

EGUZKILORE

Número Extraordinario 11.

San Sebastián

Diciembre 1997

139 - 150

LA AMBIGÜEDAD DE LA RELIGIÓN Y LA RELACIÓN CON EL OTRO

Prof. Dr. D. Rafael AGUIRRE

*Decano de la Facultad de Teología
Universidad de Deusto
Bilbao*

Resumen: La religión juega un papel muy importante en sociedades de diferente cultura y desarrollo, en la configuración de la identidad de un grupo. Partiendo de esta idea se analizan algunas características de los fundamentalismos religiosos y sus manifestaciones, indicando sus especificidades. Asimismo, se analizan la actuación de la religión en los conflictos nacionalistas, y la forma en que el monoteísmo puede constituir un gran impulso hacia la universalidad.

Laburpena: Erljiioak oso leku garrantzitsua du mota guztietako gizarteetan, taldearen nortasuna taxutzean alegia. Ideia honetan oinarriturik, erlijio-fundamentalismoen ezaugarri eta adierazpenak aztertzen dira, bakoitzaren berezitasunak azpimarratuz. Aldi berean, erlijioak gatazka nazionalistetan izaten duen jokaera eta monoteismoak, uniberteltasunera daraman bidean, egin dezakeen lana aztertzen dira.

Résumé: La religion joue un rôle très important dans la configuration de l'identité des sociétés ayant des cultures et des développements différents. À partir de cette idée, certaines caractéristiques des fondamentalismes religieux et leurs spécificités sont analysées. De même, sont exposés aussi le comportement de la religion dans les conflits nationalistes et la façon sous laquelle le monoteïsme peut constituer un grand élan vers l'universalisme.

Summary: Religion plays a very important role in configuration of societies' identity that have different cultures and developments. Starting from this idea, certain characteristics of religious fundamentalism and their specifications are analyzed. Likewise this text analyses religion's behaviour on nationalism conflicts and the way that monoteism can use to constitute a great impulse to universality.

Palabras clave: Racismo, Religión, Fundamentalismos Religiosos, Conflictos Nacionalistas, Conflictos Étnicos.

Hitzik garrantzizkoenak: Arrazakeria, Erljiioa, Erljiio-fundamentalismoak, Gatazka nazionalistak, Arrazen arteko gatazkak.

Mots clef: Racisme, Religion, Fondamentalismes religieux, Conflits nationalistes, Conflits ethniques

Key words: Racism, Religion, Religious fundamentalism, Nationalist conflicts, Ethnic conflicts.

En la actualidad la religión aparece frecuentemente como un factor decisivo tanto a la hora de afirmar la identidad colectiva de un grupo como a la de abordar su relación con los extraños.

El ser humano se socializa identificándose con un grupo, con “su grupo”, del que recibe el lenguaje y las pautas más básicas para orientarse en la vida. La religión es la más sólida legitimación que puede revestir el mundo social de una colectividad. El extraño cuestiona radicalmente al grupo, no sólo a su bienestar material cuando aspira a unos bienes limitados, sino, más aún, a su propia identidad cultural. El extraño tiene otros valores, habla otro idioma, adora a otros dioses. El extraño nos relativiza, puede abrirnos nuevos horizontes, pero su irrupción es sentida, ante todo, como cuestionamiento incómodo, como amenaza a la armonía del grupo y a su cohesión vital.

Hoy vemos que, en lugares muy distintos, en nombre de la religión se defienden las actitudes más xenófobas. Los fundamentalismos religiosos, a los que luego me referiré, son en buena medida movimientos de repliegue crispado del grupo sobre sí mismo y de rechazo violento de lo tenido por foráneo. Le Pen justifica en nombre de la defensa de la “civilización cristiana” su populismo racista y xenófobo. Pero también vemos –igualmente en lugares muy diversos– que en los movimientos más solidarios con los emigrantes desfavorecidos y en las iniciativas para acogerlos, tienen un gran peso las motivaciones religiosas y los grupos de esta inspiración. Por citar un ejemplo que pude conocer personalmente, pensemos en el “Movimiento Santuario” de los EE.UU. que, como su nombre indica, se inspira en las normas del Antiguo Testamento sobre el asilo y las ciudades de refugio, que acoge a numerosos emigrantes ilegales centroamericanos, les cobija en locales eclesiales, les ayuda a evitar ser detenidos y les proporciona todo tipo de asistencia.

