

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

HOSPITALIDAD Y AMISTAD

Stan Chu Ilo, Gusztáv Kovács y Carlos Schickendantz (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Juan Carlos La Puente Tapia, Jodi Mikalacki
y Eli S. McCarthy

398

NOVIEMBRE 2022

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



398

NOVIEMBRE • 2022

TEMA MONOGRÁFICO

HOSPITALIDAD Y AMISTAD

Stan Chu Ilo, Gusztáv Kovács y Carlos Schickendantz (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Juan Carlos La Puente Tapia, Jodi Mikalacki
y Eli S. McCarthy

evd

Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

394

FEBRERO 2022

NUEVOS DESARROLLOS
DE LA TEOLOGÍA EN ASIA

395

ABRIL 2022

COVID-19:
¿MÁS ALLÁ DEL ANTROPOCENO?

396

JUNIO 2022

ENFOQUES CONTEXTUALES
DE LA BIBLIA

397

SEPTIEMBRE 2022

ANIMALES Y TEOLOGÍAS

398

NOVIEMBRE 2022

HOSPITALIDAD Y AMISTAD



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Susan Abraham - Presidenta
Sharon A. Bong - Vicepresidenta
Stan Chu Ilo - Vicepresidente
Margareta Gruber, O.S.F. - Vicepresidenta
Stefanie Knauss - Vicepresidenta
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng †
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Berkeley-EE.UU.
Michel Andraos	Ottawa-Canadá
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Sharon A. Bong	Bandar Sunway-Malasia
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba (Bolivia)
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Gerardo Luiz de Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Anne-Béatrice Faye CIC	Dakar (Senegal)
Luca Ferracci	Bolonia (Italia)
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Leonel Guardado	Nueva York-EE.UU.
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Gusztáv Kovács	Pécs-Hungría
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México/Boston-EE.UU.
Esther Mombo	Limuru-Kenia
Gianluca Montaldi, F.N.	Roma-Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
Carlos Schickendantz	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 Paris (Francia)
Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
via G. Marconi, 2/a-25030 Cizzago (BS, Italia)
<https://concilium-vatican2.org/>



COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
Mile Babić, O.F.M.	Bosnia y Herzegovina
José Oscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Thierry-Marie Courau	Francia
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Linda Hogan	Irlanda
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Suecia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Agbonkhianmeghe Orobator, S.J.	Kenia
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
João J. Vila-Chã, S.J.	Portugal
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannaras	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía



CONTENIDO

<i>Nuestra misión y visión</i>	5
1. Tema monográfico: HOSPITALIDAD Y AMISTAD	
Stan Chu Ilo, Gusztáv Kovács y Carlos Schickendantz: <i>Editorial</i>	9
<i>Fundamentos teológicos</i>	
1.1. William O'Neill: <i>La hospitalidad y la hermenéutica del desplazamiento</i>	21
1.2. Claudio Monge: <i>Hospedar a Dios: la conceptualización de los encuentros divino-humanos en las narraciones religiosas</i>	35
1.3. Daniel Innerarity: <i>Una defensa de la compasión</i>	45
1.4. Michelle A. González Maldonado: <i>«¿Eres mi amigo?» La amistad intercultural y el argumento a favor de un ethos de la diferencia</i>	55
<i>Praxis de la hospitalidad y de la amistad</i>	
1.5. Luiz Carlos Susin: <i>Una Iglesia abierta a todos: la hospitalidad como alma de la Iglesia</i>	65
1.6. Sharon A. Bong: <i>Mujeres que abren espacios de pertenencia para las mujeres en la Iglesia</i>	73
1.7. Bradford E. Hinze: <i>Abrir espacios de pertenencia para los laicos en la Iglesia</i>	85
1.8. Roman Globokar: <i>La ética del cuidado y la amistad con la Tierra, nuestro hogar común</i>	97

Perspectivas globales

- 1.9. Jojo M. Fung: *Espiritualidad indígena asiática de topunan* 103
- 1.10. Néstor Medina: *Reconsiderar la hospitalidad en relación con la migración* 117
- 1.11. Pascale Renaud-Grosbras: *Malos huéspedes, malos anfitriones: violencia y riesgos en la amistad y la misión intercultural*..... 131
2. Foro teológico:
- 2.1. Juan Carlos La Puente Tapia: *Hospitalidad y amistad, destellos de vocación colectiva* 145
- 2.2. Jodi Mikalachki: *¿Por qué doy gracias por estar aquí? Reflexiones sobre la hospitalidad y la amistad en Burundi* 153
- 2.3. Eli S. McCarthy: *Hospitalidad y amistad: Interrumpir la violencia y construir una paz sostenible en Ucrania* 161

NUESTRA MISIÓN Y VISIÓN

1. Qué es *Concilium*

Concilium es una revista de reflexión teológica católica y ecuménica. Fundada a raíz del Concilio Vaticano II, busca reinterpretar y re-aplicar esa visión de apertura en nuevos contextos culturales y en realidades sociales y religiosas cambiantes. Guiada por el Espíritu, la revista acoge múltiples expresiones de fe y espiritualidad que emergen de la pluralidad cultural como marca de su catolicidad.

