad. Los discípulos responden ofreciendo hospitalidad. Se han transformado haciendo teología de esta manera. El análisis colaborativo del contexto y el diálogo facilitado les transformaron.

Extranjeros y peregrinos aparecen siempre en contextos diferentes. Según los Evangelios, Jesús y sus discípulos llevaron una vida pública como predicadores itinerantes (Lc 9,1-6; 9,57-63). Como he dicho antes, aceptaron voluntariamente quedarse sin hogar y dejaron a sus familias y otras obligaciones sociales (Mc 1,17-19; Lc 5,11; Mt 4,20) para predicar el Reino de Dios (Mt 13) y revelar la Misericordia del Padre (Lc 15). En consecuencia, dependían de la hospitalidad de quienes encontraban en los caminos, en las ciudades y en las aldeas (Lc 9,4-5), que podían ser amables y recibirlos (entonces se ganarían el saludo de la paz) o rechazarlos (entonces se ganarían el polvo de sus sandalias). La situación de extranjeros, peregrinos, transeúntes era muy común en aquel contexto. No es de extrañar que muchas imágenes para revelar el Reino de Dios se compongan con estos personajes y normalmente en torno a un banquete, una mesa abundante, donde Dios es representado como el hospedador, el anfitrión. La hospitalidad se considera la expresión suprema de la alianza con Dios. Hay que imitar a Dios en su gracia amando y acogiendo a los emigrantes que necesitan apoyo para continuar su camino. Esto ha pasado a la tradición eclesial de las Iglesias cristianas hasta nuestros días. Para la Regla de San Benito, por ejemplo, acoger al peregrino es acoger a Cristo mismo. Esta espiritualidad se ha convertido en un criterio fundamental para saber reconocer quién pertenece a Jesús y quién no (Mt 25). Dentro del movimiento de Jesús, y en ese contexto cultural y religioso, un aspecto importante de la tradición judía, que los cristianos/cristianas han heredado, es la hospitalidad y la atención al forastero y al pobre (Dt 15, 7-11). ¡Acoged al forastero y al peregrino! ¡Cuida de ellos! Ofrécele pan y agua, cobijo y una buena palabra. “Quédate con nosotros, porque atardece” (Lc 24,29). Aquí retomamos el mandato de Dios en el capítulo 2 del libro del Génesis. Dios pide a la humanidad que “guarde y cultive la tierra”, que la cuide como una casa común donde “¡Todo cuanto respira alabe a Yahveh! ¡Aleluya!” (Sal 150)” (Ueti, 2022, p. 280).

Sin embargo, la transformación es incompleta sin la infraestructura de la fe. Esta transformación es de mentalidad, de acciones y de estructuras (μετάνοια). Sólo en la mesa (para los cristianos la mesa eucarística –hospitalidad y koinonía; para otros grupos religiosos este cuadro adopta otras características, geografías y formatos) comprenden plenamente la bendición que supone un “otro” que se acerca, comprenden que TODA persona (independientemente de su fe o incluso de si tiene alguna) es IMAGO DEI y, por tanto, parte de la familia de Dios (Reino de Dios, un reino en el que todos están emparentados, es familia).

La comida que comparten con este extranjero, con este otro (Jesús) es una comida común, un acto de hospitalidad si pensamos en la época en que pudo tener lugar esta historia. Pero en épocas posteriores, cuando las iglesias cristianas estaban más organizadas, es un sacramental, que proporciona otro recurso para la transformación y luego la acción. El uso de la “razón”, una de las virtudes anglicanas (junto con la Escritura y la Tradición), no es suficiente por sí mismo. No basta con comprender críticamente las propias escrituras y su tradición y contextos, se necesita el ingrediente del misticismo, de la celebración que lleva a la acción, a los cambios de paradigma y desafía las verdades y los límites (todos ellos). Este compartir una comida se convierte en un lugar de revelación de la divinidad (muchas religiones tienen esta teología) y en una fuente de recursos adicionales que provocan la transformación y la acción.

La primera acción de los discípulos es ofrecer hospitalidad. Al fin y al cabo, la comunidad y las personas que la forman están llamadas a ser espacios de seguridad, salud, acogida y salvación. ¿Cómo no llamar a alguien que está “al viento” por la noche en un lugar peligroso? ¿Cómo no ofrecer comida y cobijo a alguien que se encuentra claramente en una situación de vulnerabilidad, “fuera de casa-oikoumene”? Pero, según Bastos, Rameh y Bitelli (2016):

De carácter dudoso, el extranjero es, ante todo, un extraño y, como sugiere el análisis etimológico de la palabra, puede ser un huésped o un enemigo. De este aspecto resulta la característica reservada con la que se les recibe. El deber

de hospitalidad que permite su recepción tiene límites, normas y se formula en el lenguaje del anfitrión, según su cultura, según Derrida: [...] el extranjero es ante todo ajeno al lenguaje del derecho en el que se formulan el deber de hospitalidad, el derecho de asilo, sus límites, sus normas, su policía, etc. Debe pedir hospitalidad en una lengua que, por definición, no es la suya, la que le impone el dueño de la casa, el anfitrión, el rey, el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etc. Le imponen la traducción a su propia lengua, y ésta es la primera violencia. La cuestión de la hospitalidad comienza aquí: ¿debemos pedir al extranjero que nos entienda, que hable nuestra lengua, en todos los sentidos de la palabra, en la mayor medida posible, antes y para poder acogerlo entre nosotros? (Derrida, Dufourmantelle, 2003, p. 15 *apud* Bastos, Rameh, Bitelli, 2016, p. 3).

Los autores prosiguen:

El huésped representa una amenaza de otro tipo, en la medida en que conlleva el potencial de convertirse en un parásito, es decir, en el huésped abusivo e ilegítimo, lo que se traduce en hostilidad” (Derrida, Dufourmantelle, 2003). La ambivalencia de la hospitalidad, o como señala Derrida (2000), su propia contradicción incrustada en ella ya sea como hostilidad o como gesto de compensación, se hace explícita en la constitución por Derrida del término hospitalidad. La concibe como infinita, incondicional y asimétrica, ya que depende de la eliminación de las fronteras que nos separan del otro, preservándolo sin aniquilarlo. Derrida hace hincapié en la característica principal de la hospitalidad, a saber, la apertura al otro, la apertura moral al extraño, el derecho a ser acogido. La negación de la hospitalidad priva al extranjero de su condición fundamental de ser humano. Nuestra incapacidad para enfrentarnos al otro excluye todo lo que es perturbador y el otro constituye un agente potencial para perturbar este orden. Así, el extraño sólo es bienvenido cuando se despoja de su extrañeza y se convierte en lo que yo creo que debe ser, es decir, se niega su alteridad, y se contradice la ética al no preservar la relación con el otro como el otro (Welten, 2015 *apud* Bastos, Rameh, Bitelli, 2016, p. 3).

La segunda, resultado natural de la primera, es volver a Jerusalén con una nueva mentalidad y visión del mundo y un nuevo mandato bíblico para retomar la obra de Jesús (aquí también para los que son cristianos), para construir una comunidad resistente, comprometida y misionera.

El triple proceso pedagógico de reconocer los contextos y nuestro lugar en ellos, hacer un balance crítico y revisar nuestras teologías e ideologías, y actuar para transformar, experimentado por los discípulos, es patrimonio de esta comunidad para reunir a personas dispersas, para calentar el corazón subversivamente cuando los sistemas coloniales y las teologías imperialistas que sostienen el privilegio y el individualismo están tan presentes en la vida cotidiana, y para dar testimonio de los valores fundamentales de la coexistencia armoniosa (no exenta de conflictos) y próspera para que los sueños y deseos de vivir bien en nuevos lugares puedan realizarse.

## 5 Poiésis<sup>2</sup> como una de las fuentes del cambio

Fray Mingas, dominico católico romano, expresó bien en su poema la realidad de este movimiento de partida, éxodo y liberación:

*Peregrino nas estradas de um mundo desigual  
Espoliado pelo lucro e ambição do capital  
Do poder do latifúndio enxotado e sem lugar,  
Já não sei pra onde andar...  
Da esperança eu me apego ao mutirão*

---

<sup>2</sup> Palabra de origen griego que significa creación o producción, pensada por el filósofo Martin Heidegger como iluminación. Partiendo de la noción de Poiesis como un llevar adelante, en el sentido de desvelar y descubrir, entendemos la escucha clínica como favorecedora de algo nuevo que se produce, se crea; y con ello se puede iluminar algún aspecto de la existencia. El trabajo del psicoterapeuta es similar al del artesano o artista, que deja venir lo que ya estaba allí. Estar atento y disponible a la existencia del otro significa comprender los significados desvelados del sufrimiento que allí se presenta y crear, junto con el otro, posibilidades de existencia como potencia, en la dirección del *poder-ser*. Disponible en: <<https://nucleopoiesis.com.br/sobre-o-nucleo-poiesis>>. Acceso en: 20.12.2022.

*Sei que Deus nunca esqueceu dos oprimidos o clamor  
E Jesus se fez do pobre solidário e servidor  
Os profetas não se calam denunciando a opressão  
Pois a terra é dos irmãos...  
E na mesa igual partilha tem que haver.*

*Pela força do amor o universo tem carinho  
E o clarão de suas estrelas ilumina o meu caminho  
Nas torrentes da justiça meu trabalho é comunhão  
Arrozais florescerão ...  
E em seus frutos liberdade colherei.*

### **Referencias bibliográficas**

ALVES, Rubem. *Culto Arte Celebrando a Vida*. Advento/Natal/Epifania. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Variações sobre a vida e a morte*. O feitiço erótico-herético da teologia. São Paulo: Loyola, 2005.

BASTOS, Senia Regina; RAMEH, Ladjane Milfont; BITELLI, Fabio B. *O conceito de hospitalidade de Jacques Derrida nos artigos científicos do Portal de Periódicos da Capes*. 2016. Disponível em: <<https://www.anptur.org.br/anais/anais/files/13/612.pdf>>. Acesso em: 20.12.2022.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2006.

FEUERBACH, Ludwig. *The essence of Christianity*. New York: Harper, 1957.

FIORENZA, Elizabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher – uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

GASS, Ildo Bon. *Eu faço a cidade e não moro (PNV 66)*. São Leopoldo: CEBI, 1993.

PARDES, Ilana. *Ruth (Jewish Lives)*. Yale University Press. Kindle Edition, 2022.

UETI, Paulo. En el camino hay encuentro. La movilidad humana como camino espiritual de sorrididad y fraternidad. In: RAMÍREZ, Juan Alberto (Ed). *La hermandad desde la Biblia*. Bogotá: Editorial Verbo Divino, 2022, p. 275-290.

ZUBEN, N. A. Von. A questão do interhumano. Uma releitura de Eu e Tu de Martin Buber. *Síntese*, v. 35, n. 111, 2008.



# 9



## **DEL EXCLUSIVISMO AL PLURALISMO** **La convivencia de las religiones en un mundo de migraciones**

*Marileda Baggio*

### **Introducción**

El presente artículo no pretende elaborar nuevas teorías sobre la pluralidad religiosa, ni excavar exhaustivamente su recorrido histórico, que, por cierto, servirá para contextualizar el viejo axioma: “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Esta mención lleva a nuestros lectores a reflexionar sobre todo el capítulo. Partiendo de esta máxima, seguiremos el camino de diecinueve siglos de cerrazón, condena, aislamiento y discriminación por parte de la jerarquía de la Iglesia católica, provocando separaciones con otras iglesias y (religiones) surgidas a lo largo de la historia y con la sociedad.

Por tanto, el límite del artículo se sitúa entre el segundo siglo de la era cristiana hasta nuestros días, buscando momentos, acontecimientos y semillas de pluralismo religioso, plantadas en la historia, haciendo florecer lecturas científicas, teológicas y humanísticas. Frente a la fuerza insuperable de las novedades aportadas por la modernidad, por una parte, y, por otra, la necesidad de superar la pirámide eclesial, la salvación proclamada por la Iglesia católica se estaba erosionando enormemente. Por eso, ¡salvación y modernidad estaban en boca de todos!



Las fricciones sólo se superan con el diálogo. Cuanto más condenaba la Iglesia católica la modernidad, más crecía. Manteniendo el monopolio de la fe, la salvación, la “única” religión y la educación desde la Edad Media, la Iglesia católica acumuló frustraciones y perdió adeptos. Con la idea fija de que sólo se salvan los que están dentro de la Iglesia católica, llegó a la Edad Moderna, defendiéndose de lo que él llamaba “amenazas”: nuevas formas de pensar la humanidad, con otras religiones, iglesias, surgidas de la industrialización y la migración de los pueblos. En síntesis, el segundo punto muestra que la Iglesia católica, al permanecer cerrada ante el mundo cambiante a través de sus monopolios, ha olvidado el Camino, es decir, el camino de Jesús de Nazaret, que debería conducirla hacia el diálogo, la paz y la justicia entre los pueblos.

Pero es en el siglo XX cuando comienza la deconstrucción del axioma que perduró durante casi dos milenios. Este siglo ha estado marcado por dos grandes guerras, dictaduras, opresión, grandes diferencias económicas y sociales y grandes migraciones transoceánicas, sobre todo de europeos hacia el Nuevo Mundo. Además, teólogos de renombre comienzan a reflexionar sobre el papel de la Iglesia o de las Iglesias ante las atrocidades ocurridas en el mundo. Filósofos, sociólogos, economistas y otros científicos graduados en grandes universidades, traen a la agenda cuestiones humanas como, por ejemplo, las migraciones, con todo lo que ello conlleva: universalización de religiones e iglesias, ritos, cultos, culturas, etc.

Con la llegada del Concilio Vaticano II y su apertura al mundo postmoderno, se hicieron nuevas lecturas de las religiones y de sus implicaciones para la realidad y la vida de los pueblos. La deconstrucción de un pasado sedimentado por estas prácticas remanentes fue obra de teólogos activos y competentes de diversas Iglesias cristianas y no cristianas.

Por lo tanto, es importante conocer el concepto de pluralismo y sus diversas connotaciones, asociándolo a la pluralidad religiosa y a la coexistencia en comunidades formadas por migrantes de diversas etnias, culturas, confesiones, denominaciones y expresiones

religiosas. Pluralidad, del latín *pluralitas-atis*, significa diversidad, multiplicidad y pluralismo, significa plural. Etimológicamente, el contenido de ambos términos es sinónimo. El pluralismo religioso sostiene que es posible superar las diferencias doctrinales presentes en las distintas religiones, así como los conflictos interpretativos dentro de cada una de ellas. Sin embargo, tienen funciones diferentes, pues mientras el primero es un sustantivo, el segundo es un adjetivo. Pluralidad y pluralismo utilizados como sinónimos indican multiplicidad de unidades, diversidad, autonomía, sin embargo, sin soberanía.<sup>1</sup>

Y, finalmente, aportamos elementos de pluralidad vividos por grandes líderes religiosos y grandes intelectuales que, con su acción humana, vivieron y viven una práctica religiosa plural, reflejando causas humanitarias, como es el caso de las migraciones y los refugiados. Se trata, en definitiva, de una gran colaboración para la pastoral de las migraciones en la realidad actual.

### ***1 Fuera de la Iglesia no hay salvación: ¡una frase que ha causado bastante revuelo!***

La palabra salvación, tiene su origen en el griego *soteria*, transmitiendo la idea de cura, redención, remedio y rescate. En latín *salvare* significa *salvar*. *Salus* es el atributo principal del todo, intacto, íntegro. De *salus* deriva *salvus*, es decir, la superación de las amenazas a la integridad física de los sujetos. La expresión latina *salus-ūtis* es salvación, plenitud, salud, sobre todo como estado de bienestar, tranquilidad, plenitud, individual y colectiva, totalidad, totalidad, solidez, firmeza, fuerza. Es habitual que se escuche decir: pensar en la salud para salvar a la gente de una epidemia; predecir la propia salud; deber la salud a los médicos; luchar por la salud personal, colectiva, de la tierra, del río y del planeta.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. PLURALITÀ. In: Treccani. Diccionario de italiano en línea. Disponible en: <<https://www.treccani.it/vocabolario/pluralita>> . Acceso en: 01.10.2022.

<sup>2</sup> Cf. SALUTE. In: Treccani. Diccionario de italiano en línea. Disponible en: <<https://www.treccani.it/vocabolario/ricerca/salute>> . Acceso en: 03.08.2022.

Entendiendo la raíz de la palabra *salvar*, *salvación*, *salvador*, entendemos también la misión de Jesús de Nazaret. Si salvar es rescatar del peligro, de las amenazas, ¡Él fue realmente el salvador! Por metonimia, nos referimos a Jesús Salvador en su vida terrena, por haberse acercado a personas excluidas, pobres, lisiadas, etiquetadas, que sufrían prejuicios y eran aisladas por la sociedad “pura” de su tiempo. El Hombre de Nazaret tiende la mano, llama por el nombre, llama al centro, resucita o devuelve la vida, incluye, habla, escucha, sacia el hambre y la sed, reza por y con la gente, salva a la gente de la falta de amor, perdona a la gente sus faltas, acoge, se aproxima. En la lectura bíblico-teológica es Salvador porque “ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos” (Mc 10,45; Mt 20,28); murió en la cruz para redimirnos del pecado (1Tim 2,6).

Jesús de Nazaret, fiel a su religión judía, no fundó ninguna iglesia ni religión. Él y sus seguidores eran un “Camino”, como dice Lucas en el Evangelio y en los Hechos de los Apóstoles.<sup>3</sup> O un movimiento, el Movimiento de Jesús que dio origen a la Iglesia [Católica] (Baggio, Susin, 2012, p. 213).

Los seguidores de Jesús vivieron y actuaron siguiendo los pasos y la dinámica del Maestro. Formaron comunidad con extranjeros de diversos orígenes religiosos: los romanos eran paganos y adoraban a muchos dioses, los griegos tenían sus filosofías y culturas plurales, además de la cultura y religión judía, monoteísta. Tras las primeras generaciones, estas culturas y religiones se amalgamaron. Los “del Camino” o “cristianismo primitivo” vivieron bajo amenazas, etiquetas, discriminación, segregación. Son para la historia de hoy un referente de pluralidad religiosa y convivencia armoniosa.

En el segundo siglo de la llamada “era cristiana”, se mantuvieron las mismas culturas, pero con muchos conflictos. Aparecieron los primeros Santos Padres de la Iglesia Católica, que ya vivían con más estructuras. Estudiaban, sabían filosofía, ya hacían lecturas y elaboraciones teológicas. Tenían una fuerte espiritualidad en el Resucitado, por el que dieron su vida siendo martirizados, en la

---

<sup>3</sup> En los Hechos de los Apóstoles la palabra camino aparece ocho veces (9,2; 9,27; 18,26; 19,9; 19,23; 22,4; 24,14; 24,22); el mismo número aparece en el Evangelio de Lucas (1,76; 3,4; 7,27; 8,5; 9,3; 14,23; 19,36; 20,21).

Santísima Trinidad, en la Eucaristía y en María, la madre de Jesús de Nazaret.

Esta forma “preconstantiniana” de ser Iglesia duró unos cinco siglos. Hubo seguidores, sabios, hombres cultos y personas que los siguieron. Destacan, sobre todo, por su sabiduría y conducta moral y ascética. Son los santos padres de la Iglesia católica: Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon y Clemente de Alejandría. Ellos, temerosos de perder a los cristianos a manos de otras sectas, o de que volvieran al paganismo, encontraron la manera de mantener a su rebaño unido y seguro en la Institución que empezaba a tomar grandes proporciones.

El cristianismo, como novedad absoluta, era difícil de entender en el mundo judío, griego y romano, cuyas culturas formaban la cristiandad naciente. Existía, por tanto, una gran preocupación por proteger la unidad de la Iglesia frente a las amenazas de herejías y cismas. Ignacio de Antioquía fue un obispo de principios del siglo II, arrestado y condenado por el Imperio Romano acusado de profesar la fe cristiana. Un contemporáneo de Ignacio, Ireneo, obispo de Lyon, destacó por su estilo pastoral a la hora de guiar al pueblo en la sana doctrina cristiana (Ferraz, 2019, p. 192). Condena a los que se separan de la totalidad de las actividades del Espíritu que se encuentran en la Iglesia: “no participan quienes, en vez de volverse a la Iglesia, se separan de la vida con un volantazo loco y un paso fatal. Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia, pues el Espíritu es verdad” (Libânio, 2005, p. 25-26). El vínculo entre la Iglesia y Cristo es uno.

Aun bajo una cierta paz, porque las persecuciones habían disminuido, el siglo III fue un periodo preocupante para los cristianos, porque todavía había quienes eran martirizados por no renegar de la fe y otros que, para no morir, se entregaban al culto de los dioses romanos, los llamados caídos. En este contexto, el obispo Cipriano de Cartago (210-258 d.C.) introdujo la máxima del cristianismo, el axioma: *extra ecclesiam nulla salus* y “nadie que no tenga a la Iglesia por madre puede tener a Dios por padre” (Ferraz, 2019).

Desde entonces, esta frase de efecto se ha convertido no sólo en un *slogan* en la memoria de la gente, o en un discurso enfático en los altares de las catedrales, sino en una teología, en un *modus vivendi* de la obediencia, de la sumisión a la jerarquía, al poder y a las normas morales eclesiales. En la Edad Media, la Iglesia constantiniana, época en la que el cristianismo ya tenía poco de su origen o del “Camino” enseñado por Jesús de Nazaret, se absorbió con gran énfasis la *máxima* de los Santos Padres.

Los Padres de la Iglesia ya vieron huellas en otras religiones al hablar del término “semillas del Verbo”, que el magisterio de la Iglesia católica ha recogido y resignificado con la declaración *Nostra Aetate*, sobre la relación con las otras creencias cuando menciona que “no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA, 2).

[...] la antigua doctrina formulada por los Padres de la Iglesia, según la cual es necesario reconocer “las semillas del Verbo” presentes y operantes en las diferentes religiones (cf. *Ad gentes*, nº 11; *Lumen gentium*, nº 17). Esa doctrina nos impulsa a afirmar que, aunque por diversos caminos, “está dirigida, sin embargo, en una única dirección la más profunda aspiración del espíritu humano, tal como se expresa en la búsqueda de Dios, de la plena dimensión de la humanidad, es decir, del pleno sentido de la vida humana” (RH, 11).

## **2 ¿Una Iglesia monopolizadora que ha olvidado el Camino?**

¿Quién iba a pensar que una frase (*extra ecclesiam nulla salus*), dicha en un contexto de la época, se perpetuaría en la vida de la Iglesia católica durante casi dos milenios, pasando a la Edad Media, a la Edad Moderna, hasta convertirse en la detentadora de todo el poder sobre los católicos? ¿Por qué hay una diferencia abismal entre esta “catequesis” y la vida y misión de Jesús de Nazaret?