Contra el simplismo corriente tanto entre sus apoletas como entre sus detractores, la teoría y la observación de la realidad ponen de manifiesto el carácter radicalmente ambiguo de la religión. Se ha dicho acertadamente que el rostro social de la religión es “*jánico: mira hacia la derecha y hacia la izquierda; es fuente de integración social y de cambio; de ideologización y de desideologización; de liberación y de servidumbre sociales*”¹.

No es ajena esta ambigüedad de la religión a las interpretaciones tan diversas que se han dado de su papel en la estructura social. Hay quienes reconducen simplemente el discurso teológico a su base social y económica. Pero también hay quienes hablan del trasfondo teológico y religioso de los planteamientos sociales y políticos. No voy ahora a discutir ni con Marx ni con Weber, pero todos los indicadores sociales ponen de manifiesto que el fenómeno religioso tiene una importancia indudable –hoy, probablemente, en auge– en sociedades muy diferentes por su cultura y por su grado de desarrollo. Ciertamente la religión juega un papel ambiguo, pero de primera importancia, en la configuración de la identidad de un grupo y en cómo reacciona esa identidad cuando se ve afrontada por los extraños.

1. J. M. MARDONES en la presentación (pág. 11) del libro de M. FERNANDEZ DEL RIESGO, *La ambigüedad social de la religión*, Estella, 1997.

1. LOS FUNDAMENTALISMOS COMO RECHAZO CRISPADO DEL OTRO

Es posible descubrir algunas características comunes en los fundamentalismos que hoy se manifiestan, y están en alza, en diversas religiones (judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduismo). Una caracterización de este tipo puede ser injusta, pero puede también ayudar a conocer la realidad. Además indicaré después las especificidades más importantes de los diversos fundamentalismos.

El fundamentalismo implica el rechazo radical de lo extraño en nombre de la identidad religiosa y cultural del propio grupo, que se considera gravemente amenazada. Es un movimiento reactivo; no es el simple cierre, sino el rechazo de la modernidad, de lo occidental, de lo musulmán, según los casos. El fundamentalismo es una vuelta crispada a los propios orígenes idealizados, la recuperación de una supuesta pureza originaria, en la que lo religioso y lo cultural se confunden en una visión totalizante de la vida. Es la religión como respuesta integral y como blindaje ante el mestizaje. Es una actitud beligerante contra lo que atenta contra la propia identidad colectiva, legitimada religiosamente, lo que conduce fácilmente a la violencia. Marcar tajantemente las fronteras hacia afuera implica controlar férreamente a los de dentro. El rechazo del otro implica la uniformización de los propios. Por eso el fundamentalismo combate con más violencia al disidente interno que al simplemente extraño (el disidente puede ser el teólogo crítico, el musulmán occidentalizado, el judío reformado).

El fundamentalismo responde a una mentalidad en la que la membresía imposibilita la ciudadanía, en la que la individualidad no existe porque la personalidad corresponde sólo al grupo. Y como es un grupo religioso se trata de la comunidad pura y elegida de los creyentes, poseedores de la verdad absoluta y que hay que preservar por todos los medios.

(Los nacionalismos étnicos, con frecuencia, son análogos funcionales de los fundamentalismos religiosos y muestran un afán similar por preservar la pureza del grupo, por marcar las barreras, sobre todo, con los más cercanos, y por estigmatizar a quien es visto como disidente del propio grupo, que ya no será de "los nuestros").

a) Del fundamentalismo que más se habla es del islámico. Ciertamente son muy notables su extensión, la virulencia de sus expresiones y su repercusión política. Pero conviene dejar bien claro que el islamismo no es necesariamente fundamentalista y que, desde luego, no todos los musulmanes lo son. Hay que hacer una llamada de atención porque en algunas sociedades occidentales se asiste a una auténtica satanización del musulmán e, incluso, del árabe, que, en buena medida, está reemplazando al antijudaísmo lamentable de tiempos recientes.