2. El objetivo de la revista

El objetivo de *Concilium* es contribuir a la transformación del mundo y de la Iglesia a la luz del Evangelio. La revista está particularmente comprometida con el desafío a las estructuras de opresión y discriminación, y con hacer teología desde la perspectiva de las víctimas de la desigualdad social, económica y ecológica. De este modo apoya una nueva imaginación eclesial más allá del patriarcado, del clericalismo, del racismo, del antropocentrismo, de la hegemonía monocultural y de la explotación de los recursos de la tierra.

3. La forma en que hacemos teología

La misión de *Concilium* se refleja en la forma conciliar de hacer teología que adoptamos como comunidad de teólogas y teólogos de diversos contextos. Inspirándonos en la visión de las personas fun-

dadoras de la revista, proporcionamos un lugar de encuentro para una conversación global que acoge diversas perspectivas sobre temas teológicos importantes. Teologizar desde la perspectiva de los márgenes y del cuidado ecológico son compromisos centrales de *Concilium*. Así, la revista y sus conferencias buscan llamar la atención sobre las voces y las cuestiones y preocupaciones teológicas de las comunidades locales y regionales con un espíritu de escucha. Nuestras reuniones y estructuras procuran representar la colegialidad, el liderazgo compartido, la reciprocidad y la transparencia en la toma de decisiones. Como editores y editoras, estamos comprometidos con relaciones justas y sostenibles entre nosotros/as y con nuestros/as editores/as, lectores/as y autores/as.

4. Estándares académicos y presencia digital

Los temas tratados en *Concilium* procuran mantener estándares académicos. Al mismo tiempo estamos conectados y nos basamos profundamente en las experiencias y en la sabiduría de las comunidades marginadas. Para promover nuestra misión, buscamos expandirnos más allá de los medios impresos tradicionales y desarrollar una presencia digital consistente para mejorar el acceso y la participación.

* * *

El consejo editorial de la revista *Concilium* ha elaborado este documento para revisar y planificar su misión y visión.

La presidenta de *Concilium*, Susan Abraham, presenta el significado de este texto en la siguiente entrevista (en inglés, con subtítulos en español): <https://www.youtube.com/watch?v=GqGyy81kLLY>.



Sigue siendo posible el surgimiento de un mundo inclusivo en el que podamos habitar en común y experimentar el florecimiento humano y cósmico? Esta pregunta se ha hecho más acuciante para muchas personas en todo el mundo a principios de 2022, con la devastadora guerra actual en Ucrania, que ha roto el mito de una Europa posterior a 1989 libre de guerras y hostilidades entre países y naciones. Hoy en día, muchas personas se preguntan cómo podría crearse un nuevo mundo sobre los cimientos de una humanidad común, el respeto de los derechos y las libertades de las personas, y su autonomía propia y de grupo. ¿Cómo puede el mundo liberarse de las ideologías destructivas que fomentan el conflicto en lugar de la amistad entre los pueblos, las naciones y los diferentes grupos de la sociedad contemporánea?

¿Qué función pueden desempeñar la fe y la teología en la creación de algunos movimientos contrarios a través de la ética de la inclusión y la comunidad que sean capaces de suturar los lazos rotos de amor y conexión en nuestro mundo? En otras palabras, ¿podemos ser todos amigos en este viaje común por la tierra y acogernos unos a otros porque vemos en el otro lo que vemos en nosotros mismos?

Nuestros tiempos exigen una revolución ética que mueva los corazones de las personas hacia una nueva forma de comportarse, de vivir y de pertenecer que pueda traer un mundo justo y pacífico. Sin embargo, esto requiere enfrentarse a algunos de los ídolos de la nación, el dinero, el poder y la religión y a las fuerzas del imperialismo que calientan el mundo actual y que causan tanto sufrimiento a las personas inocentes, a los pobres y a los que se encuentran en las pe-

riferias existenciales de la vida. Estos ídolos son a menudo el resultado de muchos años de moralidad sesgada, de políticas globales destructivas y de la lógica de explotación diseñada a menudo por las llamadas naciones desarrolladas que, lamentablemente, tienen sus manos en el inicio, la legitimación y el equipamiento de la guerra moderna.

Creemos que es posible soñar y desarrollar una praxis diferente para un mundo de justicia y paz. Sin embargo, el triunfo de las ideas e ideales del amor, la amistad, la hospitalidad, el compañerismo, la compasión, la solidaridad global y la ética de la fraternidad construida sobre una espiritualidad de inclusión, reconocimiento y comunidad requiere mucho trabajo. Este trabajo debe realizarse en diferentes niveles: análisis de la visión del mundo, cambio de mentalidad y conversión, construcción de conocimientos, educación, formación y prácticas cotidianas de inversión que ofrezcan un lugar y una visión alternativos para reimaginar un mundo en el que todos podamos habitar en común como una sola familia. También requerirá la colaboración y la asociación entre todos los hombres y mujeres como una familia que trabaja por el florecimiento humano y cósmico.