La Iglesia tridentina, nacida del Concilio de Trento (1545-1563), hasta el Concilio Vaticano II (1965), cerró los ojos y los oídos a la modernidad e insistió en dos puntos: la visibilidad

(práctica sacramental) y la necesidad de salvar el alma siendo católico. La identidad de la Iglesia se conformaba con la profesión de la verdadera fe, los sacramentos, bajo el gobierno de pastores legítimos, empezando por el Romano Pontífice. Las enseñanzas del Evangelio, que son las virtudes interiores, no fueron observadas. Con actitudes defensivas, la Iglesia europea y católica romana ve su declive desde el eurocentrismo, iniciando la construcción de su identidad nacional en la esperanza y la alegría de la libertad (Libânio, 2005, p. 9-10).

Copérnico (1473-1543), Galileo Galilei (1564-1642) y Newton (1642-1727), sustituyeron por las matemáticas lo que se pensaba en la categoría de espacio localizable y regido por fuerzas divinas y angélicas. En su lugar llegaron las leyes de la mecánica que había formulado Newton. La ciencia positiva moderna y la física matemática de Galileo y Newton destruyeron para siempre la venerable imagen del mundo que garantizaba a los hijos de la tierra un lugar privilegiado bajo la mirada misericordiosa de la divinidad. La autoridad de la Iglesia fue sustituida por la evidencia científica. Más cerca de los años conciliares, circulaban las teorías darwinianas del evolucionismo, que amenazaban la concepción teológica de los inicios de la gracia y el pecado en la humanidad (Libânio, 2005, p. 9).

Con tantos cambios ocurridos en aquella época, la Iglesia católica entró en un gran ostracismo y, en consecuencia, en una grave crisis provocada por la modernidad. Ya no podía evitar que los fieles se sintieran abrumados por las experiencias de la ciencia, ni podía imponer los límites de la ortodoxia, dogmática y moral, como intentó hacer Pío XII. Los movimientos de la sociedad llevaban en sí las exigencias de la modernidad científica, la subjetividad, la historia y la praxis.

El siglo XX llegó trayendo consigo un vendaval de sorpresas nada convenientes para la humanidad, ni para la Iglesia católica. Recordemos la Primera Guerra Mundial, fruto de las disputas imperialistas (1914-1918), que ya dejó el detonante preparado para la Segunda Guerra Mundial (1939-1954). Ésta, por cierto, tiene alcance y repercusión mundial.

Tras la muerte de Pío XII (1958), la modernidad dominaba ya el ámbito religioso y sociocultural. Los movimientos y las batallas ya no frenaban a la Iglesia católica. Estaba obligada a cambiar, de lo contrario, sería aniquilada. Desde la Reforma de Lutero, la Iglesia católica, habiendo roto su hegemonía, intentó mantener a los fieles cautivos de una religión, de una jerarquía que ya no respondía a la experiencia del Evangelio. La expansión de la modernidad se vio reforzada por la sociedad cada vez más secularizada y pluralizada que anunció el periodo humanista del Renacimiento (Aranha, 2006, p. 186). Nació un protagonismo de las pluralidades culturales y religiosas y una nueva convivencia, iniciada por Martín Lutero (Cunha, 2017).

Cuanto más reforzaba la Iglesia católica la visibilidad (sacramentos y jerarquía), más insistían las iglesias surgidas de la Reforma en la fe (*sola fide*), en la gracia (*sola gratia*) y en la Escritura (*sola scriptura*). Esta teología condicionó la autocomprensión y la actuación de la Iglesia católica, a medida que las nuevas confesiones religiosas se abrían a la gracia del Espíritu y a las fuentes de la Sagrada Escritura (Libânio, 2005, p. 6). Es comprensible la crisis de la Iglesia católica, tras la máxima secular “fuera de la Iglesia no hay salvación”. El eclesiocentrismo ha aumentado considerablemente y el miedo a perder fieles ha provocado un gran desgaste.

[...] en el periodo colonial, la iglesia se movió con gran energía y fervor en medio de una tremenda ambigüedad, impulsada por una teología de la misión que tenía presupuestos medievales [...]. En los pueblos de Europa temía la entrada del forastero. En las colonias estaba convencida de que tenía que hacer lo que obviamente hacía en Europa, pues fuera de esa forma de ser Iglesia ya conocida y canónicamente establecida no habría salvación: *extra ecclesiam nulla salus*. Hoy sabemos que esto ha creado una gran ambigüedad, incomprensión, injusticia y sufrimiento y mucha muerte (Baggio, Susin, 2012, p. 213).

Mientras el mundo crecía, la cultura y el arte se desarrollaban, insistía en el viejo axioma, tratando de defenderse. Con el avance de la Ilustración, dominada por la racionalidad, valorando la

experiencia como criterio de conocimiento y verdad –y ya no su palabra, creíble desde la Edad Media (Dutra, 2012)<sup>4</sup>– la Iglesia católica también perdía espacio en las escuelas y universidades. Reclamaban el laicismo y la educación liberal, resultado de la Revolución Francesa y la creciente industrialización. Laica, la educación se desligaba de la tutela de las iglesias y religiones, aunque los individuos seguían siendo creyentes (Todorov, 2008, p. 19). Es el turno del antropocentrismo, la formación del hombre moderno (Cambi, 1999, p. 326).

La llegada de la Edad Moderna, con todas sus innovaciones (especialmente la navegación a vapor), España y Portugal con el claro objetivo de colonizar y cristianizar América, la reforma de Lutero, la Contrarreforma con el Concilio de Trento y la concomitante fundación de la Congregación de la Compañía de Jesús (Jesuitas 1534), reforzaron la doctrina y la educación católica en el Nuevo Mundo. La crítica a los misioneros jesuitas por mantener la homogeneidad y la hegemonía de la cultura es una clara muestra de falta de respeto al multiculturalismo y al pluralismo religioso, es decir, de falta de respeto a las culturas y religiones autóctonas de los países colonizados (Aranha, 2006, p. 246). La invasión de Brasil por los europeos en el siglo XVI fue una forma de mantener viva la doctrina católica, ya que en Europa se estaba abandonando el catolicismo en masa. Inmediatamente la máxima de la Iglesia *extra ecclesiam nulla salus*, procedente del siglo III, adquirió grandes proporciones en el Nuevo Mundo. Ya en Europa empiezan a producirse algunos puntos de diálogo con la modernidad, como la apertura a nuevas universidades. De las escuelas de las catedrales surgieron, en el siglo XII, las primeras universidades: París, Oxford, Bolonia, Salamanca y otros, cuyo centro ya no era la piedad personal sino los intereses intelectuales y profesionales.

La educación, marcadamente cristiana, tuvo que cambiar sus estrategias frente a la educación laica y universitaria, que crecía

---

<sup>4</sup> Según Dutra, la Edad Media o “Edad Oscura” fue el término adoptado por los humanistas del siglo XVII. La educación era monopolio de la Iglesia católica, dueña de gran parte de la cultura, con grandes bibliotecas en el interior de los monasterios. Las escuelas funcionaban cerca de los monasterios (monásticos), obispados (catedrales) o cortes (palatinos).



centrada en la formación económica y financiera. Los rumbos de la ciencia y la literatura cambiaban: realismo, la secularización del pensamiento y la vuelta a la cultura grecolatina anuncian la llegada del Renacimiento humanista y sirven para asegurar la propia identificación de la civilización occidental con normas basadas en la secularización, el progreso, la autonomía personal, la formación intelectual y científica, con el fin de idealizar una sociedad liberal para construir la edad contemporánea (Klanovicz, Rodrigues, Andrade, 2009). Estos elementos, no dictados por la Iglesia católica, fueron y son lugares de pluralidades, no sólo culturales sino también religiosas, obviamente facilitadas por la apertura global a la industrialización, la navegación y las consiguientes migraciones.

La creación de escuelas públicas y populares sentó las bases para una educación libre de la influencia de la Iglesia católica. Algunas de las preocupaciones de la época eran la búsqueda de una vida feliz en este mundo, centrándose en el mundo creado más que en el Creador, así como haciendo énfasis en el desarrollo individual (Souza de Matos, 2008). Respondiendo a la pregunta: “¿Se han olvidado los monopolios del Camino?” Se hicieron caminos. La cerrazón de la Iglesia católica condujo al descubrimiento de nuevos caminos, entre ellos el retorno al Camino de Jesús de Nazaret. Atrapada por crisis de poder y también de fe, se vio obligada a abrir sus puertas a nuevos pensadores que reflexionaban “sobre el retorno a las fuentes del Evangelio”. Fue una tarea persistente y ardua, de deconstrucción de una máxima milenaria sedimentada en la idea de que: “¡fuera de la Iglesia, no hay salvación!” La deconstrucción fue la vía para incorporar el desarrollo integral de la humanidad en la construcción de la cultura de la paz, la justicia y la formación de una única familia humana.

### **3 La deconstrucción de la máxima: “fuera de la Iglesia no hay salvación”**

Las múltiples expresiones religiosas, reflejo de la industrialización, de la fundación de universidades y de las navegaciones que facilitaron la transnacionalización de los pueblos, causa de los estudios, del trabajo, o de los emigrantes

en busca de nuevas tierras y medios de supervivencia, dieron una nueva configuración identitaria a la sociedad posmoderna. El miedo colectivo impuesto por la Iglesia católica dio paso a una religiosidad con características individuales, acentuando la subjetividad y la autonomía en la experiencia religiosa. De este marco, constitutivo de la nueva sociedad, emerge la pluralidad de cada pueblo con sus tradiciones, culturas y formas de vivir la religión y la fe (Iwashita, 2018). A ello contribuyó el fin de las políticas absolutistas en Europa, dando paso a la democracia y a la separación de Iglesia y Estado.

La industrialización y la modernización transformaron una Europa todavía eminentemente agrícola en un gigantesco parque industrial, rico y productivo. Triunfó la economía de mercado. Se impuso la racionalidad económica, pero aún bajo el control del Estado del bienestar, la presión de los movimientos sociales y la Doctrina Social de la Iglesia, de modo que el neocapitalismo se humanizó mucho más respecto a su fase salvaje [...]. Dos factores actuaron paradójicamente. Por un lado, el abismo de la miseria física y moral; por otro, la experiencia y una mentalidad de euforia de carácter materialista, de confianza en el modelo económico estadounidense y en su cultura. Y esta cultura presumía ante el mundo de un régimen democrático de separación entre Iglesia y Estado (Libânio, 2005, p. 7).

Un cambio desencadena otro y la reflexión teológica también se mueve hacia conceptos y prácticas más acordes con el Evangelio. El movimiento de la “Nueva Teología” (*Nouvelle Théologie*), que tuvo varios exponentes como Henry De Lubac, la dominica Marie-Dominique Chenu y su libro sobre la Escuela de Saulchoir, Yves Congar, Jean Daniélou, marcó el contexto teológico previo al Concilio Vaticano II. Según Daniélou, la teología (de su tiempo) tiene ante sí una triple exigencia:

- Tratar a Dios como Dios, sujeto por excelencia, no objeto;
- Responder a las experiencias del pensamiento moderno, respetando los avances que la ciencia, la historia, la literatura y la filosofía han aportado a la sociedad;

- Debe ser una actitud concreta ante la existencia, dando respuestas positivas a las acciones que defienden la vida en todos los sentidos (Libânio, 2005, p. 7).

El Viejo Continente estaba en ebullición desde el siglo XIX. Las primeras semillas plantadas sobre la lectura del pluralismo religioso aparecen en Europa. Los fuertes vientos que trajeron la Revolución Francesa y la Revolución Industrial cambiaron los derroteros de la historia universal e iluminaron a muchos pensadores que ya no querían repetirla sino reconstruirla a partir de la enseñanza del Evangelio. La política, la sociedad, la economía y la geografía ya no eran las mismas que en los tres o cuatro siglos anteriores. Reyes, monarcas y jerarquías ya no tenían sentido en una sociedad plural. En la Nueva Teología ya no hay eclesiocentrismo, ni teocentrismo, ni antropocentrismo –como quería el modernismo–, ni cristocentrismo, porque Jesús de Nazaret está con su pueblo, en el Camino, como muestra la eclesiología del Concilio Vaticano II.

Siguen surgiendo grandes teólogos de experiencias multiculturales, religiosas, litúrgicas, fruto de realidades e inserciones entre no cristianos, como Jacques Dupuis (1923-2004),<sup>5</sup> que estudió y vivió muchos años en la India, inmerso en una diversidad de otras religiones y ritos. Se convierte en profesor de teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, aportando al centro universitario la reflexión sobre el diálogo interreligioso. Seguido por estudiantes de todo el mundo, se convierte en una autoridad en la materia y en formador de nuevos teólogos, ya que entre sus seguidores se encuentran futuros profesores y líderes religiosos ecuménicos, partidarios del pluralismo religioso, deseosos de profundizar en la novedad del diálogo entre religiones. Avance fundamental en la comprensión de las tradiciones y culturas religiosas más remotas, valorando así la forma de vivir y celebrar de cada religión. Según Panasiewicz (2016), Torres Queiruga dice

---

<sup>5</sup> “Dupuis creía que la acción presente de Dios a través de la Palabra y el Espíritu concierne a toda la historia humana y encuentra espacios en las diversas culturas y religiones, incluso allí donde la fe en Cristo no es conocida ni practicada”. Disponible en: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/JacquesDupuis>> . Acceso en: 13.10.2022.

que corresponde a la teología armonizar libertad y verdad ante la excelencia de la palabra de Dios, que se hace historia.

Se ha creado una mayor libertad para que el exégeta aproveche los datos científicos para interpretar los significados de la Palabra de Dios. La época del fundamentalismo y el literalismo bíblicos, basados en la concepción de la Escritura como dictada por Dios al hagiógrafo, había terminado. Se asumía el lado humano del escritor bíblico, sujeto a las vicisitudes de cada redacción, analizable por los instrumentos de las ciencias (Libânio, 2005, p. 12).

La cristología y la pneumatología trinitarias son indispensables para el diálogo interreligioso. En la interpretación de Araújo Hernández (2007, p. 216), la cristología de Dupuis deja entrever una interpretación acentuada de la Palabra de Dios, así como de la acción del Espíritu Santo, que va más allá de la institución eclesíástica, todavía apegada a los resabios de la Edad Media eclesiocéntrica, defendiéndose y protegiendo la jerarquía. Hernández también subraya que Dupuis es ecléctico al estar de acuerdo en que las diversas tradiciones religiosas forman parte del plan divino para salvar a la humanidad. No se puede renunciar a la centralidad del evento Cristo ni a la verdad salvadora de Dios para toda la humanidad, y por tanto para todas las religiones. Confronta la Palabra de Dios con las diversas religiones cristianas y habla de una complementariedad recíproca, diciendo que Dios es el mismo, que se revela a todos sin distinción de forma diferenciada, sin renunciar a la plenitud de la revelación en Jesucristo. En cuanto a la acción del Espíritu, subraya que es anterior al Acontecimiento de Cristo y que continúa después de Él. Con Él se vive el ágape, criterio de salvación de cualquier religión. El diálogo salvífico con otras religiones nos permite caminar en la comprensión de nuestra fe (Hernández, 2007).

Las nuevas posturas teológicas indicaban que los cristianos empezaban a admitir signos de la presencia de Dios en otras creencias, y no hay forma de seguir a Jesús de Nazaret sin diálogo en pluralidad y convivencia con personas de otras creencias, culturas, religiones e iglesias.

Sin comprometer la especificidad del cristianismo, Claude Geffré, de forma pionera, trata de conciliar la mediación única de Cristo con el pluralismo de las religiones. Reconoce en las religiones no cristianas, en las que se toma muy en serio la “alteridad” y “su diferencia irreductible”, auténticas “vías de salvación”. (IHU, 2017, n.p).

El pluralismo religioso adquiere carácter de “nuevo paradigma teológico” y de ruptura epistemológica (Panasiewicz, 2012). La teología interreligiosa está abierta a los problemas actuales en los que el cristianismo busca redefinir su identidad sin olvidar su fundamento y sus especificidades. Vivimos la pluralización de todo, incluido el ámbito religioso. Por eso, la pluralidad de culturas y la diversidad de tradiciones religiosas exigen una teología pluralista y una convivencia.

Jesús es “verdadero” pero “no el único” portador de la salvación, dijo Paul Knitter (1939), teólogo estadounidense que contribuyó a la teología pluralista. Esta relatividad histórica lleva a los cristianos a definir con mayor precisión el contenido de su fe en Jesús. La normatividad de Jesús no excluye el pluralismo religioso. Como la teología cristiana necesita interpretar la realidad, también juzgará positivamente a las demás religiones. Jesús mismo lo hizo, como lo expresan los Evangelios. El pluralismo propone un cambio de paradigma. Es un espíritu nuevo, fundado en el respeto del otro y de la creación. Así, la pluralidad de culturas, lenguas, pueblos y razas traduce necesariamente la riqueza y el deseo divino y el pluralismo religioso se ha convertido en el destino inevitable de nuestra fe y nuestra teología, afirma Claude Geffré (*apud* Panasiewicz, 2012, p. 4-11).

El camino universal es el emprendido por José Maria Vigil (1992) al pensar que todos los hombres son hijos e hijas de Dios, y que se puede afirmar que Cristo es el Hijo y la Revelación de Dios si, con todos los hermanos y hermanas, compartimos el camino de la Revelación. Renunciando al exclusivismo, se puede ver y percibir la verdad de otras religiones, porque en otras religiones hay verdades que todos necesitan conocer. Las religiones que no se abren a experiencias universales no se desarrollan, mientras

que las que se abren a nuevos retos dan fruto. Caminan hacia una nueva humanidad (Vigil, 1992, p. 73-76).

[...] nos encontramos ante un pluralismo cultural y religioso que nunca ha sido experimentado de forma tan consciente como ahora. Por un lado, se marcha a grandes pasos hacia una apertura mundial, facilitada por la tecnología y los medios de comunicación, - que llega a poner en contacto, o incluso a introducir el uno en el otro -, universos culturales y religiosos tradicionalmente distintos y ajenos entre sí; mientras, por el otro lado, renacen las exigencias de identidad local que encuentran en el carácter específico de la cultura de cada uno el instrumento de su realización (EMCC, 35).

La voz y las actitudes de algunos teólogos, exponentes del pluralismo religioso que nacieron a principios del siglo XX, pasaron su juventud y formación académica a través de dos guerras mundiales, basta ver que la Segunda Guerra Mundial tuvo cerca de ochenta millones de asesinados por el nazismo. Gracias a estos intelectuales humanistas, las generaciones posteriores tuvieron la oportunidad de ver y actuar en otro mundo posible. Sumergidos en esta realidad desarrollaron una forma de ser, pensar y vivir, contraria a la idea de cerrazón, exclusión y odio. No más fratricidio, sino fraternidad. No más hermanos y hermanas separados, sino inclusión, interdisciplinariedad y transversalidad en la ciencia y la investigación, hospitalidad, acogida de las diferencias culturales, religiosas y étnicas. La intención del diálogo es clara.

El pluralismo o la pluralidad han iluminado las acciones individuales y colectivas, la convivencia, aunque todavía con algunas fricciones entre individuos, grupos y sociedades. La contemporaneidad se ha hecho cada vez más compleja, debido a las nuevas pluralidades y, sobre todo, como consecuencia de los pluralismos (Ribeiro de Sá, 2017, p. 146). Esta apertura, que se produjo gracias al trabajo de teólogos y otros pensadores, fue el anuncio del Concilio Vaticano II, un acontecimiento que marcó la vida de cristianos y no cristianos a mediados del siglo XX.

## 4 El Concilio Ecuménico Vaticano II: nuevas visiones, diálogos y avances

Con el Concilio Vaticano II (1961-1965), la Iglesia católica prosiguió su camino de acercamiento a las demás religiones. Propuso el diálogo interreligioso con otras religiones como interlocutores. El Papa Juan Pablo II vislumbró una relación más auténtica, suscitando una reflexión sobre el sentido de las religiones y su valor salvífico. En la lectura teológica del pluralismo, las religiones son caminos para llegar a Dios, lo que es común a cada una de ellas. A diferencia del “exclusivismo” que sólo acepta un camino para llegar a Dios, es decir, Jesucristo anunciado por la Iglesia católica (Resende, 2018, p. 4).

La teología del pluralismo religioso ayuda a comprender el camino que cada creyente recorre para acercarse a Dios, leyendo la historia como el lugar de la manifestación de Dios, que, además, avanzó antes y después del Vaticano II (1962-1965). Al releer los contextos históricos de las realidades culturales y religiosas, fue y es posible dejar de considerar a Jesucristo como un obstáculo para el diálogo plurirreligioso. La comprensión de la vida y obra de Jesús de Nazaret es el secreto que la hermenéutica utiliza para este diálogo. El cristianismo ya no es lo absoluto y universal. La visión de la compatibilidad del Evangelio con todas las religiones es unánime (Vigil, 1992, p. 382).

Según Geffré, el diálogo pluralista y positivo no sacrifica la identidad cristiana (*apud* Panasiewicz, 2012). Partiendo del centro de la fe cristiana, es decir, de la manifestación de Dios en Jesús de Nazaret, este diálogo conduce a la profundización de la propia identidad cristiana, sin totalitarismos. El acercamiento de las religiones y la coexistencia entre ellas muestran experiencias religiosas que influyen positivamente en la humanidad y la apertura al diálogo entre las distintas confesiones religiosas, propiciando una unidad viva de la familia humana. Reconocimiento de un pluralismo religioso de principio, consecuencia de la conciencia y de las lecturas históricas. El camino pluralista está abierto y avanza progresivamente. El cristianismo no puede negar el camino histórico, diferenciado e innovador, iniciado por Jesús de Nazaret.

Sin embargo, no puede ser un monopolio (Panasiewicz, 2012, p. 4-11).

En el ámbito católico, el documento *Nostra Aetate* – NA del Vaticano II, dio origen al diálogo interreligioso, afirmando que la Iglesia católica no rechaza nada de lo que hay de verdadero y santo en esas religiones, en sus modos de actuar y de vivir, en sus preceptos y doctrinas. Reevalúa el modo de relación de la Iglesia con otras religiones, considera la manera de juzgar y ve las tradiciones religiosas sin absolutismo.

Algunos textos del Vaticano II tratan específicamente de las religiones no cristianas: los que aún no han recibido el Evangelio son ordenados de diversas maneras al Pueblo de Dios, y la pertenencia a las diversas religiones no parece indiferente a los efectos de esta “ordenación” (cf. LG 16). Se reconoce que en las diferentes religiones hay rayos de verdad que iluminan a todo hombre (cf. NA 2), semillas del Verbo (cf. AG 11); por disposición de Dios hay en ellas cosas buenas y verdaderas (cf. OT 16); elementos de verdad, gracia y bondad se encuentran no sólo en los corazones humanos, sino también en los ritos y costumbres de los pueblos, aunque todo deba ser “mejorado, elevado y completado” (AG, 9; LG, 17) (COMISIÓN INTERNACIONAL TEOLÓGICA, 1997, 81).