El fundamentalismo islámico es una reacción contra la civilización occidental, que se considera fracasada en los países árabes (pensemos en Argelia y en Egipto, y en las experiencias laicistas, desarrollistas y socialistas). Hay que volver a las propias raíces, al islamismo, al Corán y a la ley musulmana (Sharia). Hay versiones distintas de este fundamentalismo –no es lo mismo la chiíta que la shunita–, y también se han seguido estrategias diferentes: desde la toma directa del poder en Irán hasta la penetración en el tejido social a través de una espesa red de instituciones docentes y asistenciales.

Un elemento clave del fundamentalismo islámico es su consideración del Corán como revelación verbal y directa, a cuya luz debe regirse absolutamente toda la vida

personal y social. ¿Cómo no recordar aquellas palabras: “*si todos estos libros de la biblioteca de Alejandría son verdad ya están en el Corán y si no están para qué nos hacen falta?*” Debe rechazarse el modo de vida corrompido de Occidente e imponerse la sharia o ley islámica en todos los ámbitos. Se persigue con violencia lo que pone en peligro la identidad islámica. Es una ideología resistencial y de protesta, que se extiende con rapidez entre masas que se debaten, con frecuencia, en la frustración y la pobreza.

Desde el punto de vista que a nosotros nos interesa pueden ser pertinentes dos reflexiones. En primer lugar, Europa tendría que reconocer que, en buena parte, el fundamentalismo islámico es una reacción contra el etnocentrismo, tantas veces agresivo, que ha presidido con frecuencia sus relaciones con los países árabes. En nuestros días una política occidental movida por intereses inmediatos y muy poco consciente de los viejos contenciosos que atraviesan las relaciones entre el mundo cristiano y el musulmán ha favorecido el desarrollo de las tendencias fundamentalistas en el islamismo. Pensemos en la alianza en la guerra del Golfo o en la tolerancia ante las trasgresiones de Israel a las normas internacionales y a sus propios pactos, lo que está favoreciendo el fundamentalismo de Hamas en detrimento de alternativas políticas más realistas, pero a las que se está abocando a un callejón sin salida.

En segundo lugar, ¿hasta qué punto es posible que un sistema permanezca en el rechazo absoluto del otro, con lo que esto implica de cerrazón y de opresión de sus propios miembros?, ¿hasta qué punto podrá mantenerse, por ejemplo, la falta de sentido crítico que implica la lectura fundamentalista del Corán?

b) Si el punto de referencia del fundamentalismo islámico es el libro –el Corán como revelación directa y verbal de Dios– la del judío es el pueblo elegido. La conservación de la identidad del pueblo ha producido en el judaísmo, con frecuencia, actitudes exclusivistas, pero en mi opinión, el fundamentalismo propiamente dicho es un fenómeno de nuestros días y relacionado con la profunda crisis que la existencia del estado de Israel ha introducido en el mundo judío².

El pueblo judío ha sido *el otro* por antonomasia y, como tal, ha cargado con los prejuicios y temores del mundo occidental. Ha sido *el otro*, porque ha tenido una peculiar conciencia de su diferencia, lo que no ha solido ser incompatible con una gran capacidad de adaptación, ciertamente peculiar.

En el judaísmo actual se puede hablar de dos fundamentalismos bastante diferentes. El primero, aun siendo favorecido por la existencia de Israel, es antisionista y su gran principio es la *teshuvá*, término que designa el “retorno al judaísmo” y la “conversión”, es decir, el regreso a la observancia integral de la ley judía o *halaká*. Esto supone renunciar a las costumbres paganas y a distinguir tanto entre ser judío y ser israelí, como entre la mera pertenencia al pueblo judío y la adhesión religiosa a su ley. Propugna abiertamente la Toracracia sobre los judíos y se agrupan en pequeños partidos políticos, que, sin embargo, tienen una gran influencia en la vida pública israelí.

2. La reconstrucción de un estado judío en nuestros días, tras dos mil años de vivir sin él, es un acontecimiento crucial en la historia del judaísmo. Su importancia es sólo comparable, en mi opinión, a la que supuso para el pueblo judío la destrucción del Templo el año 70. Ambos hechos introdujeron una reinterpretación radical del judaísmo.