A raíz de sus viajes y visitas a numerosos países, sus gestos de bienvenida y sus discursos, el Papa Juan Pablo II consideró el diálogo interreligioso como un “enriquecimiento mutuo” (*Redemptoris Missio*, 550). La declaración Diálogo y Anunciación – DA, dice que el diálogo puede entenderse así: en un plano puramente humano, o puede considerarse como una actitud de respeto y amistad y significa “todas las relaciones interreligiosas positivas y constructivas con personas y comunidades de otras confesiones para el conocimiento mutuo y el enriquecimiento recíproco” (DA, 9). De él “puede nacer la decisión de abandonar una situación espiritual o religiosa anterior para avanzar hacia otra” (DA, 41).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Declaración Diálogo y Anuncio. Pentecostés, 19 de mayo de 1991,



El diálogo ecuménico, con las tradiciones cristianas o Iglesias, es también el deseo de Benedicto XVI, presente desde su primer discurso el 20 de abril de 2005, cuando afirmó que era consciente y asumía el “compromiso prioritario trabajar con el máximo empeño en el restablecimiento de la unidad plena y visible de todos los discípulos de Cristo”. Añadió que “no bastan las manifestaciones de buenos sentimientos las conciencias, impulsando a cada uno a la conversión interior, que es el fundamento de todo progreso en el camino del ecumenismo” (Bento XVI, 2005).

El Papa Francisco, subraya la importancia de la “cultura del encuentro”, de ser puentes y no muros; “Dialogar con los demás y rezar por todos: estos son nuestros medios para hacer surgir el amor donde hay odio, el perdón donde hay ofensa” (Francisco, 2016). A nivel espiritual, existe un respeto mutuo por las convicciones religiosas de los demás (DA, 40). El diálogo siempre tiene lugar en una dimensión de evolución. Jesús trascendió sus costumbres y tradiciones y buscó a los pobres para incluirlos, insertándolos “en la misión salvífica de la Iglesia y por eso es un diálogo de salvación” (DA, 39) y esto lleva a un compromiso más profundo [...] para,

[...] el diálogo interreligioso no tiende simplemente a la comprensión mutua y a las relaciones amistosas. Alcanza un nivel mucho más profundo, que es el del espíritu, donde el intercambio y el compartir consisten en un testimonio mutuo del propio credo y un descubrimiento común de las propias convicciones religiosas. A través del diálogo, se invita a los cristianos y a los demás a profundizar en su compromiso religioso y a responder con creciente sinceridad a la llamada personal de Dios y al don gratuito de sí mismo (DA, 40).

La lectura del pluralismo religioso aporta visiones de mundos posibles. Las religiones monoteístas (musulmanes, judíos y cristianos) presentan sus peculiaridades en la forma de vivir el mismo y único Dios, a pesar de los diversos nombres que se le pueden atribuir, porque “la libertad religiosa es buena para todos” (Comisión Teológica Internacional, 2019).

---

25 años después de la declaración *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia [Católica] con las religiones no cristianas.

## 5 Elementos que ayudan a vivir la pluralidad religiosa y migratoria para una convivencia más humana

Ensancha el espacio de tu tienda, las cortinas extiende, no te detengas; alarga tus sogas, tus clavijas asegura (Is 54,2).

Urge la convivencia humana. La realidad mundial nos ofrece un panorama de pueblos en movimiento. Vivimos tiempos de dualismos diversos y, por tanto, de separaciones, convivencias rotas, conflictivas e incluso demenciales. Símbolos, palabras y gestos prejuiciosos, racistas e incluso nazi-fascistas se han convertido en habituales en la vida cotidiana de las personas.

Las religiones que, en el fondo, defienden la justicia, la paz y la equidad, siguen creyendo en el sueño de la armonía entre los pueblos, las religiones, las razas, la pluralidad religiosa y migratoria. El encuentro es una condición fundamental para que se produzca el diálogo interreligioso. En la lectura de Panasiewicz (2012), Geffré sugiere tres criterios:

- a) Respeto del otro en su diferencia. Al igual que la tradición judeocristiana reconoce al extranjero: Abraham, Melquisedec, Rut. Los prejuicios sedimentados por la historia sólo se suavizarán o desharán mediante el diálogo;
- b) La fidelidad a la propia identidad es la paradoja del diálogo. Puede generar tensiones si los que dialogan se creen en posesión de la verdad absoluta. La escucha atenta hace eficaz el diálogo, primer paso hacia la comprensión de las diferencias y riquezas de cada religión. No se puede relativizar la propia identidad en nombre de la apertura a la universalidad.
- c) Diálogo de iguales, sin dominaciones ni defensas. El Absoluto es el Absoluto relacional y no de inclusión o exclusión. La verdad del cristianismo debe salir de la línea de superioridad, porque su verdad es relativa con respecto a la verdad de otras religiones. La alteridad es

indispensable, porque agrega, no excluye. Ponerse a la defensiva no traerá victorias y hace imposible el diálogo.

Escuelas, universidades, lugares de trabajo, hogares de migrantes, familias, iglesias, comunidades eclesiales, fiestas, plazas, clubes, son espacios, momentos y oportunidades para la convivencia humana y religiosa, para la comprensión de las tradiciones culturales y sus implicaciones éticas en el mundo para fortalecer las dimensiones de la pluralidad y el diálogo.

Otro espacio importante para el diálogo son las reflexiones sobre la ecología y el cuidado de nuestra casa común, como dice el Papa Francisco en su encíclica *Laudato Si* de 2015: “Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global [...]” (LS, 240), porque el Papa entiende la comunión global con todas las religiones, pueblos, culturas e iglesias en defensa del mundo creado.

No hay término medio en esta lucha esencial: o formamos esta nueva alianza mundial para cuidar nuestro planeta y luchar contra el dolor de los humanos o nos arriesgamos a nuestra propia destrucción. Y aquí añado el reto del diálogo interreligioso y el respeto a la diversidad de opciones espirituales, sean religiosas o no (Teixeira, 2010).

La teología del siglo XXI se enfrenta a grandes retos en términos de pluralismo religioso. En materia de ecología, es necesario profundizar en el diálogo con los pueblos indígenas para comprender mejor su espiritualidad, culturas, ritos, simbologías, lenguas. Popularmente se dice “no se ama lo que no se conoce”, porque cuanto más conocemos las religiones y las culturas, más comprendemos la bondad de Dios.

No se puede honrar al Creador sin preservar el carácter sagrado de toda persona y de cada vida humana: todos son igualmente valiosos a los ojos de Dios. Porque él no mira a la familia humana con una mirada de preferencia que excluye, sino con una mirada benevolente que incluye. Por

lo tanto, reconocer los mismos derechos a todo ser humano es glorificar el nombre de Dios en la tierra (Francisco, 2019).

El diálogo interreligioso se sirve de criterios, sobre todo el ético general: una religión es verdadera cuando defiende a las personas. El diálogo exige apertura y reciprocidad. La humanidad en su conjunto y los derechos humanos son una exigencia fundamental para todas las religiones. Dios sigue revelándose en la historia y en las obras de las múltiples tradiciones religiosas. Las religiones son mediaciones que hacen presente el amor salvífico de Dios, pero no lo sustituyen. La conciencia humana no agota el misterio Divino, pues trasciende todas las religiones. Las religiones que no ofrecen palabras y actitudes concretas para aliviar el sufrimiento de la vida humana no merecen ser escuchadas, y menos aún seguidas. Si una religión deja de ser una palabra espiritual, caerá en el olvido o será ignorada (Ribeiro, 2013, p. 61).

La diversidad religiosa no puede considerarse un problema, sino un valor esencial. El reconocimiento del valor irreductible e irrevocable de la alteridad es un requisito previo esencial para cualquiera que se proponga abordar seriamente el fenómeno religioso. No hay manera de tratar la experiencia religiosa del otro como la expresión de una búsqueda humana.

En conclusión, puede decirse que, después de los años cincuenta del siglo XX, la Iglesia católica se sintió interpelada a abrirse definitivamente al mundo posmoderno. Los autores han enriquecido la reflexión, deconstruyendo el ya gastado axioma "fuera de la Iglesia, no hay salvación". Ya no responde a una época que ha visto tantas atrocidades causadas por guerras, dictaduras y contradicciones religiosas. Estas teorías han sido y están siendo sustituidas por reflexiones y actitudes integradoras, con el debido respeto que merecen los seres humanos.

Todo esto llegó con el Concilio Vaticano II y su apertura e inserción en el mundo plural. Hoy, con el Papa Francisco, no cabe duda de que hay un camino abierto e infinito al diálogo interreligioso, plural y dinámico. Francisco ha despertado el sentido plural en todas las religiones. Si es plural es inclusivo, misericordioso, solidario, es el camino de la justicia, de la unidad.

Fuera de esto no hay salvación, pues como el propio término dice, es sacar de las situaciones difíciles. Esta conclusión llega al punto de afirmar que sin los elementos de diálogo, de escucha, de acogida de los emigrantes y refugiados con sus culturas y religiones, no habrá convivencia posible.

El humanismo, que sitúa a la persona en el centro de sus preocupaciones, reivindica desde hace tiempo que la vida humana en general y las vidas humanas en particular tienen algún tipo de valor inherente a la condición humana. En muchos sistemas humanísticos, el respeto de este valor constituye el punto de partida o la base de la moral fundamental (Caroll, 2016, p. 23).

### Referencias bibliográficas

ARANHA, Maria Lucia Arruda. *História da Educação e da Pedagogia*. São Paulo: Moderna, 2006.

BAGGIO, Marileda; SUSIN, Luiz Carlos. O clamor das migrações e o Magistério da Igreja, *REMHU*, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, v. 20, n. 39, p. 211-228, 2012.

BATALIOTO, Marcelo. *A cristologia do Reino de Deus: contribuições para o diálogo inter-religioso*. Tesis doctoral. PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2015. Disponible en: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=25328@1>>. Acceso en: 20.04.2023.

BENTO XVI. *Discurso del Papa Benedicto XVI a las delegaciones de las diversas iglesias y de otras religiones no cristianas*, 25.04.2005. Disponible en: <[https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2005/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050425\\_rappresentanti-religiosi.html](https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_rappresentanti-religiosi.html)>. Acceso en: 27.10.2022.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999.

CARROLL, B. Jill. *Um diálogo de civilizações*. Ideais Islâmicos de Gülen e Discurso Humanista. São Paulo: CCBT, 2016.

COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL. *Libertad religiosa para el bien de todos*, 2019. Disponible en: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20190426\\_libertad-religiosa\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_libertad-religiosa_sp.html)>. Acceso en: 27.10.2022.

\_\_\_\_\_. *O cristianismo e as religiões*, 1997. Disponible en: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1997\\_cristianesimo-religioni\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_po.html)>. Acceso en: 29.03.2023.

CUNHA, Carolina. *História – 500 anos da Reforma Protestante*, 2017. Disponível em: <<https://www.whbrasil.org/wp-content/uploads/2017/10/A-hist%C3%B3ria-da-Reforma.pdf>>. Acesso em: 13.10.2022.

DUTRA, Uriel. *Idade Média: “Idade das trevas” ou uma “Belle époque”?* Contexto europeu do século X ao século XIII, 2012. Disponível em: <<https://meuartigo.brasilecola.uol.com.br/historia/idade-media-idade-trevas.htm>>. Acesso em: 11.10.2022.

FERRAZ, Christiano Gomes. *O axioma extra ecclesiam nulla salus: do exclusivismo à abertura ao diálogo ecumênico e inter-religioso*. Diversidade Religiosa, v. 9, n. 1, p. 188-211, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/dr/article/view/44973>>. Acesso em: 01.10.2022.

FRANCISCO. *Discurso del Santo Padre Francisco en Abu Dhabi*. 04.02.2019. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco\\_20190204\\_emiratiarabi-incontrointerreligioso.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190204_emiratiarabi-incontrointerreligioso.html)>. Acesso em: 18.09.2022.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si’*. Sobre el cuidado común. 2015. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)>. Acesso em: 30.03.2023.

FRANCISCO. *Discurso del Santo Padre en el encuentro interreligioso com el jeque de los musulmanes del Cáucaso y con representantes de las demás comunidades religiosas del país*. 2016. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161002\\_azerbaijan-incontro-interreligioso-baku.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_azerbaijan-incontro-interreligioso-baku.html)>. Acesso em: 28.03.2023.

GODOY, Manoel. Fora do diálogo não há salvação. *Horizonte Teológico*, v. 10, n. 20, p. 29-38, 2011.

HERNÁNDEZ, M. Enrique Araújo. Recensão do livro: El cristianismo y las religiones. *Del desencuentro al diálogo*, de DUPUIS, Jacques. Ano XIX, n. 38-39, p. 216, 2007.

IWASHITA, Pedro K. Diálogo, entendimento e compreensão. Conferência de aparecida e o diálogo inter-religioso. *REVELETEO*, Revista Eletrônica Espaço Teológico, n. 4, 2009.

IWASHITA. *O diálogo inter-religioso e um ou o caminho para a unidade*. Educon, Aracaju, v. 12, n. 01, p.7-14, 2018. Disponível em: <[www.educonse.com.br/](http://www.educonse.com.br/)>. Acesso em: 22.04.2022.

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

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Redemptor Hominis* – RH, 1979. Aos veneráveis irmãos no episcopado aos sacerdotes e às famílias religiosas, aos filhos e filhas da igreja e a todos os homens de boa vontade no início do seu ministério pontifical.

KLANOVICZ, József; RODRIGUES, Icles; ANDRADE, Rodrigo Prates de. *Venha a nós o Vosso reino: a legitimação da Corte Medieval através da imagem da Corte Celestial*. *Mirabilia*, n. 9, p. 133-147, 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/brend/Downloads/Venha\_a\_nos\_o\_Vosso\_reino\_a\_legitimacao.pdf>. Acesso em: 28.03.2023.

LIBANIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. *Cadernos de Teologia Pública*, v. 2, n. 16, 2005. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/016cadernosteologiapublica.pdf>>. Acesso em: 09.11.2022.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Identidade cristã e pluralismo religioso contemporâneo: uma reflexão a partir da abordagem teológica de Claude Geffré*, 2012. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st3/Panasiewicz,%20Roberlei.pdf>>. Acesso em: 30.03.2023.

\_\_\_\_\_. *Criação, revelação e salvação: Uma leitura da identidade cristã a partir da teologia de Andrés Torres Queiruga*. *Rever*, n. 01, p. 50-66, 2016. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/28433/19991>>. Acesso em: 17.04.2023.

PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO  
Declaración Diálogo y Anuncio – DA, 1991.

PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS MIGRANTES E OS ITINERANTES. *Erga migrantes caritas christi. La caridad de Cristo hacia los migrantes* – EMCC, 2004.

RESENDE, Joaquim Francisco Batista. O diálogo inter-religioso é um ou o caminho para a unidade. *Educon*, v. 12, n. 01, p. 1-14, 2018. Disponível em: <[http://anais.educonse.com.br/2018/o\\_dialogo\\_interreligioso\\_e\\_um\\_ou\\_o\\_caminho\\_para\\_a\\_unidade.pdf](http://anais.educonse.com.br/2018/o_dialogo_interreligioso_e_um_ou_o_caminho_para_a_unidade.pdf)>. Acesso em: 24.01.2023.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Libertação e gratuidade. Reflexões teológicas sobre a espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2013.

RIBEIRO DE SÁ, Geraldo. Da pluralidade ao pluralismo ético, moral e jurídico: uma reflexão a partir de Émile Durkheim (1858-1917). *Revista Brasileira de Filosofia do Direito*, v. 3, n. 2, p. 129-148, 2017.

SOUZA DE MATOS, Alderi. Breve história da educação cristã: dos primórdios ao século 20. *FIDES REFORMATATA XIII*, v. 13, n. 2, p. 9-24, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia Pluralista e Teologia da Revelação*. [Entrevista concedida a] IHU on-line, 03.07.2010. Disponible en: <<https://www.ihu.unisinos.br/?id=33974>>. Acceso en: 23.01.2023.

TODOROV, Tzvetan; CORREA, Monica C. *O espírito das luzes*. São Paulo: Barcarolla, 2008.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulus, 1992.





# 10



## HOSPITALIDAD, MOVILIDAD HUMANA Y CONVIVENCIA FRATERNAL

*Paulo César Nodari*

### **1 El ser humano es peregrino**

El ser humano es un ser itinerante. El ser humano no tiene raíces tan fijas y arraigadas que le sea imposible abandonar. No quiere decir que el ser humano no pueda fijar su residencia y establecer condiciones para quedarse y habitar en algún lugar. Lo que queremos afirmar es que todo ser humano es libre, o mejor dicho, ante tantas condiciones adversas, debería ser libre de elegir y establecerse en algún lugar. Parece razonable recordar, de entrada, tres premisas importantes para pensar la vida y la convivencia entre los pueblos y las naciones. Se enumeran aquí tres condiciones básicas, aunque se sabe que hay otras condiciones importantes que deben tenerse en cuenta para la coexistencia y el respeto mutuo entre pueblos diferentes y diversos.

En primer lugar, una persona nace, sin elección previa, en un lugar y momento determinados. Aunque cada persona nace en un lugar concreto y elegido por el padre, la madre, los parientes, o incluso por circunstancias concretas, cualesquiera que sean, debemos recordar que toda persona tiene derecho a ir y venir, libremente, lo que significa afirmar el derecho a ser y estar donde las circunstancias y las elecciones dispusieron a cada ser humano

a ser. La Tierra es de todos y para todos. Y, mucho más, para los cristianos, la Tierra es don de Dios, y, siendo de Dios, pertenece a todos sus hijos e hijas, y, por tanto, todos somos hermanos. Y como es de Dios, es de todos sus hijos e hijas. En segundo lugar, se recuerda que no está prohibido pensar en otro ambiente de vida y de trabajo, precisamente por las diferentes situaciones existenciales. Para decirlo de forma positiva y propositiva, es necesaria la libertad de movilidad humana, sea para la esfera interna del país, sea para la esfera externa. Nadie, en principio, se complace en quedarse y permanecer en continuos cambios de lugar por el mero y sublime placer del cambio. Normalmente, las personas cambian por razones muy concretas, tales como: búsqueda de empleo, estudios de los hijos, mejora de las condiciones de vida de la familia; nuevas opciones y configuraciones de vida. En tercer lugar, luchar por una política pública de acogida y apertura a las personas que llegan a nuevas ciudades y direcciones. No podemos esperar a que la gente decida dónde quiere estar y vivir, para luego empezar a definir y aplicar condiciones y políticas públicas para todos los ciudadanos. Es necesario crear las condiciones y estructuras para que las personas encuentren el “terreno fértil” para realizar su proyecto integral de vida. Según el Papa Francisco, las actitudes de acoger, proteger, promover e integrar resumen muy bien la actitud y los esfuerzos con los que deben implicarse todas las ciudades y países (FT, 129). Este lema de acogida, protección, promoción e integración del flujo migratorio tendría que estar, en última instancia, en la agenda y el orden del día de las conversaciones y negociaciones entre ciudades y países con un porcentaje significativo de flujo migratorio y movilidad humana.

Nadie elige su carga genética, las condiciones espaciotemporales, para su nacimiento. Incluso con las condiciones evolucionadas y progresivas de hoy en día, con la ayuda de la ciencia y la tecnología se sabe que es posible elegir muchas cualificaciones y muchas posibilidades para los hijos y los niños que se planea que nazcan (Sandel, 2013). Sin embargo, incluso en estas condiciones, son los padres u otras personas quienes eligen que nazca el feto. Por lo tanto, no es posible que el niño por nacer elija su carga genética, sus rasgos hereditarios específicos, como

ser de espléndida belleza estética, tener un Cociente Intelectual (CI) muy alto, poseer un atletismo admirable y saludable. Nace. Su nacimiento, en un primer momento, se produce desde y en función de decisiones y opciones que le son ajenas. Por tanto, sin entrar en estas complejas cuestiones, simplemente queremos afirmar que aquí el ser humano nace y es arrojado a un mundo sin poder opinar, tomar conocimiento y decidir deliberadamente. De hecho, simplemente nace y comienza, o continúa, su viaje existencial.

Ningún ser humano elige las condiciones familiares y socioculturales de su nacimiento. Ningún ser humano elige nacer en una “espléndida cuna”, bañada en oro y plata, o en un “pobre pesebre”, bañado en amor y cuidados. Puede declararse fortuitamente que es una especie de “lotería natural” para el nasciturus, es decir, que no depende de la elección del niño. Nace en un entorno familiar sociocultural mejor establecido y acomodado económica y financieramente o en un entorno sociocultural más frágil y empobrecido. Nadie eligió nacer rico o pobre. Nadie eligió nacer en un ambiente u otro. Objetivamente, el ser humano nace, sin elecciones previas, y será con y en tales condiciones que deberá asumir su autoconstrucción existencial.

Por tanto, partiendo de estas condiciones básicas de la experiencia singular del nacimiento, somos conscientes de que es necesario, como seres de lenguaje y convivencia sociopolítica, que diría Aristóteles (Pol., I, 1253 a), pensar, reflexionar y trabajar para que haya unas condiciones de vida dignas, tanto para los seres humanos presentes como para los futuros, al fin y al cabo, hay una larga historia de existencia y supervivencia humana pasada en este mundo, esperando, a su vez, una larga y prometedora vida futura de la humanidad. Esperemos una larga historia de la vida humana futura. Para ello, según Hans Jonas, es urgente asumir, desde el principio, el imponente imperativo ético: que haya humanidad. “Se trata de asumir la responsabilidad del futuro del hombre” (Jonas, 2006, p. 353).

## 2 Hospitalidad y movilidad humana

Es sabido que la situación actual es de movilidad humana. No se trata de una situación peculiar y exclusiva de nuestro tiempo. La migración es una realidad que envuelve toda la historia de la humanidad, a veces marcada por algunas cuestiones más específicas, a veces marcada por otras más abarcadoras, y también porque el ser humano, como tal, es un ser itinerante. “La migración es un tema que implica a toda la historia de la humanidad. Refleja los desplazamientos temporales y permanentes que se producen entre distintos lugares, es decir, lugares de partida y lugares de llegada.” (Herédia, II, 2021, p. 131). El ser humano es peregrino por naturaleza. Lo que se ha hecho más notorio es que el proceso y flujo migratorio se hace, en algunos momentos y épocas, más o menos intenso, más o menos espontáneo, dependiendo de la situación y del entorno, tanto interno de los países como también de las condiciones estructurales externas e internacionales, sin olvidar, por supuesto, las circunstancias y coyunturas condicionantes de cada época y momento histórico.

En el caso concreto del siglo XXI, entre otros puntos relevantes, destacan dos aspectos. Por un lado, el *avance* del concepto económico y político del neoliberalismo con su lógica de inclusión, especialmente de quienes entran en su trama y en su juego de beneficios e intereses, sobre todo desde el eje excluyente de la economía de mercado, que se basa y centra en el lucro y las cifras financieras. Y, por otro lado, está la *exclusión* masiva de quienes no pueden ni tienen acceso a los medios y políticas de participación y cooperación en el desarrollo integral de la sociedad contemporánea. Y por si esta exclusión de la mayoría de la población mundial de los medios de un desarrollo digno para todos los seres humanos no fuera suficiente, lo que se ha constatado, con gran tristeza, es la insensibilidad, el abandono y la globalización de la indiferencia ante el sufrimiento y el crecimiento de la pobreza y la extrema pobreza en todos los rincones del mundo.

Los dos últimos siglos han visto la aceleración de los problemas derivados de las diversas crisis humanitarias, que han aumentado ligeramente en los dos últimos siglos, especialmente con el sofisticado desarrollo del capitalismo neoliberal, y más

recientemente con la *Pandemia del Coronavirus*. En otras palabras, las guerras, las persecuciones políticas, el empeoramiento de las condiciones socioeconómicas, las tragedias, las pandemias, las crisis y crímenes ambientales, la expulsión de comunidades enteras de sus territorios tradicionales, son algunas de las muchas razones que hacen que millones de personas migren de sus lugares de origen en busca de seguridad, oportunidades de trabajo, mejores condiciones de vida y perspectivas de futuro para ellos y las nuevas generaciones (Zwetsch, Saldanha, 2021, p. 37). El flujo de inmigrantes económicos en busca de trabajo o de una vida mejor en otro lugar ha aumentado exponencialmente debido a las condiciones de miseria en que se encuentran muchos países, sobre todo africanos y algunos del continente americano. Se trata de un movimiento de vida o muerte. Hablamos de quienes viven miserablemente, en condiciones deplorables, tratando de atrapar un último aliento de esperanza y de vida. Pensamos, aquí, en el mundo de las mafias del tráfico de seres humanos, de las pateras ilegales y clandestinas, de los naufragios de hombres, mujeres y niños que no tienen otra cosa que hacer que probar desesperadamente suerte en otros ambientes y países (Cortina, 2020, p. 178).

El problema, sin embargo, no se concentra en una causa única, casual u ocasional. Lo que hoy enfrenta el mundo entero no sólo se concentra en quienes no tienen otra alternativa que desplazarse, buscando escapar de problemas como guerras, persecuciones, hambre y enfermedades, sino también, y mucho más, del trato y las acciones que gobiernos de diversos países han tomado e implementado. En tiempos de pandemias, asistimos al deterioro de muchas condiciones de vida de diversas poblaciones, provocando la búsqueda masiva y creciente de mejores condiciones de vida, no precisamente por elección de vida, sino más bien, al contrario, como una de las únicas formas de supervivencia y de vida. Y, lo que es peor, ese desplazamiento acaba imponiendo a la mayoría de esos migrantes condiciones dramáticas, desfavorables para su acogida y protección, o también, en muchos casos, impidiéndoles incluso la entrada, de modo que les resulta imposible ocuparse de su propia vida. Son innumerables las situaciones inhumanas que hay que denunciar en condiciones dramáticas. Se recuerda, pues:

La actual migración internacional exponencial es producto del desarrollo desigual del capitalismo mundial del siglo 21. Los más perjudicados son las poblaciones empobrecidas y vulnerables que emigran para sobrevivir (Zwetsch, Saldanha, 2021, p. 40).

El problema de las migraciones, como afirma el Papa Francisco, especialmente en *Fratelli Tutti* (FT) no se presenta sólo a quienes llegan a un nuevo país, a un nuevo contexto sociocultural. “Un proyecto con grandes objetivos para el desarrollo de toda la humanidad hoy suena a delirio. Aumentan las distancias entre nosotros, y la marcha dura y lenta hacia un mundo unido y más justo sufre un nuevo y drástico retroceso.” (FT, 16). No se trata sólo de una cuestión de acogida, sino que también afecta al problema de la recepción y, en última instancia, a la integración y al reconocimiento de los derechos, ya sean civiles o religiosos, especialmente el derecho a la ciudadanía. Es urgente pensar en un proyecto que sea común, es decir, que incluya a todos y no sacrifique a la parte más débil. “Partes de la humanidad parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites.” (FT, 18).

Y en relación con el fenómeno de las migraciones, se percibe y verifica una ola de intolerancia social, política y religiosa, resultado de las transformaciones del perverso sistema del capitalismo neoliberal, que ha generado cada vez más desigualdad social y económica (Zwetsch, Saldanha, 2021, p. 37). Lamentablemente, por un lado, si ya es difícil y a menudo traumático abandonar repentinamente su entorno de relaciones y de vida, no queda más remedio que marcharse, porque estas personas ya no sienten, ni ven, ni imaginan otra alternativa o esperanza que abandonar su tierra y su entorno sociocultural. Esta situación acaba haciendo aún más dramática la condición migratoria de tener que dejar todo, sin estar seguro y sin saber qué condiciones existirán en las ciudades y países de destino, cuando es posible elegir ruta y destino.

Por otra parte, aunque estas personas se movilicen y emigren a otros destinos con el objetivo principal de no morir, de sobrevivir, y también de mejorar sus condiciones de vida para sí mismas y

para las generaciones futuras, son conscientes, sin embargo, de que no encontrarán una situación fácil y siempre acogedora en sus destinos de llegada. Se enfrentan a situaciones y condiciones complejas y conflictivas, tales como: “[...] Inseguridad creciente; dificultades para encontrar trabajo en los países de acogida; problemas de salud; falta de acceso a la educación formal; conflictos psicológicos, culturales y espirituales; así como rechazo y xenofobia en los lugares de refugio” (Zwetsch, Saldanha, 2021, p. 37). Consciente de este ambiente difícil, indiferente y, en muchas ocasiones, inhumano, el Papa Francisco, en *Fratelli Tutti*, retoma su mensaje, pronunciado con ocasión de la 104ª Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado, el 14 de enero de 2018, y reafirma su preocupación y su posición:

Esto implica algunas respuestas indispensables, sobre todo frente a los que escapan de graves crisis humanitarias. Por ejemplo: incrementar y simplificar la concesión de visados, adoptar programas de patrocinio privado y comunitario, abrir corredores humanitarios para los refugiados más vulnerables, ofrecer un alojamiento adecuado y decoroso, garantizar la seguridad personal y el acceso a los servicios básicos, asegurar una adecuada asistencia consular, el derecho a tener siempre consigo los documentos personales de identidad, un acceso equitativo a la justicia, la posibilidad de abrir cuentas bancarias y la garantía de lo básico para la subsistencia vital, darles libertad de movimiento y la posibilidad de trabajar, proteger a los menores de edad y asegurarles el acceso regular a la educación, prever programas de custodia temporal o de acogida, garantizar la libertad religiosa, promover su inserción social, favorecer la reagrupación familiar y preparar a las comunidades locales para los procesos integrativos (FT, 130).

En esta línea de actuación, es decir, en la búsqueda de concienciación y afrontamiento del grave problema de las políticas para el flujo migratorio, el Papa Francisco, en actitud de desprendimiento y deseo de encontrar vías de acogida, protección, promoción e integración de los migrantes, el 04 de febrero de 2019, fue a encontrarse con el Gran Imán Ahmad Al-



Tayyeb en Abu Dhabi, y en este histórico encuentro, ambos firmaron el *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*. Refiriéndose al citado documento de *Fratelli Tutti* (131), el Papa subraya con firmeza el concepto de ciudadanía, basado en la igualdad de derechos y deberes, a cuya sombra todos gozan de justicia. En esta perspectiva, el Documento sobre la fraternidad humana afirma que “la justicia basada en la misericordia es el camino para lograr una vida digna a la que todo ser humano tiene derecho” (Francisco, Al-Tayyeb, 2019). Lo que más llama la atención, y resulta muy fructífero tanto en el *Documento sobre la fraternidad humana* como en *Fratelli Tutti*, es que el Papa Francisco busca incansablemente ser una persona de diálogo y comunión. Sabe que el camino de la fraternidad universal no es un camino de fácil solución y resolución. Hay un largo camino por recorrer. Es consciente de la necesidad de dar pasos, por pequeños que sean, pero decisivos para la nueva cultura del encuentro. Sin embargo, esos pasos no pueden ser aislados y separados de un proyecto común. En tiempos de globalización, somos conscientes de que cualquier acción en un rincón del mundo repercute en el otro. Nada es ajeno a la relación y dependencia de la parte con el todo.

### **3 Fraternidad universal y solidaridad**

Con referencia específica a la acción de cada país, conocemos la importancia y la necesidad de que cada país esté en armonía y comunión con el todo. Nada es ajeno a la relación con el todo. Por lo tanto, también debemos ser conscientes de que las soluciones más amplias y complejas requieren el trabajo minucioso de toda una articulación internacional. Se trata de proyectos que deben ser pensados, debatidos y aplicados a diferentes niveles espaciales y temporales, respectivamente, en los países de origen y de llegada de los inmigrantes, en planes de acción a corto, medio y largo plazo (FT, 132). Esto no quiere decir que las acciones esporádicas y de emergencia que algunos países puedan o deban emprender sean insignificantes o incluso estén prohibidas. Es evidente, sin embargo, que el fenómeno migratorio es complejo y requiere un trabajo conjunto y orquestado en todas sus dimensiones y niveles.

Tampoco podemos olvidar que la solidaridad requiere organización y colaboración económica (Cortina, 2020, p. 196).

La realidad de la migración, con las dimensiones que adquiere en nuestra era de globalización, debe abordarse y gestionarse de una manera nueva, justa y eficaz, lo que requiere, sobre todo, cooperación internacional y un espíritu de profunda solidaridad y compasión (Francisco, 2017, p. 100).

El proyecto de la fraternidad universal no se hará realidad sin la participación de personas de buena voluntad de todos los países y naciones. No podemos seguir aceptando la indiferencia y “fingir” que todo va bien, mientras las dificultades y el sufrimiento no llamen a nuestra puerta, ya sea como familia, como grupo o como nación. Es urgente, por tanto, emprender con convicción y valentía el camino del diálogo y del encuentro con el otro que se nos presenta. Ninguna persona, grupo, etnia o cultura es tan completa y está tan llena de dones como para no necesitar la complementación de otros o de dones que no son los suyos. Acoger a los que vienen es un signo de apertura y crecimiento. Es necesario superar la homogeneización cultural y la uniformidad. Todas las culturas tienen aspectos propios y específicos que se convierten en puntos de crecimiento y acercamiento con otras culturas. Lo diferente no aleja. Mucho más que alejar, lo diferente puede ser de atracción, una posibilidad de convergencia para el encuentro y la acogida.

Las culturas diversas, que han gestado su riqueza a lo largo de siglos, deben ser preservadas para no empobrecer este mundo. Esto sin dejar de estimularlas para que pueda brotar algo nuevo de sí mismas en el encuentro con otras realidades (FT, 134).

Nunca hay que olvidar que el ser humano es un ser itinerante, un ser peregrino. Se dice, por tanto, que siempre somos extranjeros en esta tierra. “Cualquier condición social, cultural, histórica es sólo *condición*, artificio [...]. Porque caminamos, siempre estamos

llegando de nuevo, como el extranjero que llama a la puerta. Vamos de camino a la reunión” (Farias, 2014, p. 124-125: subrayado del autor). En este sentido, el ser humano siempre está llegando y siempre se está marchando. Es siempre el principio de un nuevo comienzo. Siempre es, al mismo tiempo, lugar y no-lugar.

La hospitalidad es la temporalidad que elabora, que piensa, que reflexiona, que calcula, que reconsidera, que proyecta, que aclara y que oscurece, en definitiva, que hace constantemente crítica nuestra visión de lo que es el *lugar*. No puede haber ninguna noción de lugar que no esté engendrada por esta incisión utópica de la hospitalidad (Farias, 2021, p. 576).

#### **4 De la homogeneización a la pluralidad**

Por tanto, lejos de pensar que la lógica de la homogeneización propugnada por la economía de mercado globalizada conduciría a un progreso inimaginable, y tal vez a un progreso más humano y plenamente desarrollado, son las diferencias culturales y el intercambio los que hacen fértil y esperanzador el camino hacia el desarrollo humano integral. Por ello, según estudios e investigaciones recientes, especialmente tras la detección de la crisis ecológica, se descubrió que el estilo ético más eficaz y asertivo para la cura y salvación de la Tierra no es otro que tomar conciencia, aprender y asumir el camino del buen vivir más que el del bienestar. En tiempos tan sombríos como los actuales, sin duda, se opone como respuesta mucho más sostenible y viable la vía opuesta del progreso sin límites, a saber, el decrecimiento, es decir, de la renuncia al consumo insaciable e ilimitado al uso consciente y recomendable, del vivir para consumir al consumir para vivir, de la dominación por encima de todo a la administración responsable, de la lógica del beneficio sin medida a la gratuidad que sostiene. Urge, pues, aprender a vivir mucho más libre y generosamente, reconociendo, a pesar de las dificultades, sufrimientos y limitaciones, la belleza, diversidad e inmensidad de la obra creadora de Dios. Sólo así será posible superar la cerrazón esquizofrénica, así como el fundamentalismo ignorante, la xenofobia absurda y los maniqueísmos culturales (Cortina, 2020, p. 18).

He aquí la famosa jerga: “pensar globalizado y actuar localizado”. Puede parecer una jerga impactante y genérica. De hecho, es impactante, porque hace tiempo que oímos muchas consideraciones sobre tener la cabeza vuelta hacia el mundo en su totalidad y los pies plantados en el suelo para no correr el riesgo ni de la abstracción absoluta ni del materialismo exacerbado. Al fin y al cabo, la cabeza piensa en función del suelo que pisan nuestros pies, dice otra conocida jerga. Por lo tanto, aunque esta jerga pueda parecer una generalización, revela una dialéctica intrínseca al crecimiento y al sano desarrollo de una cultura. Sobre este punto en particular, guardando las respectivas distancias, fueron muchos los autores que trabajaron sobre esta sana tensión entre lo local y lo universal, entre el cierre y la apertura, entre lo real y lo ideal, entre la parte y el todo, etcétera. El Papa Francisco, en *Fratelli Tutti*, recuerda con razón:

Cabe recordar que «entre la globalización y la localización también se produce una tensión. Hace falta prestar atención a lo global para no caer en una mezquindad cotidiana. Al mismo tiempo, no conviene perder de vista lo local, que nos hace caminar con los pies sobre la tierra (FT, 142).

Esta tensión, aunque pueda parecer, o mejor dicho, ser de hecho, dialécticamente conflictiva, sin embargo, desde otro punto de vista, puede ser sana y saludable. No queremos intentar dar argumentos ridículos para la argumentación y justificación de tensiones y conflictos. Se trata también de recordar que la diversidad aporta, además de belleza, complementación, también algunas posibles tensiones que hay que trabajar, recortar y, en la medida de lo posible, integrar. Globalización y localización pueden ser consideradas cara y ceca de una misma moneda. Ambas caras forman la misma moneda, pero son dos puntos de vista, dos facetas a tener en cuenta. No es posible negar y afirmar absolutamente sólo uno de los lados, porque, aun negando uno de los lados, el otro, necesariamente, existe. Por tanto, lo global y lo local son puntos de vista, son focos distintos que se complementan, aunque a veces con más conciliación, a veces con más tensión o conflicto.

Conociéndolos y considerándolos presentes en el camino itinerante y fronterizo, el camino a trazar será mucho más saludable y hermoso, porque estará marcado por la dialéctica entre el pensar y mirar global, que libera de la mezquindad y la cerrazón, y el pensar, mirar y actuar local, que libera del abstraccionismo y desencadena acciones para combatir la indiferencia y la subsidiariedad. “Por lo tanto, la fraternidad universal y la amistad social dentro de cada sociedad son dos polos inseparables y coesenciales. Separarlos lleva a una deformación y a una polarización dañina” (FT, 142).

## **5 Hospitalidad y pluralidad cultural y religiosa**

El Papa Francisco, en *Fratelli Tutti*, nos recuerda que no se puede descuidar o pretender que no hay tensión con respecto a la pluralidad cultural y religiosa. Es sabido que existe una diversidad cultural de pueblos con una historia y una tradición increíbles e intocables. Sin embargo, es difícil trazar una línea divisoria para clasificar a unos y descalificar a otros. Es evidente que existe la posibilidad de alcanzar criterios de común acuerdo, para al menos poder clasificar y ponderar algunas características o rasgos que marcan el crédito o no de las identidades culturales, sobre todo cuando existe la convicción de la exigencia del respeto a la dignidad humana como inviolable e inalienable y las consiguientes condiciones para el desarrollo integral del ser humano como tal. La apertura a las diversidades culturales se convierte en un requisito necesario. La apertura y el respeto a la alteridad no significan, sin embargo, falta de respeto y demérito de la identidad. La dialéctica entre identidad y alteridad cultural, entre identidad y pluralidad de pueblos y religiones exige que ambas identidades sean siempre valoradas. Respetar la alteridad no significa negar la identidad. Significa tener la perspectiva del diálogo, la apertura y el crecimiento recíproco. Es una relación de reciprocidad respetuosa y de diálogo. *Fratelli Tutti* afirma: “La solución no es una apertura que renuncia al propio tesoro. Así como no hay diálogo con el otro sin identidad personal, del mismo modo no hay apertura entre pueblos sino desde el amor a la tierra, al pueblo, a los propios rasgos culturales” (FT, 143).

Hay una riqueza indescriptible de diálogo y crecimiento que proporciona el encuentro de diferentes identidades culturales, manifestadas, por ejemplo, en diferentes razas, pueblos, manifestaciones de fe, etc., además de subrayar que es necesario no negar la propia identidad en el encuentro con la alteridad y con lo diferente. Sin embargo, existen, según el Papa Francisco, al menos otros tres posibles peligros, a saber, la homogeneización uniforme y la superficialidad vacía, y el narcisismo parroquial. Y, para manifestar la belleza de los colores y las diversidades culturales, trae la imagen del poliedro, formado por diferentes dimensiones y varias caras, sin saber cuál es la cara más importante y determinante. Sobre el peligro de la uniformidad y la estandarización irrespetuosa de las diferencias, se afirma: “Lo universal no debe ser el imperio homogéneo, uniforme y estandarizado de una única forma cultural dominante, que finalmente perderá los colores del poliedro y terminará en el hastío” (FT, 144). También existe el peligro de que haya alguien –o grupos– que por superficialidad vacía y sin memoria sean incapaces de comprender su patria, su historia, y guarden un resentimiento no resuelto con su pueblo. Por eso es urgente conocer la historia, tener la memoria del pueblo, es necesario no perder las raíces con el lugar, con lo cercano. Es necesario trabajar en la conexión de los pies en la tierra y los ojos en el mundo, como dice la jerga popular. “Es el poliedro, donde al mismo tiempo que cada uno es respetado en su valor, (...)” (FT, 145). Otra trágica desviación cultural es el narcisismo parroquial. El narcisismo es una desviación de la buena conducta, tanto a nivel personal como cultural. “ Hay narcisismos localistas que no son un sano amor al propio pueblo y a su cultura. Esconden un espíritu cerrado que, por cierta inseguridad y temor al otro, prefiere crear murallas defensivas para preservarse a sí mismo.” (FT, 146).

En cuanto a la dimensión cultural, los narcisismos parroquiales no asumen la vida del entorno local con generosidad y solidaridad, pero tampoco hay una apertura sana a los factores multiculturales de las distintas identidades culturales. Por tanto, para que haya una cultura sana, la apertura y la aceptación de la diversidad son esenciales y son condiciones indispensables para no enfermar culturalmente. En este sentido, el pluralismo cultural, como

derecho a la diferencia, podría afirmarse como una norma y un bien, precisamente porque la diversidad legítima garantiza la paz social y la diferencia, de modo que una sociedad se mantiene viva y es capaz de aprender y enseñar (Schmidt, 2014, p. 113). Y, obviamente, las religiones no están excluidas de esta apertura a la diversidad y a la riqueza cultural. No pueden en absoluto ser y permanecer ajenas a un problema tan complejo. La acogida, la escucha y el diálogo entre personas de distintas religiones son imperativos. “Las distintas religiones, a partir de la valoración de cada persona humana como criatura llamada a ser hijo o hija de Dios, ofrecen un aporte valioso para la construcción de la fraternidad y para la defensa de la justicia en la sociedad” (FT, 271).

Se subraya que no hay condición más favorable para el crecimiento que la presencia y la aceptación del otro como otro, ya sea en la dimensión de la relación de identidad y alteridad como persona o como identidad cultural. El encuentro y la posible confrontación con lo diferente marcan la diferencia y marcan el crecimiento. “Mirándose a sí mismo con el punto de referencia del otro, de lo diverso, cada uno puede reconocer mejor las peculiaridades de su persona y de su cultura: sus riquezas, sus posibilidades y sus límites” (FT, 147). Según Cortina, es de fundamental relevancia la observancia de tres conceptos clave para una ética de la corresponsabilidad, a saber, el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano, el reconocimiento de la indispensabilidad de la solidaridad fraterna, el reconocimiento cordial de que la vida de todos los seres humanos está originariamente vinculada. “Una ética de la corresponsabilidad exige la gestión de las actuales condiciones jurídicas y políticas desde el reconocimiento compasivo, orientando la construcción de una sociedad cosmopolita sin exclusiones” (Cortina, 2020, p. 198).

## **6 El Papa Francisco pide un corazón abierto al mundo entero**

El Papa Francisco señala otros seis puntos importantes a tener en cuenta. En primer lugar, subraya la idea de que una sana apertura nunca amenaza la identidad, sino que es una condición importante

para que todos nos demos cuenta de que la cultura no es mera copia o repetición, sino integradora de novedades (FT, 148). En segundo lugar, el Papa Francisco se refiere a la sana relación que debe existir e impregnar la relación entre el amor a la patria y la conexión o inserción en el conjunto de la humanidad, es decir, aunque sea de tal o cual patria, predomina inexorablemente el sentirse perteneciente y representante de la humanidad como tal. “Entonces, cada persona que nace en un contexto determinado se sabe perteneciente a una familia más grande sin la que no es posible comprenderse en plenitud” (FT, 149). En tercer lugar, derivado del segundo punto, es urgente ser conscientes de que nadie es una isla. Nadie ni ningún pueblo puede lograrlo todo por sí solo. Los demás son parte constitutiva de la construcción de una vida plena, tanto en la dimensión personal como en la cultural. “La conciencia del límite o de la parcialidad, lejos de ser una amenaza, se vuelve la clave desde la que soñar y elaborar un proyecto común” (FT, 150). En cuarto lugar, se menciona la importancia de los intercambios regionales. Conectar con los primeros vecinos y con quienes más se identifican puede ser una primera vía sólida y eficaz para lograr una conexión más amplia. “La integración cultural, económica y política con los pueblos cercanos debería estar acompañada por un proceso educativo que promueva el valor del amor al vecino, primer ejercicio indispensable para lograr una sana integración universal.” (FT, 151). En quinto lugar, señala la experiencia que muchos tienen del espíritu de “vecindad” en los barrios obreros, donde la gente se conoce y se siente cercana, solidaria e intercambia la vida gratuitamente. Esperemos que este espíritu de “vecindad”, como señala el Papa Francisco, pueda impregnar el inicio de las relaciones al menos entre los países vecinos y más cercanos, para superar las visiones individualistas y la desconfianza, que acaban fomentando el miedo y el distanciamiento (FT, 152). Y, por último, el Papa Francisco subraya la importancia de superar el aislamiento y el distanciamiento entre países, porque cuando los países más pobres y frágiles se organizan en pequeños grupos o bloques, resulta más difícil para los países o empresas poderosas exigirles sacrificios, lo que acaba convirtiéndolos en segmentos dependientes y marginales de las grandes potencias (FT, 153). “Hoy



ningún Estado nacional aislado está en condiciones de asegurar el bien común de su propia población” (FT, 153).