Hay también una corriente sionista fundamentalista, que encuentra en el texto sagrado la legitimación del proyecto político y nacionalista del sionismo, sin importarle lo que puedan decir las instancias morales, jurídicas o políticas de la razón humana compartida. Se sustituye la noción de Estado de Israel por la de Tierra de Israel (*Eretz Israel*) de origen bíblico. Los territorios ocupados son parte de la tierra prometida por Dios y no son negociables en absoluto. El sionismo laico, hegemónico en el movimiento y en Israel desde los inicios hasta hace muy poco, está en retroceso, atravesado por graves contradicciones, mientras que el sionismo fundamentalista religioso es la ideología más activa en el Israel actual.

Continuamente estamos viendo imágenes y oyendo noticias sobre estos fundamentalistas judíos, fanáticamente religiosos y violentos, que, pertrechados de la Biblia y de la metralleta, están en la primera línea en la ocupación de los territorios palestinos de Cisjordania.

c) Hablar de las diversas formas de fundamentalismo y de sus derivados en el mundo cristiano desborda las posibilidades de estas páginas. Existen grupos sectarios, normalmente de tradición protestante, que reivindican una lectura pre-crítica y literalista de los textos bíblicos, en los que encuentran solución para todos los problemas, morales, religiosos, históricos, científicos ... Se reclutan entre las masas pobres y analfabetas del Tercer Mundo, pero también entre sectores de elevada cualificación técnica del Primero. Este fundamentalismo no aspira normalmente al poder del Estado, pero es una visión cerrada del mundo, bloqueada ante la interpelación del otro, que puede llevar su cerrazón hasta el desvarío y la alucinación más deshumana.

Pero entre nosotros más importante que el fundamentalismo estricto es otro fenómeno que podríamos denominar el integrismo cristiano. Consiste en identificar lo cristiano con una determinada visión del mundo que hay que defender absolutamente contra las presiones extrañas. Se utiliza el evangelio y lo divino para legitimar y absolutizar la propia particularidad. Evidentemente no se defiende sólo una visión particular de la vida, sino también unos determinados intereses materiales. Este integrismo no reivindica la autoridad de un libro –como el fundamentalismo estricto, tanto judío y cristiano como islámico– sino una tradición, concepto plástico donde los haya, en el que se pueden cobijar prejuicios, intereses e inercias históricas. Esta mentalidad integrista, muy sumariamente expuesta, conoce múltiples variantes, pero en todo caso la religión, en vez de ser el reconocimiento del misterio que nos libera de prejuicios y nos abre ante toda realidad, es un sistema de enclaustramiento sobre nosotros mismos.

He hablado del fundamentalismo y del integrismo en las religiones de la tradición bíblica y no es difícil descubrir mecanismos comunes de rechazo del otro, ante todo, en lo que el otro implica de desafío de lo culturalmente diferente, pero que puede llevar, por su lógica interna, al rechazo de la persona misma del otro y hasta su misma eliminación física.

d) Pero el fundamentalismo se da también en otras tradiciones religiosas. Antonio Elorza ha estudiado las expresiones fundamentalistas en el hinduismo³. Se trata también de un movimiento de reacción y de rechazo, en este caso especialmente contra la amenaza que la fuerte minoría musulmana en la India supone para el sistema de valores hindú.

3. *La religión política*, San Sebastián, 1995, 125-148.

La base del movimiento está en el concepto de hinduidad/hindutva, elaborado por Vonayak Domodar Sovarkar. Se distancia de la corriente hegemónica del nacionalismo indio, representado por Gandhi y Nehru, porque no basta la mera orientación antibritánica, sino que es necesario recuperar la cultura hindú. Hay que eliminar lo que a esta recuperación se opone, sobre todo la penetración musulmana: se funden el recurso a los orígenes y el racismo.

Este fundamentalismo hindú es reciente y ha promovido la agitación religiosa, la ocupación tumultuosa de los espacios públicos y cuenta en la actualidad con una importante implantación política. Un objetivo central es la *batalla de los templos*, la presión de los hinduistas por recuperar sus lugares sagrados, hoy ocupados por iglesias cristianas y, muy especialmente, por mezquitas. Son más de 3000 los templos a recuperar, sobre todo una mezquita en Ayodhya, en el estado de Uttar Pradesh, donde antes, según se dice, estuvo el templo conmemorativo del nacimiento de Rama. La mezquita fue destruida en 1992 y en su lugar se levantó un altar a Rama, pero el partido del Congreso en el poder impidió la erección de un templo. En todo caso la lucha por el Ram Mandir, el templo de Rama, se entiende como el primer paso para el Ram Rajya, el reino de Rama, el Estado ideal fundado en la hinduidad.