Por último, teniendo en cuenta el actual escenario mundial con perspectivas de aumento del fenómeno de la movilidad humana a nivel interno nacional y también a nivel externo internacional, cabe señalar, a pesar de las acuciantes dificultades inherentes a dicho proceso, que todo ser humano tiene derecho a recibir hospitalidad y cuidados dondequiera que se encuentre. Que nadie sea acosado, maltratado o agredido por estar en un Estado que no sea el suyo, y por lo tanto tenga derecho a ser tratado con respeto y dignidad en todas las partes de la Tierra, la Casa Común, porque cada uno goza del reconocimiento de su libertad, de la participación en una comunidad política a nivel mundial, de ser ciudadano de la superficie de toda la Tierra. Así pues, ante los nuevos tiempos, especialmente en pleno siglo XXI, entre otras cosas, la cuestión candente que hay que tratar de garantizar, frente a la creciente ola de movilidad humana, es el derecho a la hospitalidad universal, a la libertad de ir y venir y al respeto mutuo entre las personas y entre los Estados. Aunque sea una tarea extremadamente difícil, es urgente aprender a convivir pacíficamente. Es urgente, por tanto, el comportamiento basado en la cooperación y el respeto, recordando que esto no ocurre de una hora para otra. Frente a culturas diferentes y en coyunturas históricas distintas, urge la cooperación de todos los ciudadanos del mundo, de todos los segmentos e instituciones de la sociedad civil y de los Estados. Es un esfuerzo hercúleo que requiere la colaboración y cooperación de todos, para atrevernos a afirmar, por fin, que ningún ciudadano del mundo tiene derecho a ser ajeno a la construcción de una sociedad de convivencia pacífica.

Y, a su vez, ¿qué pasa con la dimensión religiosa? ¿Es posible pensar en la espiritualidad en medio de situaciones tan adversas y de tanta exclusión? Si queremos tomarnos en serio estas cuestiones, es esencial, aunque sólo sea superficial y brevemente, situar estos problemas en el contexto y los debates actuales. Podríamos llamar al nuevo entorno, o al nuevo contexto, fruto de la modernidad y de su proceso de secularización, o, según Habermas, la sociedad “postsecular” (Nodari, 2013, p. 623-649). Este concepto, aunque

no sea unánime y esté rodeado de controversia, puede utilizarse aquí desde la perspectiva de que trae consigo algunas características que transforman las articulaciones tradicionales de la comprensión de la fe. Entre otras, he aquí algunas manifestaciones de la llamada sociedad “postsecular”. Está el descubrimiento de una “religión sin religión”, es decir, una religión sin institución. Existe, a su vez, la expresión de la religión y la espiritualidad en diferentes formas y, en consecuencia, la superación de la religión en los moldes tradicionales. Por tanto, se produce un “bricolaje de creencias”, o incluso una especie de “tráfico religioso cambiante”. Cada uno, a su gusto y libertad, constituye su propio sistema de creencias, decretando así el entierro del pensamiento único sobre la tradición religiosa heredada que se va a vivir. Elementos tradicionales y nuevos se mezclan hasta el punto de que pueden considerarse tanto reaccionarios como revolucionarios (Nodari, 2014, p. 65-112). A pesar de esta descripción, es esencial tener en cuenta, en este mundo plural y móvil, entre otras, cuatro importantes orientaciones generales relativas a la relevancia de la religión y la espiritualidad liberadora: a) la dimensión religiosa no es un privilegio de algunas culturas consideradas hegemónicas, sino que es una esfera constitutiva del ser humano; b) la religión debe considerarse como una relación con lo Trascendente, que no excluye sino que, por el contrario, orienta hacia una relación de libertad y respeto hacia el prójimo; c) la belleza del ámbito religioso es que muestra y considera al ser humano como un “ser abierto, inacabado, itinerante y peregrino” en esta tierra, que se dirige con esperanza hacia lo Trascendente; d) la característica religiosa debe revelar la riqueza de la pluralidad y la diferencia que convergen hacia nuestra Casa Común y hacia la comunión con Dios, con nuestros semejantes y con todos los seres vivos.

### **Referencias bibliográficas**

ARISTOTE. *La politique*. Paris: Vrin, 1995.

CORTINA, Adela. *Aporofobia*. A aversão ao pobre. Um desafio para a democracia. São Paulo: Contracorrente, 2020.

FARIAS, André Brayner de. Filosofia da hospitalidade para uma futura ética do estrangeiro. In: SANTOS, Marcia Maria Cappelano dos; BAPTISTA,

Isabel (Orgs.). *Laços sociais. Por uma epistemologia da hospitalidade*. Caxias do Sul: Educs, 2014, p. 115-126.

\_\_\_\_\_. Hospitalidade. In: SÍVERES, Luiz; NODARI, Paulo César. *Dicionário de cultura de paz*, v. 1, Curitiba: CRV, 2021, p. 575-579.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Sobre la fraternidad y la amistad social, 2020.

FRANCISCO; AHMAD AL-TAYYEB. *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*, 2019. Disponible en: <[https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html)>. Acceso en: 21.04.2022.

FRANCISCO. *O amor é contagioso*. O evangelho da justiça. São Paulo: Fontanar, 2017.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti. Migração. In: SÍVERES, Luiz; NODARI, Paulo César (Orgs.). *Dicionário de cultura de paz*, v. 2. Curitiba: CRV, 2021, p. 131-134.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

NODARI, Paulo César. El diálogo entre saber y creer en la sociedad postsecular: una lectura del lugar y el papel de la religión em la actualidad. In: GÓMEZ, Carlos Miguel (Eds.). *La religión em la sociedade postsecular*. Bogotá: Editorial Universidade del Rosario, 2014, p. 65-112.

\_\_\_\_\_. Saber e crer na sociedade pós-secular. Uma leitura a partir dos últimos textos de Habermas. *REB*, v. 73, n. 291, 2013, p. 623-649.

SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição*. Ética na era da engenharia genética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANTOS, Marcia Maria Cappelano dos; BAPTISTA, Isabel (Orgs.). *Laços sociais. Por uma epistemologia da hospitalidade*. Caxias do Sul: Educs, 2014.

SCHMIDT, Thomas. Hacia un pluralismo razonable: la secularización y el futuro de la religión. In: GÓMEZ, Carlos Miguel (Ed.). *La religión em la sociedade postsecular*. Bogotá: Editorial Universidade del Rosario, 2014, p. 113-131.

ZWETSCH, Roberto; SALDANHA, Marcelo. Religião, barbáries e o silenciamento do outro: desafios para as comunidades de fé. In: LUSSI, Carmem; KUZMA, Cesar (Orgs.). *Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana*. Brasília: CSEM, 2021, p. 37-53.

# 11



## MOVILIDAD HUMANA Y PLURALISMO RELIGIOSO Retos y posibilidades de convivencia<sup>1</sup>

*Elias Wolff*  
*Marcelo Villa-Forte de Oliveira*

### Introducción

En nuestros tiempos, el debate público sobre la movilidad humana y lo que implica es cada vez mayor, como las cuestiones económicas y políticas, el multiculturalismo, la integración de los inmigrantes en los países de destino. Y vinculado a esto está la cuestión religiosa, la laicidad del Estado, el fundamentalismo religioso. La movilidad humana y el pluralismo religioso se implican mutuamente; la migración y el desplazamiento son prácticas asociadas a religiones y espiritualidades. Estos apoyan la experiencia como “el espíritu del individuo, personal y grupal, en relación con la totalidad de la realidad” (Sobrino, 1992, p. 23). Esto significa que, entre los factores que implican el significado de la movilidad humana, las religiones ejercen una influencia significativa, que afecta a la comprensión de la realidad del mundo de quienes emigran.

---

<sup>1</sup> Apoyo del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico - CNPq, a través de la concesión de una Beca de Productividad en Investigación.

El mundo de la movilidad humana expresa generalmente situaciones de sufrimiento humano. Son situaciones de exclusión y discriminación, “a menudo violentas, racistas y xenófobas, derivadas especialmente de la explotación laboral y los prejuicios sociales” (Ribeiro, Negro, 2022, p. 83). Y en estas situaciones la religión es un recurso humano y espiritual fundamental, como estrategia o fuente motivacional que da apoyo al migrante. Lo mismo ocurre con las oraciones personales, las celebraciones comunitarias e incluso con las organizaciones religiosas de ayuda material. A través de esta ayuda, los inmigrantes establecen redes y relaciones para sobrevivir en un nuevo país.

Existe un vínculo intrínseco entre la movilidad humana y las religiones. En ambas se manifiesta el “principio pluralista”, como naturaleza de la movilidad humana y también del contexto religioso actual. Esto es lo que pretendemos analizar en este estudio.

## **1 La religión, constitutiva de la humanidad en movimiento**

La movilidad es una característica constitutiva de la historia humana. Antropológicamente, forma parte del crecimiento de cada persona, que cambia varias veces en diferentes etapas de su existencia. Es un proceso con dos dimensiones principales: interior, como psíquico-espiritual por los cambios de opiniones, valores y convicciones; y exterior, como físico-sociológico por la migración de un espacio geográfico a otro, que tiene implicaciones con los contextos sociales de origen y destino. En nuestra época, esta situación se ve acentuada por diversos factores, como las guerras, el cambio climático o las ideologías políticas o religiosas, que dificultan la supervivencia en el país de origen de alrededor de 217 millones de emigrantes en todo el mundo.

Con la movilidad humana, las religiones también se ponen en movimiento. Son sistemas de creencias, sentimientos, motivaciones, narrativas, experiencias, comunidades, identidades y prácticas, que están presentes en diversos niveles y espacios, y se expresan en la vida individual, familiar o comunitaria, interactuando en los escenarios socioculturales y políticos de las

sociedades. Las religiones son como un cuerpo vivo que cambia y se adapta a las nuevas circunstancias de los tiempos y contextos. El hecho religioso se manifiesta en las distintas fases de la migración –en la motivación inicial, en el camino del viaje y en la llegada a la meta deseada. En estas fases, la religión transforma y también reconfigura la identidad religiosa de los creyentes.

Esto es lo que vemos en la historia de la movilidad humana, marcada por factores religiosos relevantes. Abraham migró de la tierra de Ur, en Babilonia, a Canaán (Gn 11,31); Moisés fue el guía de un grupo de peregrinos que cruzaron el desierto del Sinaí (Ex 15,22-18,27); Jesús fue un profeta itinerante; Mahoma emigró de La Meca a Medina (Égira). Las tradiciones religiosas interpretan simbólicamente la experiencia de migrar, dándole un significado sagrado (*peregrinatio*), camino, seguimiento o paso (*pesach*) entre diferentes realidades –de la muerte a la vida, de la esclavitud a la libertad, de la desesperación a la esperanza, del pecado a la gracia.

La persona emigra con su universo religioso, su mundo sagrado, su Dios. Y todo lo que vive en el camino está conectado a ese universo: “De hecho, es ‘lo sagrado’ lo que motiva a muchas personas a actuar, sentir y pensar” (Saunders, Synder, Fiddian-Qasmiyeh, 2016, p. 3). El budista expresa su experiencia en la comprensión del *karma*; los hindúes que viven fuera de la India asocian su realidad migratoria con el exilio de Rama y Sita; los cristianos entienden a Jesús como “el camino” (Jo 14,6), son gente de camino, (extranjeros, emigrantes), *homines viatores*; los musulmanes viajan a La Meca para observar un precepto que les hace más fieles a las enseñanzas del Profeta. En este proceso, la experiencia de migrar y de creer se implican mutuamente, en un movimiento continuo de cambio y afirmación de convicciones.

Como hecho intrínseco de la movilidad humana, la religión plantea retos particulares tanto para el emigrante como para los países de destino. Aquí se plantean cuestiones como la libertad de expresión religiosa, la interacción entre fe y costumbres en el nuevo espacio social, la cuestión de cómo mantener los lazos con las propias raíces religiosas y, al mismo tiempo, integrarse en el país al que se llega. De aquí se deriva el transnacionalismo, como el intercambio frecuente y continuo de información, dinero y recursos

que los miembros de la diáspora pueden realizar con otros en el país de origen o en cualquier otro lugar del mundo globalizado. Mediante esta transnacionalización, “los inmigrantes se convierten en transmigrantes que construyen campos sociales que ignoran las fronteras geográficas, políticas y culturales” (Margolis, 1995, p. 29). Las identidades de los inmigrantes influyen y se ven influidas por la nueva red socio religiosa en la que se encuentran, lo que hace de la migración y la religión un fenómeno cada vez más complejo.

Como la religión se ha convertido en un componente arraigado en el ámbito de la migración, está vinculada a la política migratoria de diferentes países. La identidad religiosa puede motivar el uso de instrumentos jurídicos para permitir o prohibir la entrada a distintos países. Las etnias fuertemente vinculadas a su religión son objeto de especial escrutinio en los países a los que llegan, y pueden sufrir más resistencia que otros grupos. Se imponen restricciones a la movilidad en los países musulmanes; se adoptan medidas en los aeropuertos que atentan contra la intimidad de los pasajeros.

Por otra parte, las políticas y la cultura de los países de acogida se ven cuestionadas por los valores religiosos de los inmigrantes. No pocas veces, sus motivaciones religiosas cuestionan aspectos de las normas de la sociedad, como las fiestas religiosas o los periodos de oración, la poligamia, el sacrificio de animales como alimento, entre otros. El gran número de musulmanes presentes en Francia, por ejemplo, obliga a negociar entre su fe, las costumbres y la política del país. En Occidente, las mujeres musulmanas se imponen con sus turbantes, y en Japón y China pueden verse símbolos cristianos.

De lo expuesto hasta ahora se desprende que la comprensión de la movilidad humana no puede prescindir de incluir la perspectiva religiosa; no se puede entender a la persona del emigrante sin comprender también su religión. Es este hecho el que posibilita una visión particular de la realidad y transforma el universo de sentido de la existencia. Por otra parte, la experiencia migratoria también influye en la religión y le da un nuevo sentido. De este modo, “las narrativas religiosas están íntimamente relacionadas con las experiencias migratorias y con una serie de lentes conceptuales que se utilizan para analizar” los nuevos contextos (Saunders, Synder,

Fiddian-Qasmiyeh, 2016, p. 21). Los migrantes negocian sus condiciones de adaptación en el nuevo lugar poniendo en juego sus convicciones de fe, sus rituales, sus identidades, sus instituciones y sus experiencias personales de lo sagrado. Y así, tanto la religión como la sociedad se ven obligadas a un reajuste que las hace más conectadas con el mundo de la movilidad humana.

## **2 Religión y reconfiguración del mundo**

Las religiones contribuyen a configurar el mundo como un campo propicio para que los migrantes busquen formas de pertenencia con cierta garantía de derechos. Como organizaciones transnacionales, las agrupaciones religiosas también pueden desempeñar el papel de representar a un grupo de creyentes y convertirse en un actor en la arena política también. La movilidad religiosa está vinculada al discurso de la política migratoria. Por ejemplo, se imponen restricciones a la movilidad sobre todo en los países musulmanes; se introducen cambios significativos en los aeropuertos, que influyen en la intimidad de los pasajeros; las políticas sociales de algunos Estados excluyen a los inmigrantes debido a sistemas de creencias que resultan difíciles de convivir con la pluralidad y diversidad de normas e interacciones sociales que prevalecen en el nuevo contexto.

Esto demuestra que la religión es un sistema de creencias que influye en la organización de los grupos sociales, así como en el respeto de normas y prácticas específicas en los espacios sociales. Y así, la movilidad religiosa contribuye a la reconfiguración del mundo mediante una transnacionalización de las costumbres, creando grupos civiles transnacionales que desafían enormemente a la nación de acogida. Estas comunidades transnacionales se colocan a veces en una situación de tensión con los países de destino. Superar estas tensiones mediante un proceso de diálogo y cooperación es uno de los principales retos de la acogida de inmigrantes en sus países de destino.

La intensificación del pluralismo religioso es visible en prácticamente todas las sociedades actuales. Nos parece “natural” encontrar hindúes, budistas y musulmanes en América Latina,



y pentecostales en Asia. En Kuwait, los cristianos representan el 14% de la población, y los budistas, hindúes y sijs, el 11% (Stanely, 2016, p. 234-249). La pluralidad religiosa tiene que ver con la globalización de las relaciones entre los pueblos y en las comunidades migrantes y las diásporas (Brettel, 2003; Levitt, 2001; Levitt, Dehesa, 2003; Vertovec, 2000), “porque las familias migratorias transnacionales, congregaciones y comunidades son lugares donde se crean comunidades diaspóricas, globales y religiones transnacionales” (Levitt, 2003, p. 849). Para Levitt, existe una distinción entre la religión transnacional y las prácticas religiosas de los migrantes transnacionales. De todos modos, el transnacionalismo religioso afecta a las propuestas religiosas, cambiándolas, alterándolas y adaptándolas en función de las necesidades socioculturales, económicas y políticas del migrante en su continuo ir y venir. Así pues, la movilidad humana contribuye a reconfigurar el escenario religioso de las sociedades, haciéndolo aún más polifacético, fragmentado y mutante. Gran parte de esta reinención de la religión se produce en función de la política del país de acogida, que interfiere en la formación de la identidad de los migrantes.

Por otra parte, también los gobiernos deben modificar y ajustar sus políticas para lograr la cohesión social, la integración y el desarrollo de sus sociedades. Aunque la mayoría de los países europeos se adhieren a la pluralidad socio religiosa, la cuestión no es sencilla en la relación entre migrantes y entre migrantes y nativos. Para garantizar la integración de los extranjeros en sus naciones, los gobiernos recurren tanto al pluralismo como a las políticas individualistas, lo que plantea interrogantes sobre las restricciones oficiales a las identidades socio religiosas de los inmigrantes. No se trata sólo de garantizar la libertad religiosa de los fieles de las nuevas religiones, sino de gestionar el papel de los nuevos actores sociales en la esfera pública. Todo ello suscita debates sobre el multiculturalismo, la interculturalidad, la alteridad, el diálogo interreligioso, así como sobre las diferentes y posibles formas de convivencia entre etnias, culturas y religiones. Así se crearon diferentes modelos, como la *laïcité* de los franceses, el modelo liberal y pluralista de Inglaterra, los *pillars* de los Países

Bajos y el modelo *multiestablishment* de Alemania (Pace, 2004). Son intentos de preservar la cohesión social en un territorio cada vez más plural, desde el punto de vista étnico, cultural y religioso.

### 3 El principio pluralista

La movilidad religiosa que acompaña a la movilidad humana hace que las sociedades rompan los monopolios religiosos y extiendan una pluralización (Berger, Zijderveld, 2011) que desafía a las religiones en su relación con la alteridad. El fin del monopolio religioso exige admitir hoy sociedades multirreligiosas, que desafían a la convivencia, el diálogo y la cooperación interreligiosa. Además, la intensidad de las expresiones religiosas en las sociedades actuales, incluso en las secularizadas, promueve un importante debate sobre la relación entre la religión y el Estado en el medio social. Este debate es más intenso en los países donde una corriente religiosa es históricamente hegemónica, como Dinamarca, Inglaterra y Grecia, donde existe una Iglesia Nacional oficialmente reconocida; o en los casos de Italia, Polonia, España, Irlanda y los países escandinavos, donde una iglesia tiene la hegemonía (Marinucci, 2012).

Comprender la realidad religiosa plural de nuestro tiempo lleva a reflexionar sobre cómo el *factor pluralidad* es un elemento constitutivo de cada sistema religioso y de la identidad religiosa del creyente. Se trata de afirmar “el principio plural” como el que mejor permite el entendimiento y la interacción positiva entre los diferentes universos religiosos. Esto se manifiesta en la necesidad de una identidad religiosa dialógica. Además, para muchas personas, la pluralidad amplía la identidad religiosa mediante una fe sincrética/simbiótica y una múltiple pertenencia. Comprender este hecho conduce a una reflexión teológica que busca entender la pluralidad en el misterio de Dios como objeto de la fe, analizándolo en las formas en que las religiones entienden su naturaleza y afirman su relación con la humanidad. Ninguna identidad religiosa es plenamente “pura” en su origen y desarrollo. En una hermenéutica teológica, la hipótesis a verificar es si la pluralidad que se verifica en la experiencia religiosa revela algo de Dios, en su propia naturaleza y en las formas a través de las

cuales se revela a la humanidad. Esto presenta exigencias para la fe cristiana, proponiendo el redimensionamiento semántico de categorías como “revelación”, “verdad” y “salvación”, entre otras, en una perspectiva dialógica con el plural mundo religioso actual.

Se trata, en otros términos, de asumir el “coraje de la alteridad” (Francisco, 2019) en su esfuerzo por ofrecer sentido a la vida de las personas y a la realidad en su conjunto. Esta pluralidad debe reconocerse y acogerse –si queremos comprender la verdad de las religiones, no podemos negar sus especificidades. El carácter inagotable del Misterio es lo que hace imposible una única forma de expresarlo, incluso dentro de un sistema religioso.

Así como la movilidad humana requiere de la inculturación como medio de encuentro y convivencia de las diferencias, la movilidad humana requiere de la inreligión (Queiruga, 1997) que permite la convivencia de diferentes tradiciones religiosas en un mismo espacio social. Entonces es posible cosechar las riquezas del pluralismo religioso, cuestionando toda tendencia absolutista y exclusivista, y favoreciendo iniciativas que promuevan la convivencia de la pluralidad en situaciones inherentes al proceso migratorio.

Esta visión, aplicada al proceso migratorio, es capaz de tender puentes entre los diferentes cuestionando e indicando vías para superar el sectarismo, el absolutismo y el exclusivismo y pensar y proponer la vida bajo el espectro de la aproximación y el diálogo. Estos son procesos comunicativos que, más que un encuentro de religiones, son capaces de efectuar un encuentro de culturas. Estos procesos, en general, si están bien establecidos y desarrollados, son trampolines para el respeto, la acogida, la promoción, la protección y la integración de los seres humanos potenciando mecanismos de humanización que tengan en cuenta la dignidad del ser humano, independientemente de su origen o territorialidad (Ribeiro, Negro, 2022, p. 84).

### ***3.1 Retos de un mundo religioso plural para la movilidad humana***

La visión pluralista favorece la paz. El absolutismo conduce a menudo a la violencia en forma de persecución religiosa. Sólo en Irak, la población cristiana, que llegó a ser de 1,5 millones de personas en 2003, asciende actualmente a sólo 300.000. La incidencia de creencias y sentimientos religiosos que desencadenan conflictos e intentos de impedir que la gente practique su religión es uno de los motores de la emigración en los siglos XX y XXI. El Oriente Medio y el Norte de África son las zonas consideradas más intolerantes. Desde hace algún tiempo en Europa aumentan los niveles de intolerancia contra las personas a causa de su religión, especialmente contra los musulmanes. Un ejemplo de ello es la prohibición del ejercicio público de la religión, como la ley que prohíbe llevar el burka en Francia, Bélgica, Suiza, Austria y Países Bajos; en Rusia, los musulmanes y los Testigos de Jehová son considerados extremistas. En Europa, a pesar de la heterogeneidad de enfoques en los distintos países, en general, la afiliación religiosa constituye un factor de desconfianza, especialmente hacia los afiliados a religiones no cristianas (Berger, Davie, Fokas, 2010).