2. LA RELIGIÓN Y LOS EXCLUSIVISMOS NACIONALISTAS

Hemos asistido en el corazón de Europa, en los Balcanes, a tremendos enfrentamientos de grupos étnicos que afirmaban su identidad luchando entre sí con violencia y con odio. La religión y las Iglesias han tenido un triste papel en estos conflictos. Lejos de denunciar los excesos ideológicos y de servir al reconocimiento recíproco y a la aceptación de las diferencias, han contribuido, más bien, a la exacerbación de los conflictos. Las Iglesias se han alineado con sus grupos nacionales, legitimando su causa y bendiciendo sus armas.

¿Cómo actúa la religión en los conflictos nacionalistas? Me limito a un breve apunte sobre un problema de hondo calado teórico y graves repercusiones prácticas.

Es un hecho constatable que un proyecto nacionalista suele apoyarse en una religión propia o, al menos, en una modalidad propia de una religión común. Parece también que hay una estrecha afinidad entre el sentimiento nacional y el sentimiento religioso, como si ambos hundiesen sus raíces en dimensiones oscuras y vecinas de la conciencia humana. El caso es que la religión suele ser, con frecuencia, custodia de los sentimientos nacionalistas y éstos suelen aparecer vinculados con el fervor religioso. A veces, incluso, el nacionalismo tiene todas las características de una religión de suplencia (exigencias de fe y entrega, capacidad de movilización, símbolos y liturgias ...).

Particular interés tiene la fusión de nacionalismo y religión en la invención de relatos de los orígenes, que todo nacionalismo produce para asentar su identidad histórica y cultural. Estos relatos de los orígenes suelen estar preñados de mitos religiosos, de modo que se trae a la divinidad en apoyo de la identidad y de la presunta superioridad moral del grupo. Pensemos, en el caso del nacionalismo español, en Santiago matamoros, Covadonga y Clavijo, la cruzada ... Cosas similares encontramos en otros nacionalismos. Por supuesto, la Biblia es el parangón de los relatos de los orígenes y de la fusión entre religión y conciencia de un pueblo. La ambigüedad social de

la religión le pone permanentemente ante el dilema de apoyarse en una identidad étnica (legitimándola y expresándose a través de ella) o de relativizarla y propiciar su apertura. El reconocimiento del misterio –y ésta es la característica fundamental de la actitud religiosa– puede y debe ensanchar la conciencia, ampliar el horizonte y destruir los absolutos históricos.

La religión, acostumbrada al mundo pre-industrial y a la sociedad tradicional, tiene una gran dificultad para encontrar su lugar en una sociedad democrática y laica. No puede ya verse como un elemento de un conglomerado étnico-cultural, sino que será, más bien, un lugar de convergencia voluntaria de individuos, que en otros aspectos de su vida tendrán opciones muy plurales. En otras palabras, las Iglesias no pueden identificarse con el espíritu de una nación ni con un proyecto cultural, sino que tendrán que aparecer como espacios sociales de encuentro de gentes plurales y con opciones diversas y, por lo mismo, como lugares donde se reconoce al diferente y al extraño en nombre de una realidad, la fe, que tiene su propia autonomía y que no se identifica con otras pertenencias, ya sean políticas, ideológicas o étnico-culturales.

3. MONOTEÍSMO Y UNIVERSALIDAD

La universalidad es el gran tema de nuestro tiempo. En la civilización de las comunicaciones y de la movilidad social se impone la planetización de las conciencias, convertir en operativa la pertenencia a una misma especie humana. Los grandes retos de la hora presente no afectan a un pueblo, a una clase, a un continente, sino a toda la humanidad en su conjunto.

La universalidad es todo lo contrario a un ideal abstracto porque se basa en el reconocimiento de la dignidad de cada persona concreta como sujeto de su propia historia. La universalidad implica el reconocimiento de la igualdad radical de todos los seres humanos y tiene que abrirse paso contra prejuicios acendrados, contra atavismos, contra intereses y contra inercias históricas poderosas.