El absolutismo, presente en posturas fundamentalistas y exclusivistas en la interpretación de las doctrinas y textos sagrados de las religiones, promueve actitudes de intolerancia, discriminación y prejuicios. Los grupos religiosos tradicionales y los nuevos movimientos religiosos compiten agresivamente por el espacio social. El fundamentalismo se sitúa en el corazón de la modernidad, a la vez como “resultado de esta modernidad crítica, secularizada, individualizadora y pluralizada”, o como “reacción a la modernidad occidental, liberal y tecnocrática” (Panasiewicz, 2010, p. 2).

La visión pluralista alienta a repensar la validez de una determinada comprensión de la realidad, de este mundo y del más allá, más allá del propio círculo religioso, y se opone al fundamentalismo exclusivista en la comprensión de la realidad humana y del misterio divino, que están en la raíz de la violencia religiosa también en el mundo de las migraciones. La cuestión es histórica. En el siglo XVI, puritanos británicos, hugonotes franceses,

menonitas holandeses y judíos europeos migraron para escapar de la represión; en la Segunda Guerra Mundial, los judíos tuvieron que huir de sus países de origen para sobrevivir; en 1961, China intentó hacerse con el control de la región, provocando la diáspora tibetana a Nepal; durante unos 150 años, las comunidades de fe *bahá'í* han sido perseguidas en Irán a causa de su religión, y hoy son una de las minorías religiosas más perseguidas del mundo (Ullah, Huque, Kathy, 2022, p. 13). Es urgente superar cualquier idea o actitud religiosa que promueva la violencia. Pues,

la violencia es la negación de toda religiosidad auténtica... Debemos denunciar las violaciones de la dignidad humana y de los derechos humanos, sacar a la luz los intentos de justificar toda forma de odio en nombre de la religión y condenarlos como una falsificación idolátrica de Dios (Francisco, 2017).

Esto implica reforzar la relación entre religión y movilidad humana. Para que haya paz en el mundo, y en particular en el contexto de la movilidad humana, es urgente trabajar no sólo sobre las culturas de los pueblos, sino también sobre sus religiones. Es necesario identificar cuándo, dónde y por qué puede haber un vínculo entre la violencia y lo sagrado contra los procesos de paz. Por ello, es urgente revisar las doctrinas, estructuras y prácticas religiosas, reconstruyendo los sistemas de fe como vías para la paz. Es en este horizonte donde se legitiman los esfuerzos por el “desarrollo de los pueblos”, y las religiones tienen un importante papel que desempeñar en esta tarea, como propone el Papa Francisco:

Educar a la apertura respetuosa y al diálogo sincero con los demás, reconociendo sus derechos y libertades fundamentales, especialmente la libertad religiosa, es la mejor manera de construir juntos el futuro, de ser *constructores de civilización*. Porque la única alternativa a la *civilización del encuentro es la incivilidad del conflicto*; no hay otra (Francisco, 2017).

Las religiones se convierten así en medios de vivificación de lo social, vinculando fe y ética en iniciativas de diálogo y cooperación que afirman la fraternidad universal. Una visión estrecha, fundamentalista y exclusivista obstaculiza estas iniciativas. Es necesario comprender cómo las religiones son medios de interacción y cooperación entre personas, pueblos y países, y cuándo pueden ser también medios de tensión, conflicto y división. Esto debe entenderse más en términos de prácticas que de doctrinas. Es en las experiencias concretas de su fe donde las personas crean imágenes y comportamientos sociales que pueden favorecer o dificultar la convivencia. Las organizaciones religiosas tienen aquí una responsabilidad particular. Por un lado, ofrecen apoyo y recursos a los recién llegados a un país. Por otro lado, pueden colaborar con los gobiernos e influir en la opinión pública para tomar decisiones y políticas que resuelvan cuestiones polémicas (Ullah, Huque, Kathy, 2022, p. 8). Ellas mismas necesitan ser espacios de encuentro de las diferencias, ampliando sus fronteras simbólicas para incluir en su interior aspectos de la realidad que se consideran conciliables con su identidad, produciendo finalmente una mayor diversificación interna. Y entonces, la pluralidad religiosa, integrando armoniosamente las diferencias, puede ser un ejemplo para la coexistencia de la pluralidad sociocultural que se manifiesta en la movilidad humana.

#### **4 La identidad religiosa plural**

En el movimiento de la historia cada creyente se entiende como peregrino por los caminos de las diferentes propuestas de sentido que conforman el universo religioso plural (Hervieu-Legger, 1999). Y la pluralidad de significados no sólo se expresa en los sistemas religiosos y en el mundo, sino también en el individuo. Hay quienes amplían el horizonte semántico de sus nociones religiosas en un intento de resolver conflictos y tensiones con otras tradiciones confesionales, a pesar del riesgo de fluidez de convicciones. Y hay quienes consiguen hacer esta ampliación como una forma de profundizar en sus propias convicciones a través del diálogo con la religión del otro. Una actitud más compleja es la de quienes se sienten libres para traspasar las fronteras de su

propia tradición religiosa, rehaciendo sus creencias y prácticas con elementos tomados del contexto religioso plural. Desarrollan una “fe sincrética” (Ligório Soares, 2003), en un hibridismo de ideas y prácticas religiosas. Y, así, para muchos también puede ocurrir la “múltiple pertenencia” (Barros, 2010), un fenómeno complejo que genera conflictos teológicos y pastorales. Las jerarquías de las comunidades religiosas lo juzgan una degradación de la identidad de fe. El problema se produce cuando el sincretismo y la múltiple pertenencia provocan la amputación y atrofia de las convicciones hasta hacerlas fluidas y camufladas; o cuando las convicciones no son más que un bricolaje hermenéutico que produce una pseudocreencia. En estos casos, el sincretismo expresa un subjetivismo religioso basado en el relativismo y el indiferentismo.

Sin embargo, ésta no es toda la verdad del sincretismo. Es necesario explorar su positividad en la formación de una identidad religiosa que se entiende como plural (Ferretti, 1995; Ligório Soares, 2007, p. 113-135; Barros, 2007, p. 41-60). Como afirman varias corrientes del pensamiento actual, la realidad del pluralismo no es sólo institucional, ya que está dentro de cada persona, como realidad cognitiva. Y esto se hace comprendiendo una experiencia en la que el hambre religiosa no se satisface con una sola cualidad del alimento. Todo pan es alimento, pero no para todas las veces que tenemos hambre. Así, la identidad religiosa plural, que tiene en el sincretismo y la pertenencia múltiple su medio de configuración, no implica necesariamente una pérdida de fidelidad a lo original de la propia tradición de fe, sino que la enriquece con elementos de otra tradición. Y esto puede exigirlo la propia fe que, para estas personas, se entiende de forma pluralista y, por tanto, no se expresa únicamente con categorías o prácticas de un único sistema religioso. Paul Knitter, que practica diariamente la meditación en forma de *zazen*, testimonia:

Gracias a este estudio, a las conversaciones y a la práctica, me di cuenta de que dentro de mí se abría, a veces estallaba, un diálogo de descubrimiento y de intelección (*insight*) teológico. Fueron experiencias personales y percepciones que sacudieron y luego reorganizaron mis perspectivas

teológicas: cuando me di cuenta de que quizás la afirmación hindú del no dualismo entre *brahma* y *atma* no era simplemente una analogía, sino quizás una expresión más coherente de lo que Rahner intentaba articular con sus nociones de lo existencial sobrenatural; o cuando me di cuenta de que la experiencia budista de *anatta* (no uno mismo), tal como yo la entendía y sentía, me permitía comprender mejor y, creo, vivir la afirmación de Pablo: “y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Col 2,20) (Knitter, 2020, p. 27).

No se trata de que cada creyente construya individualmente su propio credo. Lo que observamos son intentos de reconstruirlo, considerando las aperturas que posibilita para su experiencia concreta de su propia fe. En este caso, no hay abandono de la tradición, y la reconstrucción que provoca puede ser una contribución para que las doctrinas oficiales cosechen nuevas formas de ser y actuar de la propia institución religiosa.

## **5 La movilidad humana en el contexto del pluralismo religioso**

Como se ha visto, la movilidad humana en el mundo global intensifica la pluralidad de formas de creencia. El transnacionalismo también es religioso, las creencias no tienen fronteras. El fenómeno de las migraciones puede entenderse desde un punto de vista sociológico, político y económico. Pero la comprensión del pluralismo religioso requiere también una lectura teológica. La pregunta que surge es: si la pluralidad es una condición sociológica de toda religión, que se forma a partir de las diversas tradiciones de las que es tributaria, ¿no sería también una condición de la experiencia religiosa de sus miembros? Si la religión tiene una justificación teológica de su credo, y este credo se forma sincréticamente, se abre el camino a una teología de la experiencia sincrética de la fe. Así pues, hay aspectos positivos que reconocer en el sincretismo. El Papa Juan Pablo II, en un discurso a los obispos de Brasil en su visita *ad limina*, afirmó que la Iglesia “se siente en el deber de afirmar que el sincretismo es perjudicial cuando compromete la



verdad del rito cristiano y la expresión de la fe, en detrimento de una auténtica evangelización” (*apud* Ligório Soares, 2007, p. 128). Interpretando el discurso del pontífice, Soares ve en la expresión *cuando* “un margen de diálogo para deducir que, *si* el sincretismo no compromete la verdad del rito, etc., será bienvenido” (2007, p. 128).

Y es que la “auténtica evangelización” se produce a través de la inculturación que encarna el Evangelio en la vida de los pueblos. Y dentro de las culturas hay también ideas y comportamientos religiosos que pueden servir de vehículo para transmitir el Evangelio y de gramática para su traducción en los contextos socioculturales. Los estudiosos proponen sustituir el concepto de sincretismo por el de inculturación, con la esperanza de superar el sentido peyorativo que tiene. Esto no parece ni útil ni necesario. Porque “no es posible una verdadera inculturación sin alguna forma de sincretismo, es decir, sin la integración de símbolos y significados” (Starkloff, 1994, p. 274-294). Esto es más de lo que el Vaticano II habla como “purificar” y “elear” los valores culturales y religiosos de los demás, considerados como “preparación evangélica”. Estos términos expresan tendencias a entender la fe cristiana como limpia, pura y de alto nivel, siendo los otros lo contrario: como manchados, de bajo nivel y sólo propedéuticos de la fe cristiana. Aquí tenemos una contradicción en la enseñanza del Concilio, que en otro momento dirige a los fieles católicos a “reconozcan, preserven y promuevan los valores espirituales, morales y socioculturales que en ella se encuentran” (NA, 2). Hay que evitar que esto dé lugar a un intento camuflado de anular las creencias religiosas que están en la base de las culturas, lo que significaría eliminar la posibilidad de que el Evangelio sea aceptado en ellas.

Para comprender, acoger y ayudar a los emigrantes de nuestro tiempo, entender las razones del fenómeno de la movilidad humana requiere comprender las implicaciones de este fenómeno en el pluralismo religioso actual. Ambos están intrínsecamente conectados, influyéndose mutuamente. La movilidad humana pluraliza los modos de vida, las culturas, las cosmovisiones y también pluraliza los horizontes del Sentido Último. El pluralismo sociocultural y religioso es inherente a la movilidad humana.

Y del mismo modo que la movilidad humana reconfigura la identidad social de quienes migran, también reconfigura su credo. El “principio pluralista” se expresa en todas las dimensiones de la vida del emigrante. Desde el punto de vista religioso, no sólo su contexto es plural, sino que la propia identidad religiosa es plural, en el sentido de que se expresa de diferentes maneras.

El criterio para validar esta experiencia es verificar si permite a los creyentes tener una cualificación socioespiritual que amplíe el camino hacia la Plenitud. Entonces, teológicamente, se puede identificar la acción divina y sus designios. Para ello, es fundamental comprender las “interfaces de la revelación” (Ligório Soares, 2003) que, como proceso histórico, tiene etapas y formas distintas para cada época, contexto e individuo. Es el Dios del amor (1Jn 4,8) quien se revela, y el amor tiene una creatividad inagotable. Lo que uno podría juzgar como imperfección, ambigüedad o contradicción en la comprensión y vivencia de la fe, para otras personas puede ser la mejor manera de comprender a Dios-Amor, de sentirse amadas por Él y, por tanto, fortalecidas en su acto de amar.

El reto que surge aquí para el mundo de la movilidad humana es posibilitar el aprendizaje y el enriquecimiento mutuos mediante el intercambio de experiencias y elementos que se expresan en el contexto religioso plural. La movilidad humana que se da vinculada a este contexto ofrece posibilidades para una espiritualidad macro ecuménica que enriquezca el mundo con nuevas posibilidades de convivencia en paz, justicia y fraternidad universal. Como propone el Papa Francisco, un mundo en el que todos sean *fratelli tutti*.

## **Conclusión**

El fenómeno actual de la globalización contribuye a la dilución de los límites entre lo nacional y lo internacional, al paso de lo internacional a lo transnacional, a la reducción de las distancias geográficas. Esto intensifica el contacto entre los pueblos, con sus culturas y religiones. El reto consiste en hacer que ese contacto sea receptivo y amistoso. Para ello es necesario superar las tendencias absolutistas, fundamentalistas y exclusivistas. El mundo de la movilidad humana exige capacidad de interacción, aceptación

mutua y cooperación. Y las religiones tienen un importante papel que desempeñar en ello. Pueden ayudar a la sociedad globalizada a superar la búsqueda de hegemonías políticas, culturales y religiosas que generan violencia, injusticia y rechazo del otro. Son violencias directas, físicas y también estructurales y culturales, como el racismo, el machismo, la homofobia, el hambre, la intolerancia religiosa, las desigualdades socioeconómicas, etc. Las religiones pueden ayudar a superar estos problemas mostrando que existe interdependencia entre los pueblos, y que las relaciones interculturales e interreligiosas contribuyen a la fraternidad universal. Esto propone un nuevo estilo de globalización, con la inclusión de todas las personas y pueblos “en la única familia humana, fundada en la solidaridad y en los valores fundamentales de justicia y paz” (CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, 2013, n. 37). Así pues, la movilidad humana y el pluralismo religioso contribuyen a reconocer que, puesto que la raza humana es una sola familia, es necesario trabajar juntos por la comunión, que va mucho más allá de simplemente vivir en este planeta, es necesario saber vivir juntos. Ahí radican los retos y también las posibilidades de integrar la movilidad humana y el pluralismo religioso en nuestro tiempo.

### Referencias bibliográficas

AMALADOSS, Michael. Quelqu'un peut-il être hindou-chrétien? *Chémins de Dialogue*, v. 9, p. 151-162, 1997.

BARROS, Marcelo. Múltipla pertença, o pluralismo vindouro. In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 41-60.

BERGER, Peter; DAVIE, Grace; FOKAS, Effies. *América religiosa, Europa Laica? Perché il secolarismo europeo è l'eccezione*. Bologna: Il Mulino, 2010.

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. *Elogio del dubbio*. Come avere convinzioni senza diventare fanatici. Bologna: Il Mulino, 2011.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BRETELL, Caroline B. *Anthropology and Migration: Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity*. Lanham: Altamira Press, 2003.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Declaração Nostra aetate*. 1965.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Educating to Intercultural Dialogue*. In: Catholic Schools Living in Harmony for a Civilization of Love, 2013. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20131028\\_dialogo-interculturale\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20131028_dialogo-interculturale_en.html)>. Acesso em: 28.03.2023.

FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo – São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FRANCISCO. *Discurso no encontro inter-religioso em Abu Dhabi*. 4 de fevereiro de 2019. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco\\_20190204\\_emiratiarabi-incontrointerreligioso.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190204_emiratiarabi-incontrointerreligioso.html)>. Acesso em: 28.03.2023.

FRANCISCO. *Discurso aos participantes na Conferência internacional em prol da paz*. Cairo, 2017. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco\\_20170428\\_egitto-conferenza-pace.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html)> <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco\\_20170428\\_egitto-conferenza-pace.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html)>. Acesso em: 10.10.2022.

GEFFRÉ, Claude. *Profession Théologien*. Paris: Albin Michel, 1999.

HERVIEU-LEGER, Danielle. *Le Pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

IHU Online. *Vattimo e a necessidade de nos libertarmos da verdade como 'última idolatria'*. Entrevista especial com Thomas Guarino. 29/09/2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/524166-vattimo-e-a-necessidade-de-nos-libertamos-da-verdade-como-ultima-idolatria>>. Acesso em: 03.08.2022.

KNITTER, Paul F. *Jesus e os outros nomes*. Missão cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: Nhaduti Editora, 2010.

LEVITT, Peggy. *Between God, Ethnicity, and Country: an Approach to the Study of Transnational Religion*. Princeton: Princeton University, 2001.

\_\_\_\_\_.; DEHESA, Rafael de la. Transnational Migration and the Redefinition of the State: Variations and Explanations. *Ethnic and Racial Studies*, v. 26, n. 4, 2003, p. 587-611.

LIGÓRIO SOARES, Afonso. *As Interfaces da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. *Valor teológico do sincretismo numa perspectiva pluralista*. In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. Teologia

Pluralista Libertadora Intercontinental. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 113-135.

MARINUCCI, Roberto. A migração dos deuses. As migrações internacionais e a questão religiosa contemporânea. In: PEREIRA, Glória Maria Santiago; SOUZA PEREIRA, José de Ribamar (Orgs.). *Migração e globalização*. Um olhar interdisciplinar. Curitiba: CRV, 2012, p. 189-207.

MARGOLIS, Maxine L. Transnationalism and Popular Culture: the Case of Brazilian Immigrants in the United-States. In: *Journal of Popular Culture*, n. 29, v. 1, 1995, p. 29-41.

PACE, Enzo. *L'Islam in Europa: modelli di integrazione*. Roma: Carocci, 2004.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo*. Ensino Religioso, 2010. Disponível em: <[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/8fundamentalismo.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/8fundamentalismo.pdf)>. Acesso em: 10.10.2022.

PRENCIPE, Lorenzo. A religião dos migrantes: entre os retrocessos segregacionistas e as possibilidades de nova coesão social. *Ciberteologia* (Revista de Teologia & Cultura), v. 8, n. 37, p. 5-32, 2012.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; NEGRO, Felipe de Moraes. Migração, diversidade religiosa e princípio pluralista: o conceito de inreligiosação de Andrés Torres Queiruga e a dramaticidade das experiências de migração. *Fronteiras*, v. 5, n. 1, p. 66-86, 2022. Disponível em: <<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/2070/1948>>. Acesso em: 07.10.2022.

SAUNDERS, Jennifer B.; SYNDER, Susanna; FIDDIAN-QASMIYEH, Elena. Introduction: Articulating Intersections at the Global Crossroads of Religion and Migration. In: SAUNDERS, Jennifer B. et al. (Eds.), *Intersections of Religion and Migration*, 2016, p. 1-43. Disponível em: <[https://link.springer.com/chapter/10.1057/978-1-137-58629-2\\_1](https://link.springer.com/chapter/10.1057/978-1-137-58629-2_1)>. Acesso em: 07.10.2022.

SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992.

STANELY, John. Conceptualizing Temporary Economic Migration to Kuwait. An Analysis of Migrant Churches Based on Migrant Social Location, *Mission Studies*, v. 32, n. 2, p. 234–249, 2015.

\_\_\_\_\_. Transnational Ties of Indian Churches in the Arabian Gulf: Kerala Pentecostal Churches in Kuwait. In: TIRA, Sadiri; YAMAMORI, Tetsunao (Eds.). *Scattered and Gathered*. Oxford: Regnum Publications, 2016.

STARKLOFF, Carl, F. Intercultural and cultural systems. *Theological Studies*, v. 55, p. 274-294, 1994.

TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2012.

ULLAH, Akm Ahsan; HUQUE, Ahmed Shafiqul; KATHY, Arju Afrin. Religion in the Age of Migration. *Politics, Religion & Ideology*, n. 23, 2022. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21567689.2022.2057476?scroll=top&needAccess=true&role=tab>> . Acesso em: 07.10.2022.

VERTOVEC, Steven. *Religion and Diaspora. Paper presented at the Conference on 'New landscapes of religion in the West'*. Oxford: School of Geography and the Environment, University of Oxford, 2000, 27-29.



# 12



## DINAMISMO, MOVILIDAD Y JUVENTUD

*Rosemary Fernandes da Costa*

### **Introducción**

El tema de las migraciones nos coloca frente a una gran crisis humanitaria. Las causas de esta emergencia son casi siempre el resultado de una decisión involuntaria y han sido ampliamente analizadas en la bibliografía sobre este tema. Entre las múltiples causas, podemos citar las altas tasas de desempleo y subempleo, el trabajo esclavo, la privación de la libertad individual, el crecimiento de la violencia, la exclusión del propio territorio nacional, la ausencia de los derechos mínimos para una vida digna, el aumento de la población de personas vulnerables, debilitadas por los prejuicios y la violencia dirigida contra sus etnias, géneros, religiones. Pero también nos corresponde el discernimiento ético de las respuestas que se han ofrecido o impuesto a esta condición en su complejidad. La perspectiva de la hospitalidad, de la acogida, del rescate de la humanidad comprometida, serían algunas de las posibles respuestas éticas. Pero, desgraciadamente, los grandes flujos migratorios vienen recibiendo tratamientos antagónicos a cualquier respuesta mínimamente moral.

En nuestra reflexión abordaremos este fenómeno mediado por dos dimensiones: las relaciones de alteridad y la búsqueda de una



ciudadanía del mundo. Para ello, trabajaremos en cuatro etapas. En la primera, nos centraremos en las relaciones intersubjetivas, qué las constituye y cómo podemos observar las relaciones de alteridad, sus reacciones, temores y estrategias. En la segunda etapa, nos dedicaremos al tema de la frontera, siempre en el ámbito interrelacional, observando lo que caracteriza a la frontera como condición de identidad y pertenencia, pero también como fenómeno generado por el proceso de globalización. En la tercera etapa, nos centraremos en un campo experiencial. Dirigiremos nuestra mirada epistemológica a la juventud en sus múltiples intersecciones y elaboración de múltiples identidades. En esta etapa, nos encontramos con algunas de las estrategias construidas en este campo interrelacional, plural, desafiante, pero no paralizante, de las acciones ciudadanas. En la última etapa, intentaremos apuntar a las posibilidades sociales, económicas y políticas para repensar los conceptos fronterizos en dirección a una cosmovisión que nos inspire e invite a rescatar las intersubjetividades e interdependencias que constituyen humanos y no humanos, con la dimensión del Buen Vivir de los pueblos originarios.

## **1 Relaciones intersubjetivas: miedos y posibilidades**

Hablar de migración es hablar de movilidades. Es común tratar el tema en el ámbito de la movilidad geográfica y territorial, pero aquí pensaremos en otras dimensiones de la movilidad, como la movilidad de valores, actitudes, comportamientos; la movilidad de cosmovisiones, de sistemas socioeconómicos; la movilidad política; la movilidad religiosa; la movilidad en la dimensión afectiva y sexual. En los flujos migratorios muchas de estas dimensiones interactúan entre sí, lo que nos hace darnos cuenta de que se encuentran en una dinámica de intersección. Confirmamos aquí el análisis de Fabio Baggio:

Estas cuestiones están relacionadas con el género, la raza, la etnia, la clase, la religión, la sexualidad y la nacionalidad de los inmigrantes – que aquí entendemos como

interseccionalidad, lo que significa que la identificación de las personas y los grupos en relación con sus ejes de diferencia no debe entenderse como algo separado, sino como algo mutuamente constitutivo (2022, p. 11).

Por último, en esta reflexión inicial, consideraremos un concepto que fue construido y defendido como fundamental desde el inicio de la modernidad y que, en estos nuevos tiempos, necesita recibir una nueva comprensión y, con ella, una nueva metodología de análisis. Hablamos del concepto de subjetividad, de identidad personal.

El principio de subjetividad, es decir, el sujeto humano como medida de todas las cosas, fue una referencia para todo el paradigma de la modernidad. La comprensión de un sujeto autónomo, con capacidad de controlar el mundo y todas las cosas, fue crucial para algunos de los muchos avances de este paradigma, como los avances tecnológicos y científicos. Sin embargo, este mismo sujeto se dio cuenta de su incompletud, de que la racionalidad instrumental no puede ser la única forma de conocimiento y ordenación de la naturaleza. Se dio cuenta de que las relaciones interpersonales vivían en un segundo plano, así como las emociones, los afectos, las relaciones sociales, la sexualidad, la espiritualidad, el arte.

A pesar de estos hallazgos, la centralidad de este modelo de subjetividad aún no se ha agotado. Incluso en el tránsito, seguimos arraigados a esta concepción, especialmente cuando se trata de las relaciones interpersonales y de la apología de las identidades como particulares y únicas. En otras palabras, la autonomía del sujeto se ve cuestionada por el aspecto de los diálogos entre personas, visiones del mundo, concepciones políticas, económicas, de género, religiosas. Dondequiera que el sujeto mire, se encontrará con otra subjetividad, con la alteridad, que exige diálogo, revisión, deconstrucción y nuevas construcciones de sí mismo y de sus certezas y creencias que fueron la base de su identidad.

Pensemos en las múltiples dinámicas dialógicas en sus caminos de atracción y también de miedo. Después de más de 500 años enraizando la idea de sujeto –aun siendo conscientes de que somos sujetos en construcción, con problemáticas personales

surgidas de contextos culturales, psicológicos, socioeconómicos, con memorias y raíces ancestrales—, el camino hacia una nueva comprensión de la subjetividad es bastante complejo, ahora en permanente diálogo, abierto a nuevas construcciones personales y colectivas.

Estamos, pues, ante una llamada de nuestro tiempo, una llamada que viene de dentro de la propia condición de la vida, que es una condición relacional. No somos independientes, autónomos o absolutos, al contrario, somos interdependientes, interrelacionales, dinámicos y complejos. Muchos autores contemporáneos nos ayudan a comprender este proceso. Uno de ellos es Boaventura de Sousa Santos, quien nos dice que hay una transición del sujeto único y soberano al que establece una red de relaciones, donde se combinan varias subjetividades (1997, p. 107).

El sociólogo Scott Lash considera que en esta etapa entran en juego muchas formas de diálogo e intercambio, por ejemplo, los diálogos entre teoría y práctica, los diálogos sobre espacio y territorio, sobre identidad y pertenencia. Intercambios que nos convocan al dinamismo de una modernidad que se constituye como reflexiva, que implica constantes interacciones y acciones que van más allá de las estructuras, configurando un movimiento de deconstrucción y nuevas reconstrucciones significativas (1997, p. 148). En estas relaciones están muy presentes los significados simbólicos y las culturas particulares que perciben originalidades pero también intersecciones, es decir, significados compartidos.

¿Y quiénes son los sujetos principales de tantos intercambios sino las propias personas gestando una democracia dialógica, a partir de las experiencias comunes y los significados comunicados y construidos conjuntamente? Este proceso afecta a la mirada absoluta de muchas ciencias. Al fin y al cabo, ¿cómo pasar del pensamiento absoluto a nuevas construcciones? ¿Cómo dar el paso de la subjetividad a la dinámica de las intersubjetividades entre persona y entorno, entre lenguas diferentes, entre cosmovisiones distintas, entre culturas y antropologías?

Estamos ante un camino sin vuelta atrás, al pasar de la idea de un sujeto autónomo, como mónada aislada, a una perspectiva de apertura, resultado de la imbricada interrelación sistémica e

integral. Sin embargo, seguimos sin sentirnos preparados –con miedos, incertidumbres– ante un cambio que deconstruye el concepto de subjetividad absoluta tan bien arraigado.

## **2 Fronteras identitarias y nuevos destinos**

Para reflexionar sobre la ética de las relaciones, recurrimos al filósofo y sociólogo Zygmunt Bauman. Basándose en el pensamiento de Emmanuel Levinas, Bauman (1997) considera que, en el paso de la forma gramatical del ‘yo’ al ‘nosotros’, la realidad precede a la conciencia. Analicemos más detenidamente esta afirmación. Levinas explica que la concepción del yo es imaginaria, utiliza el término “caricatura de la moral”, porque lo que nos constituye como personas es precisamente la relación con lo diferente. Es la relación cara a cara lo que nos hace humanos y éticos. No obstante, lo que nos sorprende es que cuando llega el ‘tú’, nos golpea y tenemos que reaccionar ante lo que llega a nuestro ser. Nuestra reacción es de extrañeza, porque llega alguien que es ‘extranjero’ a nuestra autopercepción. Entonces podemos descansar en este momento, investigar qué está pasando, preguntarnos por la diferencia y cómo nos afecta, que puede ser con una emoción de afinidad o de rechazo (1997, p. 59).

Siguiendo con la reflexión de Bauman, indica que esta experiencia es, por lo tanto, de asimetría, de no reciprocidad, de no igualdad. Y, por eso mismo, el encuentro con la alteridad es un acontecimiento que exige moralidad, discernimiento ético y actitudes que dialoguen con esa asimetría radical. ¿Qué teníamos antes de ese encuentro revolucionario? Teníamos certezas identitarias, creencias consolidadas. Ahora nuestras certezas comienzan a experimentar un proceso de evaluación y, tal vez, de revisión. La relación con la alteridad nos saca del acomodamiento, de las situaciones cómodas y exige un movimiento irreversible (1997, p. 60-61).

Lo que encontramos en toda esta dinámica interrelacional viene marcado, por tanto, por el cambio de paradigma y por cómo estamos reaccionando ante esta nueva autocomprensión. El paso del ‘yo soberano’ al ‘nosotros constitutivo’ exige no

sólo una antropología integral, sino también actitudes morales y responsabilidad comunitaria.

La sociedad moderna se ha especializado en la construcción de la individualidad absoluta. Para ello, no sólo ha tratado de dar solidez a esta autocomprensión, sino que también ha desarrollado varios mecanismos de distanciamiento entre los llamados 'individuos'. Mantener la distancia, aunque sea imaginaria, es una forma eficaz de preservar esta concepción de la persona. Crea entre los individuos el espacio necesario para que las cuestiones sobre las relaciones de alteridad y las responsabilidades comunitarias se dejen en manos de un tercero, que puede ser el Estado, las Iglesias, las escuelas u otras instituciones sociales.

Profundicemos un poco más en esta dinámica. La comprensión de individualidades cerradas, aisladas, absolutas también exige actitudes morales, sin embargo, al mantener la distancia, se preserva el campo de las relaciones interpersonales que, como sabemos, pueden provocar miedo, una amenaza al yo ya consolidado. Pero para que la sociedad proceda en su convivencia son necesarias convenciones morales, leyes que preserven los conflictos y garanticen derechos y deberes. Estas leyes se constituyen externamente, son lo que llamamos heterónomas. Desde esta perspectiva, no es necesario el diálogo entre el yo y el otro, ya que al invocar la ley externa, ésta actúa como solución y nos preserva del riesgo de colisión, conflicto e incluso revisiones (Bauman, 1997, p. 98).

¿Cuál sería la posibilidad de las relaciones de alteridad, de la construcción del diálogo y de las intersubjetividades? ¿Sería el campo de la proximidad, del diálogo, de la intimidad y de la búsqueda de alianzas surgidas de la intersección de ideas, creencias, expectativas, valoraciones. La presencia y la proximidad establecen un nuevo modelo relacional. Las emociones presentes desencadenan el potencial relacional con sus desafíos y nuevas construcciones. El campo de la moralidad reside exactamente en esta dinámica –es lo que conocemos como autonomía– y aquí llamaremos autonomía intersubjetiva.

Estamos cara a cara con los flujos migratorios y sus múltiples dinámicas entrecruzadas. Es un fenómeno que nos habla de una realidad poliédrica. Así pues, confirmamos que las sensaciones de extrañeza están presentes y pueden incluso provocar inquietud, o miedo a conflictos o antagonismos. Sin embargo, aquí queremos afirmar que se nos invita a ir más allá de los miedos hacia una apertura dialógica. Se nos invita a una actitud afirmativa que predisponga a superar fronteras y posibilite la construcción de estrategias de acercamiento y reconocimiento mutuo.

Aldo Skoda, doctor en teología y director del Instituto Scalabrini de Migraciones Internacionales, en su artículo *–La iglesia y las migraciones: hacia un nuevo paradigma socio-pastoral–*, señala la actitud de reconocimiento como paso indispensable para abordar la cuestión de la movilidad humana. En esta obra, cita a Federico Nicoli a propósito de este reto *–“La existencia y el reconocimiento de un ‘tú’ en equilibrio entre lo que es universalmente idéntico y lo que es único, son los retos de cualquier diálogo o encuentro con la diversidad cultural” (Nicoli, 2016, p. 39-64 apud Skoda, 2022, p. 40).*

Skoda va aún más lejos en esta reflexión, al considerar las múltiples dimensiones que se entrecruzan para dialogar con la alteridad:

La existencia y presencia del “otro”, entendido como diferente por cultura, lengua, religión, tradiciones, son ya un hecho, y cualquier intento de negación, incluso mediante la discriminación, la exclusión social, el no reconocimiento de sus derechos, la construcción de barreras físicas, culturales, sociales o económicas, o simplemente la indiferencia, es una forma de negación virtual destinada, tarde o temprano, al fracaso (2022, p. 40).

La comprensión de las intersubjetividades exige la necesidad de compartir narrativas, experiencias, conocimientos mutuamente legitimados. Provoca el cambio del paradigma que nos distanciaba y confirma la experiencia intercomplementaria y comunitaria. En lugar de sentir la alteridad como una amenaza, la sentimos como

parte de nosotros mismos, como decisiva para nuestra constitución y búsqueda de la felicidad compartida.

Estamos dentro de una sociedad en proceso de globalización, y éste es un marco fundamental para entender la cuestión de las fronteras y los flujos migratorios. Uno de los grandes referentes en este tema es el geógrafo Milton Santos, que lo estudió desde la perspectiva de la globalización como fábula y como perversidad. La globalización percibida como una fábula crea un imaginario de inclusión que, sin embargo, produce fronteras físicas y virtuales que delimitan ideologías, planificaciones sociales, económicas y políticas. Fronteras que determinan quién está incluido en el proceso de globalización y quién no sólo está excluido, sino eliminado de todo el sistema. Al producir una retórica de la globalización, este sistema invisibiliza las exclusiones y refuerza las fronteras como demarcaciones necesarias para el desarrollo.

Por desgracia, este proceso fue mucho más allá de la validación de las fronteras, ya que legitimó el cierre hermético, el endurecimiento, la violencia. En otras palabras, el nuevo desafío no es sólo de fronteras, sino de muros totalmente cerrados. Conscientes de esta retórica que se ha construido como legítima y necesaria, es importante que diagnostiquemos las estrategias de exclusión y actuemos para superar estos límites impuestos, a través de nuevas estrategias hacia la inclusión. Milton Santos nos ayuda a pensar en un 'mundo común'.

El geógrafo habla de la importancia de una agenda con proyectos que prioricen las cuestiones sociales, con una nueva jerarquía de valores e inversiones. El enfoque en las relaciones interpersonales, en las redes entre movimientos y colectivos, se convierte en la guía para las reuniones y la planificación. En esta misma dirección nos encontramos con alternativas comunitarias, con perspectivas creativas para la agricultura, la industria y todos los frentes de construcción cultural y social. La economía, pensada como la gestión de la casa común, acoge productos, ideales, posibilidades, provenientes del potencial de cada territorio, construyendo una gran intersección cultural y económica. Es una marcha que rompe con el sistema capitalista y sus múltiples procesos de exclusión.

Estos son algunos de los factores que Milton Santos señala en sus investigaciones publicadas desde 2001, y fundamenta una gestión basada en los territorios, pero con la conciencia de una gran comunidad humana y medioambiental.<sup>1</sup>

Sólo ahora puede la humanidad identificarse como un todo y reconocer su unidad, cuando hace su entrada en la escena histórica en bloque. Es una entrada revolucionaria, gracias a la interdependencia de economías, gobiernos, lugares. El movimiento del mundo revela un pulso único, aunque las condiciones sean diferentes según los continentes, los países, los lugares, valorados por su forma de participación en la producción de esta nueva historia (Santos, 2001, p. 171).

Siguiendo en esta clave relevante, traemos la contribución de Gilberto Dias Nunes. Nos ayuda a reflexionar sobre el tema de las fronteras, de los muros, y avanza hacia una antropología *en la frontera*, basada en las experiencias de personas que no se dejan limitar por muros materiales o invisibles que parecen impedir las migraciones. Para el autor, el reto consiste en “superar las estructuras existenciales e ideológicas que obstaculizan el paso del emigrante a su nuevo destino” (Nunes, 2022, p. 151).

En resumen, la frontera es un límite y una travesía. Es un lugar de muros existenciales, ideológicos y geográficos. Pero la frontera también es un lugar para debatir la realidad del migrante. Creemos que la forma de acoger al migrante es a través de la apertura del diálogo en el espacio público, marcado por muchas fronteras. Entendemos que el diálogo abrirá brechas para mirar la frontera como lugar central para reflexionar sobre el fenómeno migratorio (Nunes, 2022, p. 151).

---

<sup>1</sup> Hemos indicado algunos de los muchos pensadores que han contribuido a la evolución de este tema, pero que no nos corresponde analizar debido a los límites de nuestro artículo. Algunas referencias: LATOUCHE, Sergé. *Pequeno Tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009; SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver*. São Paulo: Elefante, 2016; SOLÓN, Pablo (Org.). *Alternativas Sistêmicas*. São Paulo: Elefante, 2019.



Observemos cómo esta concepción revoluciona los desacuerdos, las intolerancias, las fronteras erigidas y fortificadas en tantos ámbitos relacionales. El otro, los otros, ya no son extranjeros que nos amenazan, sino guardianes de nuestra vida común. Sí, la vulnerabilidad, las deconstrucciones, las revisiones, los contratiempos siempre estarán presentes, pero serán considerados como parte de la dinámica interrelacional. La responsabilidad no llega como un mandato ético externo, sino que brota de la propia relación, porque tiene como fuente la reciprocidad de la búsqueda de la felicidad.

### **3 Intersubjetividades orientadas a la ciudadanía mundial**

Avanzando un poco más en nuestra reflexión, miraremos este campo de construcción de narrativas y saberes intersubjetivos. Nuestra mirada, sin embargo, se basará en la observación participante en la experiencia de encuentros juveniles con características muy diversas, con alteridades que no siempre se cruzan y dialogan. Lo que tienen en común es la acción que articula fe y política, espiritualidades y ética, apertura a lo trascendente y raíces históricas. Aunque no sean visibles en las redes sociales editadas por los medios corporativos, los movimientos juveniles crecen, se articulan, emergen y se congregan en toda América Latina.<sup>2</sup>

Jóvenes que se encuentran en la dirección de una misma causa, mirando el mismo horizonte, caminando codo a codo, hombro con hombro, aceptando la alteridad, legitimándola y, al mismo tiempo, orientando metas comunes, metas para el Buen Vivir.

---

<sup>2</sup> Podemos citar algunos como referencia: Pastoral da Juventude, Pastoral Juvenil Latino Americana, Juventude Franciscana, Rede Brasileira de Centros e Institutos de Juventude, Cajueiro: Centro de Formação, Assessoria e Pesquisa em Juventude, Levante Popular da Juventude, Rede Ecumênica de Juventude, Mística e Revolução, Pastoral Luterana Popular, Pastoral de Juventude Estudantil, Pastoral de Juventude do Meio Popular, Movimento de Atingidos por Barragens, Cáritas, Movimento Nacional Fé e Política, Judeus Progressistas, Rede Nacional de Adolescentes de Jovens Comunicadores e Comunicadoras, Conselho Nacional da Juventude Evangélica, Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, Asociación de Juventudes Agostino, Rede Conesul de Centros Laicos, Movimento de Juventudes e Espiritualidade Libertadora.

De este modo podemos ver que se están construyendo espacios y posibilidades dialógicas basadas en objetivos comunes. Las identidades se perciben ya en su interdependencia y complementariedad. Las diferencias, las diversidades, se aceptan como originales, legítimas y capaces de crear aproximaciones, identificaciones, afinidades e intersecciones.

El teólogo Cláudio de Oliveira Ribeiro, en su denso trabajo sobre el principio pluralista, sistematiza algunos elementos facilitadores de experiencias dialógicas, de aproximación entre identidades plurales. Estos elementos están presentes en los encuentros de jóvenes en los que participamos y que son el campo de nuestra reflexión. Claudio Ribeiro nos señala la creación de espacios de formación religiosa y política que cuentan con personas y grupos de diferentes confesiones religiosas, pertenencias múltiples, y que, a partir de esta práctica, “se sumergen cada vez más en el universo plural que representa la sociedad actual” (2020, p. 25).

A partir de estas experiencias, aprenden a escuchar profundamente las narraciones personales y grupales y, al hacerlo, aprenden también el silencio, la pausa, el tiempo de esperar, de dejar que las narraciones se ‘decanten’ en toda su complejidad. No hay lugar para pautas preconcebidas ni respuestas rápidas, porque el tiempo de espera es el necesario para acoger lo nuevo. Sin embargo, el diálogo también se basa en las identidades, ya que son el lugar epistemológico y la experiencia de cada persona y cada grupo. Para ello se habilitan espacios de expresión, de explicitación de creencias e ideas. El autor afirma que “conociendo mejor al otro, cada uno se conoce mejor a sí mismo” (Ribeiro, 2020, p. 25).

Percibimos aquí, una vez más, la comprensión de la intersubjetividad no como premisa filosófica, sino como ejercicio pedagógico, de acercamiento, de auténtica convivencia.

El principio activo es el de la convivencia, pues es así como la circularidad hermenéutica gana cuerpos, discursos, gestos, significados, sentidos, caminos de revisión y de nuevas construcciones. la mirada personal es invitada a percibir y sentir las afinidades, los puntos en común, y no atacar las originalidades, sino, al encontrarlas, reconocerlas como identidades legítimas y distintas. Al responder a la pregunta de la identidad, los jóvenes

se dan cuenta de que tienen búsquedas comunes y también raíces que tocan lo más profundo de la tierra y lo más alto de sus sueños.

Volvemos al teólogo Claudio Ribeiro, que nos aconseja que las múltiples identidades culturales no son rectilíneas, estables, neutras o puras:

Hay que considerar siempre la ambivalencia identitaria, la dimensión de no pasividad de los actores sociales y las posibilidades de traducción entre los diferentes procesos parciales de emancipación, que permiten la creación de sentido y de direcciones concretas, aunque precarias, pero concretas (2019, p. 25).

No podemos dejar de considerar que este cambio de paradigma aún se está gestando. Por lo tanto, los contextos locales y estructurales aún están profundamente marcados por el paradigma del racionalismo absoluto, que tiene en el individualismo una práctica cotidiana y estructurante, con defensas de espacios de colonialidad y de conceptos privativos de las libertades culturales y relacionales. Los jóvenes también viven estos contextos locales y personales, con sus propias limitaciones y condicionamientos. Es una práctica y un reto, es una experiencia que desafía y provoca, es una convocatoria y un camino.

Esta circularidad experiencial es posible gracias a algunas estrategias pedagógicas con, por ejemplo, la construcción de procesos que favorecen la aproximación: ruedas de conversación, grupos de trabajo, paneles interactivos. En este camino fructifican los intercambios de significados, representaciones, lenguajes, identidades y pertenencias, visiones del mundo.

Consideramos en esta fase de nuestra reflexión la comprensión de la ciudadanía mundial basada en el pensamiento de la filósofa española Adela Cortina. Para que caminemos en la búsqueda de alianzas entre personas, grupos, culturas, es importante que esta búsqueda no esté delimitada por leyes impuestas, sino por la educación para la libertad y la conciencia crítica. Es un camino en el que la relación entre identidad y pertenencia se entiende como

comunitaria, como interdependencia y complementariedad. Es el camino del reconocimiento de la dignidad fundamental de todas las personas. La ciudadanía, por tanto, ha de ser comunitaria y no aislada o individual: somos ciudadanos en comunidad (2005, p. 17-28).

Ante esta comprensión, percibimos que los sentimientos de las identidades construidas intersubjetivamente van de la mano de la defensa de la paz, de la justicia, de la ciudadanía plena. Es una comprensión que provoca la escucha, la integración, el consenso.

#### **4 Una práctica que inspira nuevos caminos**

Nuestra reflexión dialoga con las propuestas de numerosos pensadores y grupos que trabajan sobre el tema emergente de la movilidad humana. El Papa Francisco, desde el inicio de su pontificado, ha llamado a todos los pueblos a replantearse cuestiones sobre fronteras, territorios, fraternidad universal. En su homilía, con motivo de su visita a Lampedusa, proclamó una advertencia a toda la humanidad:

¿Quién es responsable de la sangre de estos hermanos y hermanas? Nadie. Todos respondemos así: no soy yo, no tengo nada que ver; serán otros, ciertamente no yo. Pero Dios nos pregunta a cada uno de nosotros: “¿Dónde está la sangre de tu hermano que clama a Mí?”. Hoy nadie en el mundo se siente responsable de ello; hemos perdido el sentido de la responsabilidad fraterna; hemos caído en la actitud hipócrita del sacerdote y el levita de la que hablaba Jesús en la parábola del Buen Samaritano: Cuando vemos a nuestro hermano casi muerto al borde del camino, tal vez pensamos “pobre hombre” y seguimos nuestro camino, no es nuestro deber; y esto basta para tranquilizarnos, para hacernos sentir que nuestra conciencia está en orden (Francisco, 2013).

Roberto Marinucci, Master en Misionología e investigador del CSEM (Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios), nos ofrece un excelente artículo en el que presenta algunos fundamentos

del Papa Francisco para el análisis de la coyuntura migratoria y las respuestas posibles. El Papa nos exhorta a reforzar nuestro sentido de responsabilidad ante este fenómeno mundial. Es una llamada a asumir como propio lo que afecta a nuestros hermanos y hermanas de todo el mundo. Hay una lógica de la globalización que es excluyente, que globaliza también el distanciamiento, la indiferencia, la no responsabilidad y, en consecuencia, este drama sólo tiende a hacerse cada vez más cruel.