La universalidad es la punta de avance de la evolución, cuando en la vida aparece la racionalidad y la libertad. Y es bien sabido que la razón y la libertad ni lo tienen fácil ni van de suyo en la historia, tantas veces pre-humana o antihumana.

El monoteísmo no elimina la ambigüedad de la religión, pero puede ser un gran impulso hacia la universalidad. Se confiesa a un solo Dios para toda la humanidad. En concreto, el cristianismo afirma que Dios quiere que todos los hombres se salven (1Tm 2,3).

La cultura posmoderna, muy sensible ante la particularidad y muy desconfiada ante las grandes ideologías omniabarcantes, nos hace muy vigilantes ante dos peligros. En primer lugar, “es preciso reconocer que, con frecuencia, bajo la etiqueta de universalidad, las Iglesias cristianas, sobre todo la católica, han pretendido imponer el dominio de una ideología unitaria. Esa ideología eliminaba cualquier pluralismo religioso o moral. Todo lo diferente o discrepante era anatematizado”⁴. En segundo lugar, con

4. MANUEL FRAJO, “El monoteísmo entre la universalidad y el particularismo (o la elección)”, *Iglesia Viva*, n.º 158, marzo-abril 1992, 172.

frecuencia, se ha propuesto como universalidad lo que no era sino la particularidad europea y occidental. Es el etnocentrismo que tantas veces ha lastrado a las Iglesias cristianas.

Cuando se invoca la universalidad hay que estar muy atentos ante sus deformaciones. Me voy a limitar a unas breves sugerencias.

El cristianismo tiene que ser capaz de convivir con los particularismos ajenos sin absolutizar su propia particularidad. Suscribo plenamente las siguientes palabras de Manuel Fraijó: “la pretensión de universalidad no debe convertirse en un instrumento ideológico para sofocar diferencias. La unicidad de Dios no debe conducir a las religiones monoteístas a irritarse frente a las diferencias. Lo universal es su Dios, pero no sus dogmas, ni sus tradiciones, ni sus ritos. En este sentido, tal vez sería correcto afirmar que no existe ninguna religión universal. Lo universal no son las religiones monoteístas, sino el Dios que anuncian. En cuanto religiones, es decir, en cuanto modalidades histórico-concretas de encuentro con lo sagrado, llevan el sello de la particularidad espacio-temporal”⁵.

Por eso, el autor mencionado prefiere hablar del cristianismo no como “religión absoluta” sino como “religión verdadera”. ¿Qué implica este cambio de acento? “Una religión verdadera ya no estaría fundada en la posesión absolutamente cierta, final e inmutable de la verdad divina, sino en una experiencia auténtica de lo divino que nos ofrece el lugar seguro en que afirmarnos y desde el que emprender el viaje aterrador y fascinante, *junto con las demás religiones*, hacia la plenitud inagotable de la verdad divina”⁶.

4. LA APERTURA AL EXTRAÑO Y AL FORASTERO

La hospitalidad es una virtud central para una tradición religiosa, la bíblica, acunada en una tierra, que es encrucijada de paso, y por un pueblo, que sabía muy bien lo que significaba el nomadismo y el exilio.

Tendríamos que recordar el gran texto paradigmático de Génesis 18, la escena en que Abrahán acoge a unos forasteros desconocidos en Mambré. Abrahán está a la puerta de su tienda y ve a unos caminantes bajo el sol inclemente del desierto. No lo duda: les abre su tienda, les acoge según el más estricto rito de la hospitalidad oriental, les invita a descansar, a reponer fuerzas, y les equipa para que puedan proseguir el camino. Interesa destacar dos aspectos de este conocido relato: se pone de manifiesto que acogiendo al huésped desconocido se acoge, en realidad, al enviado de la divinidad; y también que el extraño, el desconocido, tiene un mensaje novedoso y vital que comunicarnos de parte de Dios mismo, hasta el punto de que más importante aún que acoger materialmente al huésped es acoger con el corazón abierto lo que dice y aprender de su palabra por extraña que parezca. A través de unos textos de intención teológica se nos está presentando una profunda antropología del encuentro con el otro

5. Art. c., 172 s.

6. P. KNITTER, “El cristianismo como religión absoluta. Perspectiva católica”, Concilium 156(1980)345, citado por M. Fraijó en el artículo citado, p. 169.

radical. El extranjero, el forastero, el que no es de los nuestros tiene algo muy importante que descubrirnos. La hospitalidad es abrir las puertas de nuestra casa, pero, sobre todo, las de nuestra cultura y nuestro corazón. Tenemos algo decisivo –divino– que aprender del más extraño y necesitado que llama a nuestra puerta.