Por tanto, no es un tema que sólo nos convoque puntualmente, como asunto de actualidad, sino que nos invita a comprender la práctica hostil y cru

el que no reconoce las diversidades como legítimas y, por tanto, en su plena dignidad humana. Para este camino de discernimiento, el diálogo interdisciplinar entre áreas que pueden ayudarnos a avanzar hacia teorías que nos remitan a prácticas de acogida, reconocimiento, reconciliación.

Las prácticas de movilidad apuntan a las virtudes anteriores, además, nos sitúan frente a diversidades que pueden ser acogidas de forma más suave, pero también frente a conflictos de identidades. No basta, por tanto, con ser conscientes de la necesidad de reconocimiento; es imprescindible vivir procesos pedagógicos de construcción de diálogos para la paz y marcados por la reconciliación con la propia identidad y con las múltiples identidades de toda la familia humana.

Como señalábamos al principio de esta reflexión, la construcción de la propia identidad se define a menudo como un núcleo cerrado, aislado de otras identidades. En la dificultad del diálogo con la alteridad, están muy presentes las historias personales, que ya arrastran fronteras aparentemente consolidadas por recuerdos o creencias asimiladas como absolutas. Uno de los pasos importantes en los procesos dialógicos es reconciliarnos con nuestras propias historias, con los recuerdos de rencores, conflictos, heridas, malentendidos. De manera incluso inconsciente, están presentes y marcan gestos, actitudes, lecturas de la alteridad como amenazas y no como riqueza y complementariedad.

Aquí seguimos la metodología presentada en la tercera etapa de esta reflexión, que es la observación participante de encuentros juveniles que venimos siguiendo desde los años 90 y, más de cerca, desde 2014.<sup>3</sup> Son estas experiencias las que nos llevan en la dirección de señalar procesos de vida entre las múltiples movilidades presentes en nuestro contexto.

Reconociendo la diversidad como un enriquecimiento mutuo y una potencia en la asociación en proyectos comunes, una de las referencias fuertes presentes en las experiencias entre jóvenes es la dimensión del encuentro. Al percibirse relacionados, al mirarse en común + unión, al identificar proyectos de intersección de credos, géneros, horizontes éticos y utopías, los jóvenes invierten en estructuras dialógicas como su principal espacio de construcción y deconstrucción, como el principal espacio de planificación, revisiones y evaluaciones constantes.

Cabe advertir que la perspectiva del encuentro no es sólo una metodología, no se reduce a una estrategia pedagógica. Es uno de los principios activos en los que se arraiga y dinamiza el rescate de las intersubjetividades e interdependencias que constituyen la vida comunitaria.

No se trata de una comprensión que excluya la diversidad, la originalidad propia de cada etnia, de cada género, de cada creencia, de cada cultura; al contrario, es este lugar propio el que se confirma y el que también encuentra asociaciones y resonancias en los encuentros dialógicos.

Este camino conduce a otro referente común, que es la responsabilidad solidaria, es decir, construir redes de apoyo y

---

<sup>3</sup> He acompañado a los movimientos de la Juventud desde la década de 1990, pero desde 2014, este enfoque se ha vuelto más intensa y más compleja en términos de diversidad religiosa y territorios repartidos por todo Brasil en la construcción y el asesoramiento de los Encuentros Nacionales de Juventudes y Espiritualidad Liberadora/ENJEL: una actividad autoorganizada en la que participan diferentes jóvenes y diferentes experiencias de fe. A lo largo de este proceso ha sido posible participar y presenciar momentos de organización, de mística, de gestión, de evaluación, de intensos intercambios y revisiones, de búsqueda de metas, de identificación de límites y de nuevas estrategias comunitarias. Cf. Página web de la comunidad Espiritualidad Liberadora. Disponible en: <<https://www.espiritualidadlibertadora.org.br/>>. Acceso en: 30.03.2023.

complementariedad desde la percepción de causas interseccionales, responsables unas de otras. Es importante aquí confirmar que al reconocer la diversidad en su legitimidad, experimentamos que nada queda aislado en una búsqueda o defensa solitaria. Consiste en darse cuenta de que las fronteras construidas por determinados pensamientos y sistemas no hacen sino reforzar la dificultad de reunirse, de vivir en común. Por último, tanto el reconocimiento de la alteridad como sus causas, sueños, conflictos y superación exigen la colaboración mutua.

Finalmente, buscando indicar una conclusión a esta reflexión sobre una realidad en pleno tránsito, apuntamos a una inspiración rescatada como fuente de revisión, reevaluación y búsqueda de nuevos caminos: la sabiduría del Buen Vivir<sup>4</sup>. Al abrirnos a las perspectivas señaladas hasta aquí, escuchamos las voces de sabiduría de los pueblos originarios de América Latina. Su cosmovisión y su relación ética con la Tierra se convierten en fuentes e inspiración para nuestro nuevo tiempo de vida. Es una sabiduría secular, vivida entre los pueblos originarios, pero inadvertida por las civilizaciones occidentales colonizadas.

Los movimientos de juventudes que se encuentran en nuestro ámbito de participación y reflexión afrontan esta inspiración como un concepto aún en construcción. Por esta misma razón, tratamos como inspiración, fundamento y camino integrador.

Traemos aquí sólo un sesgo de tan complejo tema, que consiste en su cosmovisión, en que la vida transcurre en redes relacionales, que nos confirman la escucha común, la interdependencia, la interconexión, el diálogo intermitente, las relaciones de alteridad, el conocimiento que viene y va a través de la dialogía.

Paulo Freire (1991) nos dice que la educación es un acto político, y el Papa Francisco, en su encíclica *Fratelli Tutti*, nos exhorta a vivir el amor como un acto civil.

---

<sup>4</sup> Además del excelente texto de Alberto Acosta y del proyecto organizado por Pablo Solón, sugerido en la nota 1, presentamos un trabajo que consideramos fundamental, fruto del diálogo intergeneracional en el Encuentro de Juventudes y Espiritualidad Liberadora. COSTA, Rosemary Fernandes; ROCHA, Felipe. *A mística do Bem Viver*. Belo Horizonte: Senso, 2019.

Esto supone reconocer que el amor, lleno de pequeños gestos de cuidado mutuo, es también civil y político, y se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor. Por esa razón, el amor no sólo se expresa en relaciones íntimas y cercanas, sino también en las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas (FT, 181).

Y aquí, invitamos a cada uno a asumir la tarea pedagógica de ser mediador a lo largo de este camino de reelaboración de las relaciones personales, comunitarias, políticas, económicas y medioambientales. Como ciudadanos del mundo, sentimos y percibimos los conflictos, pero también queremos asumir actitudes de ciudadanía comunitaria y responsable.

Eduardo Brasileiro, miembro de la Articulación Brasileña por la Economía de Francisco y Clara, nos advierte que “sentir y percibir los conflictos es también asumir una ética de la solidaridad y de la responsabilidad, de la superación y de la reintegración de la posesión de la madre tierra, sin respeto a las personas” (2022, p. 201).

Todas estas experiencias con jóvenes y la búsqueda de estrategias para abrirse a un nuevo paradigma relacional, nos confirman que la vida es un entramado de relaciones: cada persona humana, cada ser vivo está conectado y depende de esta cooperación comunitaria para existir. Son prácticas y conocimientos que, compartidos, pueden dar lugar a nuevas expresiones comunitarias de ser, de existir, de moverse, de construir juntos un mundo donde no haya prejuicios de personas y mucho menos exclusión.

## **Observaciones finales**

Conscientes de la excelente calidad de los análisis y reflexiones de muchos artículos que abordan cuestiones relacionadas con los flujos migratorios, intentamos contribuir con un discernimiento que nos ayude a construir caminos pedagógicos para el diálogo frente a las fronteras entre identidades, pueblos, territorios, cosmovisiones, opciones, a menudo no consideradas en su riqueza, sino, desgraciadamente, invalidadas en su legitimidad y dignidad.



La experiencia vivida con los grupos de jóvenes apunta a un cambio de paradigma centrado en una subjetividad racional e individualizada. Son prácticas y experiencias que ya establecieron un movimiento dialógico abierto a nuevas construcciones sobre subjetividades, fronteras, dinámicas de identidad y pertenencia y, principalmente, a una ética del cuidado y de la responsabilidad comunitaria.

Todo diálogo implica una escucha profunda, así como una revisión de creencias y fundamentos. Aun conociendo los contratiempos, no hay otro camino. Éste es el único camino. Frente a la urgencia de los flujos migratorios, este dinamismo nos interpela y nos llama a vivir una nueva dinámica relacional. Es un camino que quizás no sea tan sencillo, dada la complejidad de las estructuras que nos rodean, pero sin duda es un camino gratificante porque es fundante, amoroso y está abrazado por la sabiduría que proviene de los ancestros y la sacralidad de la propia Tierra, que nos acoge como un hogar común.

Compartir experiencias de construcción de diálogos profundos e intersubjetivos es también una experiencia de humildad, de aprendizaje, de percibirnos deseosos de un bien común que requiere un trabajo colectivo. No basta con estudios teóricos y análisis cualificados que nos ayuden a hacer buenos diagnósticos. Es urgente que ensayemos nuevas prácticas de ciudadanía. Prácticas que nos lancen a la dinámica del cara a cara, de la circularidad de las narrativas y de las interpretaciones, de la evaluación de nuestras opciones y de la construcción de alternativas justas y buenas para toda la comunidad humana.

### **Referencias bibliográficas**

BAGGIO, Fabio. Acolher, proteger, promover e integrar. *In: COUTINHO, Suzana Ramos et al. (Orgs.). Acolher, proteger, promover, integrar: Desafios da migração às religiões na América Latina. São Paulo, Editora Recriar, 2022, p. 11-32.*

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna. São Paulo: Paulus, 1997.*

BRASILEIRO, Eduardo; COSTA, Rosemary Fernandes da. O Bem-Viver: caminho para uma mística libertadora. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo (Orgs.). *50 anos de Teologias da Libertação*. Memória, revisão, perspectivas e desafios. São Paulo, Recriar, 2022, p. 189-205.

CORTINA, Adela. *Cidadãos do mundo*. Para uma teoria da cidadania. São Paulo: Loyola, 2005.

COSTA, Rosemary Fernandes; ROHA, Felipe. *A mística do Bem Viver*. Belo Horizonte: Senso, 2019.

FRANCISCO, Santa Missa pelas vítimas dos naufrágios. Vaticano: Editrice, 2013. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/vatican/pt.html>>. Acesso em: 26.09.2022.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti, sobre la fraternidade y amistad social*, 2020.

FREIRE, Paulo. *A Educação é um ato político*. [Entrevista concedida a] Cadernos de Ciências, n. 24, p. 20-21, jul./ago./set.1991. Disponível em: <<http://www.acervo.paulofreire.org/handle/7891/1357>>. Acesso em: 28.09.2022.

LASH, Scott. A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In: BECK, Ulrich (Org.). *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.

MARINUCCI, Roberto. Papa Francisco e as Migrações – Fundamentos da missão MSCS junto a migrantes e refugiados/as. Texto referente à apresentação do autor no Seminário *O rosto feminino do Carisma Scalabriniano*. 2021. Disponível em: <[https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2022/07/PT\\_MARINUCCI\\_R\\_Papa-Francisco-e-as-migracoes\\_2021-1.pdf](https://www.csem.org.br/wp-content/uploads/2022/07/PT_MARINUCCI_R_Papa-Francisco-e-as-migracoes_2021-1.pdf)>. Acesso em: 25.09.2022.

NUNES, Gilberto Dias. O migrante diante das fronteiras ideológicas: suas consequências e a construção de um caminho de superação e acolhida do migrante. In: COUTINHO, Suzana Ramos et al. (Orgs.). *Acolher, proteger, promover, integrar: Desafios da migração às religiões na América Latina*. São Paulo: Editora Recriar, 2022.

RIBEIRO, Claudio Oliveira. Dupla e múltipla pertença religiosa no Brasil. In: RIBEIRO, Claudio Oliveira; TOSTES, Angelica (Orgs.). *Religião, diálogo e múltiplas pertenças*. São Paulo: Annablume, 2019, p. 13-34.

\_\_\_\_\_. *O Princípio Pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice*. O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SKODA, Aldo. La iglesia y las migraciones: hacia un nuevo paradigma socio-pastoral. *In: COUTINHO, Suzana Ramos et al. (Orgs.). Acolher, proteger, promover, integrar: Desafios da migração às religiões na América Latina*. São Paulo: Editora Recriar, 2022, p. 33-53.

## PERFIL DE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

**Boris Agustin Nef Ulloa.** Máster en Teología por la Pontificia Facultad de Teología Nossa Senhora da Assunção; Doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana; Doctor Asistente en el Departamento de Teología de la Facultad de Teología de Nossa Senhora da Assunção de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUCSP); Profesor titular del Programa de Posgrado en Teología de la PUCSP; Jefe de grupo de investigación LEPRALISE y Director de la Facultad de Teología Nossa Senhora da Assunção de la PUCSP.

ORCID: 0000-0001-8011-6916

**Bruno Godofredo Glaab.** Fraile Capuchino. Tiene un Máster en Teología Bíblica por la Facultad Pontificia de Nossa Senhora da Assunção de São Paulo y un Doctorado en Teología Bíblica por la PUC de Rio Grande do Sul. Es profesor de Teología Bíblica en la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana (ESTEF) de Porto Alegre. También trabaja en la ampliación del Curso de Teología Popular de la Estef con asesoramiento en AT y NT. Actualmente, además de profesor y asesor, es párroco en Canoas – RS.

ORCID: 0000-0003-2778-2930

**Claudio de Oliveira Ribeiro.** Doctor y Máster en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro; realizó una investigación posdoctoral en Teología en la Southern Methodist University (SMU-USA) y en Ciencias de la Religión en la Pontificia Universidad Católica (PUC) de Campinas-SP. Asesora a comunidades eclesiales de base, organizaciones ecuménicas y movimientos interreligiosos. Es coordinador de Capes para Estudios Profesionales de Postgrado en el área de “Ciencias de la Religión y Teología”.

ORCID: 0000-0001-8660-4419

**Elias Wolff.** Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Postdoctorado en Teología por la Lutheran School of Theology at Chicago. Es miembro del Programa de Postgrado en Teología – PUCPR; Líder del Grupo de Investigación en Teología, Ecumenismo y Diálogo Interreligioso – PUCPR y coordinador del Núcleo Ecuménico e Interreligioso – PUCPR.

ORCID: 0000-0003-2479-2340

**Günter Bayerl Padilha.** Brasileño, Pastor de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB), estudiante de doctorado en teología en la facultades EST –São Leopoldo (RS), Magíster en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Licenciado en Ciencias Sociales con mención en Antropología por la Universidad Federal de Roraima (UFRR), Licenciado en Teología por la Facultades EST. Becario de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior (CAPES).

ORCID: 0000-0002-7832-0202

**Jean Richard Lopes.** Máster en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma; Máster en Teología Fundamental en la Pontificia Universidad Gregoriana; Doctorado en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana; posdoctorado en Teología Bíblica por la Pontificia PUC SP; es profesor de Biblia en el Departamento de Teología de la PUC Minas; Coordinador del Grupo de Trabajo e Investigación Bíblica San Jerónimo y coordinador del Grupo de Reflexión Bíblica San Jerónimo (youtube).

ORCID: 0000-0001-5441-9884

**Marcelo Camurça.** Investigador brasileño con doctorado en Antropología por el Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional – UFRJ y con pasantía posdoctoral en Ciencias Religiosas en la École Pratique des Hautes Études. Actúa en el Programa de Posgrado en Ciencia de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora y en el Programa de Posgrado en Historia Social de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ). Es investigador y becario de productividad del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPQ).

ORCID: 0000-0003-3399-8527

**Marcelo Villa-Forte de Oliveira.** Máster en Teología por la Faculdade Batista do Paraná. Doctorando en el Programa de Posgrado en Teología de la PUCPR.

ORCID: 0000-0003-1469-9898

**Marileda Baggio.** Religiosa, pertenece a la Congregación de las Hermanas Misioneras de San Carlos Borromeo Scalabrinianas. Es doctora en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es investigadora sobre migración y refugio, espiritualidad y eclesiología. Asesora y coordinadora de Educación Pastoral de la ESI Red de Educación.

ORCID: 0000-0002-4478-7410

**Paulo César Nodari.** Máster en Filosofía por la Universidad Federal de Minas Gerais. Doctor por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul: PUCRS/Universidad de Tübingen y posdoctorado en Filosofía por la Universidad de Bonn, Alemanha. Profesor de la UCS en cursos de grado y postgrado durante 16 años.

ORCID: 0000-0003-4123-8683

**Paulo Ueti.** Teólogo, biblista neotestamentario, miembro fundador de la ABIB - Asociación Brasileña de Investigación Bíblica; miembro de la SBL – Society for Biblical Literature USA, del CEBI – Centro Ecu­ménico de Estudios Bíblicos, de la Iglesia Episcopal Anglicana de Brasil, que trabaja en la Oficina Global de la Comuni­ón Anglicana en Londres, Reino Unido, como asesor teológico de la Anglican Alliance, en el departamento de ayuda humanitaria, resiliencia y defensa y para la Educación Teológica en la Comuni­ón Anglicana. Consultor del Programa de Género del Consejo Mundial de Iglesias – Just Community for Women and Men.

ORCID: 0000-0001-7141-2617

**Roberto Marinucci.** Italiano, residente en Brasil. Máster en Misionología. Director de REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana e investigador del Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios, CSEM. Brasilia – DF, Brasil.

ORCID: 0000-0002-2042-2628

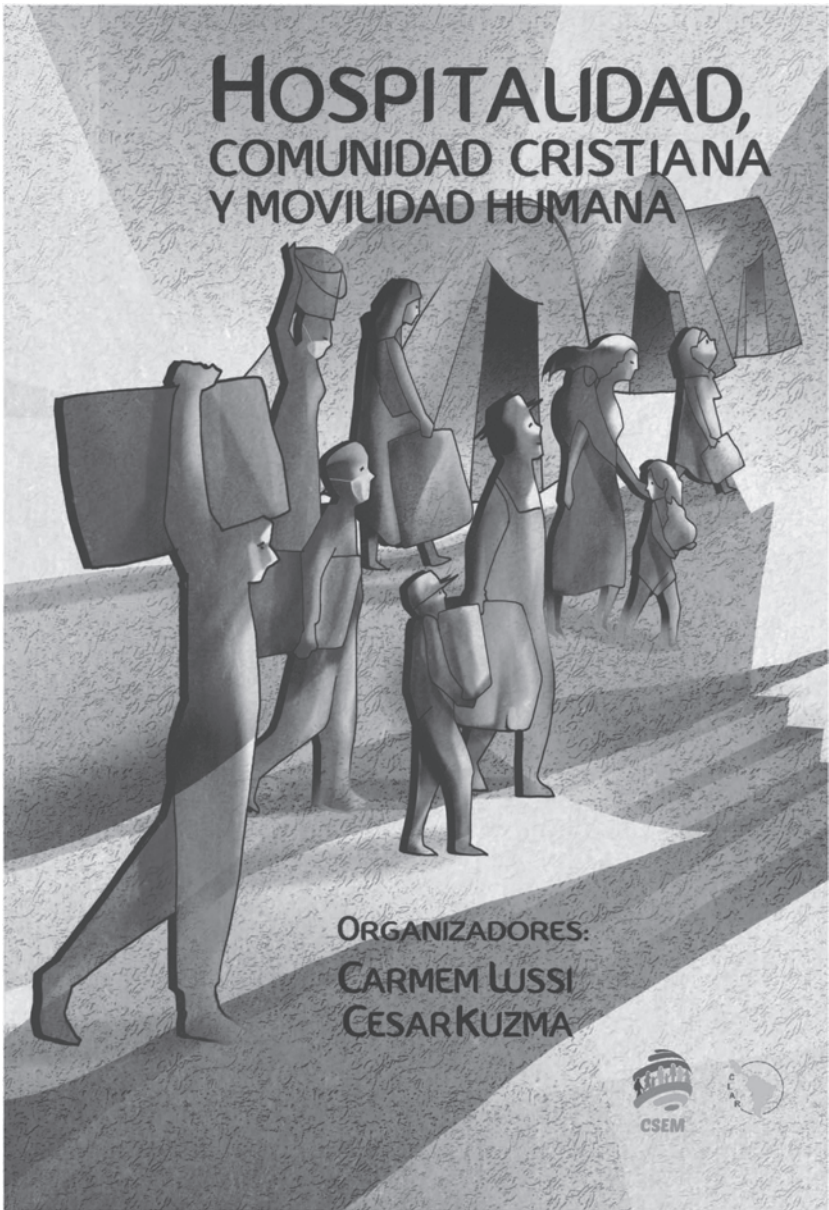
**Rosemary Fernandes da Costa.** Doctorado en Teología Sistemático-Pastoral por la PUC-Rio. Investigación de maestría y doctorado sobre el tema MISTAGOGÍA, de la PUC-Rio. Profesor de Cultura Religiosa en la PUC-Rio. Asesora de comunidades educativas y pastorales. Integra la Coordinación Nacional del MEL (Movimiento de Espiritualidades Liberadoras).

ORCID: 0000-0002-8118-1979

**Wellington Barros.** Doctorado en Ciencias de la Religión por la PUC de São Paulo y en Teología por la Urbaniana del SIMI de Roma. Profesor de Teología en el Instituto Paulista de Estudios Superiores – ITESP y Colaborador de las Hermanas Misioneras Scalabrinianas.

ORCID: 0000-0002-9737-7829

# HOSPITALIDAD, COMUNIDAD CRISTIANA Y MOVILIDAD HUMANA



ORGANIZADORES:  
CARMEM LUSSI  
CESARKUZMA



# Biblia y Migración

EXPERIENCIA  
HUMANA Y SALVÍFICA

Elizangela Chaves Dias  
Leonardo Agostini Fernandes  
Organizadores







La diversidad religiosa es una realidad indiscutible, parte del tejido social expresado en los textos sagrados de muchas religiones, así como en las tradiciones orales de otros grupos diversos. Estas colchas de retazos que se nos presentan no siempre son acogidas y tratadas con respeto y escucha activa. Las perspectivas epistemológicas apuntan a la fundamentación de un diálogo y unas convivencias que construyan resiliencia, resistencia y transformación para una oikoumene sostenible, justa y próspera.

Este tercer volumen de la Serie Ecumene quiere contribuir a este camino de diálogos, clarificaciones, significados, provocaciones y prácticas mutuas de acogida, protagonismo y activismo político, religioso y sociocultural relevantes para otros mundos posibles, a partir de la aportación de hombres y mujeres, investigadores imbuidos de su fe, de sus compromisos con las iglesias -desde una perspectiva teológica- con rigor científico y a la vez didáctico.



**CSEM**

**Centro Scalabriniano  
de Estudos Migratórios**



@CSEM\_Brasilia



@csembrasil



CSEM



**Confederación Latinoamericana  
de Religiosos**



@clar\_vr



CLAR



CLAR

**Serie Ecumene | Volumen 3**

ISBN 978-65-89199-20-5



9 786589 199205