En los escritos cristianos fundantes, lo que llamamos el Nuevo Testamento, una de las virtudes más apreciada y más reiterada es la *filoxenia* (la acogida del forastero, del extraño, lo contrario de la *xenofobia*). En Rom 12, 13 y en Heb 13, 2 la *filoxenia* es expresión del amor a los hermanos (*filadelfia*; cfr. 1 Clem 10, 7; 11, 11; 12, 1). Todos los cristianos deben ser hospitalarios (*filoxenos*: 1Pd 4, 9), especialmente los responsables de la comunidad (1Tm 3, 2; Tit 1, 8).

La virtud de la hospitalidad era muy estimada en el mundo griego. La Odisea ha sido considerada como un tratado de la ley de la hospitalidad o, en otras palabras, de cómo tratar a los extranjeros. El *xeinos*/forastero aparece relacionado con el pobre, con el suplicante, con el náufrago y con el vagabundo. Existe una relación especial entre el forastero y Zeus⁷.

Los hombres justos y temerosos de los dioses son hospitalarios (Od. 8, 576; 6, 120).

Los huéspedes y forasteros son de Zeus (14, 57-58; 6, 2207-208).

Zeus es *xeinos*, es decir protector y garante de los huéspedes (9, 270; 14, 283-284; 14, 389).

A veces la divinidad se presenta bajo la apariencia de un huésped (17, 485-487). Este es un elemento muy importante que también se encuentra en otras literaturas. Abrahán, en la mencionada escena de Génesis 18, al hospedar en Mambré a tres peregrinos que pasaban por cerca de su tienda, estaba acogiendo sin saberlo al mensajero divino. La Carta a los Hebreos comenta esta escena diciendo: “No os olvidéis de la hospitalidad; gracias a ella hospedaron algunos, sin saberlo, a ángeles” (13, 2)

La tradición cristiana posterior identificó a los tres peregrinos de Gen 18 con la Trinidad, que viene a hospedarse entre los hijos de los hombres. ¿Cómo no recordar el maravilloso y conocido icono de Rublyav, titulado La Trinidad, que reinterpreta en esta clave la escena de Mambré?

La creencia de que la divinidad podía hacerse presente bajo la figura de un forastero había dado pie a una fiesta llamada “*Teoxenia*”⁸.

¿Por qué se confirió este valor sacro a la hospitalidad en el mundo greco-romano? No es fácilmente explicable a primera vista, porque el extranjero representa lo “otro” y “distinto”, lo que pone en peligro el sistema cultural y social, que normalmente la divinidad legitima. Una explicación frecuente es que en una sociedad con mucha movi-

7. H. L. LEVY, “The Odyssean suitors and the host-guest relationship”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Society* (1973); A. MARCO PEREZ, “El concepto *xeinos* en Homero y el Nuevo Testamento”, *IV Simposio Bíblico Español. I, Biblia y Culturas*, Valencia-Granada 1993, 293-300.

8. Es probable que esta creencia lata detrás de algunos textos del Nuevo Testamento, como Hch 14,11; Lc 24,13-22; Jn 20,11-18; Apoc 3,20; Mt 25, 31-46 (este texto lo comento a continuación).

lidad por causa de negocios, de necesidades económicas, de peregrinaciones, etc, era necesario, a falta de una legislación adecuada, prestigiar la hospitalidad con el favor de los dioses.

Pero esta explicación parece insuficiente y es necesario recurrir a consideraciones antropológicas más profundas. El extranjero es lo “extra-ordinario”, que irrumpe en nuestro mundo como una amenaza desidentificadora, pero también como algo desconocido y misterioso. Por eso es posible ponerle en relación con lo divino y puede ser mensajero de los dioses.

“El carácter sagrado de la hospitalidad y el honor que confiere no derivan de consecuencia funcional alguna de la creencia, sino de que el encuentro con el forastero era una confrontación entre el mundo conocido y los dominios del misterio. El forastero pertenece al mundo “extra-ordinario”, y el misterio que lo rodea lo une a lo sagrado y lo convierte en un vehículo idóneo para la aparición del dios, la revelación de un misterio”⁹.

En la conocida escena del juicio final en el capítulo 25 del evangelio de Mateo el enviado de Dios, el Mesías, se identifica con el otro más diferente y radical: “tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era extranjero (*xenos*) y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y vinisteis a verme ... Lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis”. Se trata de acoger al extranjero que cuenta entre los más pobres.

En este texto impresionante sale a la luz toda una corriente del pensamiento judío y bíblico. El otro pobre y extraño irrumpe como una llamada imperiosa, perentoria e incondicionada a salir de nosotros mismos y nos desidentifica porque nos pone en la disyuntiva de trascendernos y, de esta forma, nos remite al misterio de lo divino. Acoger al extraño pobre no es un mero mandato religioso; en el rostro del otro, refugiado, emigrante, pobre o enfermo, se hace presente –como ausencia, como clamor de sentido, como exigencia ética, como fundamento de dignidad– Otro. Hoy como entonces comprendemos también que el problema real no lo constituye cualquier extranjero, sino el pobre, el emparentado con los hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos y encarcelados. A Dios como realidad se le acepta o se le niega en las grandes opciones que ponen en juego lo más hondo de la persona y normalmente se toman –por acción u omisión– ante el prójimo necesitado. Al principio de este trabajo decía que en nombre de Dios se han justificado y se siguen justificando las actitudes más xenófobas y etnocéntricas, pero también las más acogedoras con los extraños y las más solidarias con los desplazados por necesidades sociales y económicas. Nuestro tiempo nos hace muy sensibles a la radical e inevitable ambigüedad del discurso religioso y a la ambivalente función social de la creencia. La religión cristiana, vinculada esencialmente al hecho histórico peculiar de la crucifixión de Jesús en nombre de Dios, tiene en la hospitalidad, entendida como la acogida a los más extraños culturalmente y más necesitados socialmente, –correlato de su forma propia de entender la universalidad, no como imperialismo unificador que impone la propia particularidad,

9. J. PITT-RIVERS, *Antropología del honor*, Barcelona, 1979, 155.

sino como apertura a lo distinto que cuestiona y exige reformular constantemente la propia identidad– el gran criterio para juzgar de la fidelidad a su inspiración originaria.

Las espiritualidades orientales nos enseñan a descubrir en lo más íntimo de nosotros mismos la profundidad común a todos los humanos; el otro tiende así a aparecer como un momento de esa corriente vital sagrada con la que todos nos identificamos, quizá hasta la disolución de la propia individualidad. No hay duda de que esta actitud religiosa puede llevar a controlar las reacciones primarias, a la no violencia, a la comunión profunda no sólo con todos los humanos, sino con todos los vivos y con toda la naturaleza.

La religiosidad bíblica parte de una afirmación muy radical de la individualidad y personalidad del otro como ser irrepetible, que nos urge y no puede esperar. “Por eso –afirma el filósofo judío Lèvinas– es por lo que se dice ‘tu’: hablar con la segunda persona, preguntarse o preocuparse por su salud ... La humanidad no es un género como la animalidad. Exclusión del género humano que se repite por la muerte del otro, siendo cada nueva muerte un nuevo ‘primer escándalo’”¹⁰. Es un Dios trascendente, que no es que sea lejano o deje de ser interior, pero que sí se despega de mi interiori-



De izda. a dcha.: I. Sotelo, J.L. Aurtenetxe, A. Messuti y R. Aguirre.

10. E. LEVINAS, *Humanismo del Otro Hombre*, Madrid, 1993, 14.

dad porque irrumpe en el rostro del otro, in-condicionadamente, anárquicamente (sin principio y sin normas que limiten sus exigencias), porque no es un Dios de la naturaleza, sino de la libertad.

El Dios de la historia y de la libertad es patéticamente ambiguo. Pero una cosa sí es clara: es un Dios al que se reconoce no a base de ahondar en lo genérico e íntimo humano, sino en la acogida a lo diferente con su concreción y su lejanía.