El tema de la hospitalidad y la amistad fue elegido para este volumen como un buen punto de partida para desarrollar el tipo de ética que esperamos sea capaz de transformar culturas, ideologías, teologías y ética social. También queríamos explorar teológicamente las complejidades dentro de las cuales se pueden discutir las cuestiones de la amistad y la hospitalidad. Aunque el tema no puede ser explorado exclusivamente desde el punto de vista teológico, creemos que toca muchos aspectos de los desafíos y oportunidades de nuestra vida moderna que pueden beneficiarse de la elaboración teológica. Este tema también nos ofrece un vasto horizonte para la reflexión teológica y pastoral sobre cómo los desafíos, los miedos, el cinismo, el escepticismo y la ansiedad de nuestro tiempo pueden ser enfrentados con una nueva imaginación ética que el papa Francisco llama «una cultura del encuentro». Así, es posible profundizar en la teología, la ética, la espiritualidad, la política y la praxis de la intersubjetividad para construir relaciones sanas y que afirmen la vida entre los pueblos. Nos preguntamos, pues, qué funciones podría desempeñar la teología, por ejemplo, en nuestro mundo roto y herido que

aún está saliendo de la pandemia. ¿Cómo pueden las comunidades cristianas mediar en la praxis generadora y la proclamación del Evangelio, capaces de potenciar esas acciones de afirmación de la vida y del otro que la gente puede ver como signos de la amistad y la hospitalidad en el corazón palpitante de la vida interior y la presencia creativa del Dios Trino en la historia?

Es posible que las comunidades cristianas de todo el mundo acompañen hoy a la humanidad en nuestra búsqueda colectiva de la curación de los deshilachados lazos del amor más allá de la ansiedad del momento presente. La búsqueda de una humanidad común es también el corazón palpitante de todas las religiones y culturas. Todos deseamos habitar en paz y hacer un espacio para todos, especialmente para los más vulnerables, abandonados, incomprendidos y desatendidos en nuestra casa común. Sin embargo, a medida que el mundo se recupera de la pandemia, hay muchas pruebas de que algunas de las medidas de mitigación y supresión, como el distanciamiento social y la cuarentena contra la pandemia, pueden haber normalizado o haberse convertido en una racionalidad legitimadora para reforzar las jerarquías sociales existentes y la marginación. También han endurecido en muchos contextos otras construcciones sociales que han creado tanto dolor, alienación y prácticas excluyentes en muchos entornos: eclesiales, religiosos, nacionales y mundiales. El tema de la hospitalidad y la amistad, por lo tanto, puede contribuir a desarrollar algunos nuevos lenguajes, imágenes y modelos teológicos, misiológicos, éticos y pastorales para hacer frente a algunas de las brechas cada vez mayores en nuestro mundo entre los pueblos, culturas, religiones, razas y naciones.

Este volumen de *Concilium* asume la tarea teológica de profundizar y diseñar un retrato del mensaje evangélico de la hospitalidad y la amistad como una forma de ser humano, y cristiano, así como una forma de ser Iglesia. Los colaboradores abordan sus artículos desde múltiples perspectivas.

En la primera parte, los autores exploran la posibilidad de teologías fundacionales de la hospitalidad y la amistad, desarrolladas a través de múltiples imágenes teológicas tomadas de las Escrituras, las culturas y las tradiciones. A este respecto, es especialmente impor-

tante el discurso fundacional sobre Dios, que utiliza el modelo trinitario de la morada mutua de las tres personas divinas en relación con la misión de la Iglesia en el mundo y las preocupaciones sociales específicas en los ámbitos de la enseñanza social católica. William O'Neill, S.J., sostiene que ni la virtud comunitaria de la hospitalidad ni la retórica liberal de los derechos proporcionan soluciones duraderas a la difícil situación de los refugiados en el mundo. En su artículo intenta mostrar cómo sería una hermenéutica de acercamiento por encima y más allá de estos dos polos opuestos que a menudo niegan la agencia y la subjetividad a los refugiados, por ejemplo, y les atribuyen etiquetas degradantes o neutras. Utilizando su ubicación actual en Kakuma, un campo de refugiados en Kenia, como punto de partida experiencial, demuestra la posibilidad de fundamentar la hospitalidad y la amistad en el suelo de algunas metanarrativas de muchas tradiciones religiosas e indígenas para justificar, racionalizar e interpretar los derechos y las voces de los refugiados. La narrativa fundacional cristiana que emplea al final del artículo es capaz de radicalizar la identidad y la diferencia entre los huéspedes y los anfitriones, ya que ambos encuentran un excedente de sentido en la medida en que comienzan a ver al *otro* como otro yo. El artículo de Claudio Monge profundiza en la conceptualización de los encuentros divino-humanos utilizando un fundamento intercultural en las religiones abrahámicas. Sostiene que la hospitalidad tiene un carácter tanto teológico como dogmático. Monge propone que la hospitalidad puede ayudar a las personas a discernir el corazón mismo de Dios y que, al ser hospitalarios unos con otros, las personas están acogiendo a Dios. Escribe sobre un Dios que no solo escuchó el clamor del pueblo en una tierra extranjera, sino que se convirtió en «exiliado»: un extranjero en la tierra para ser compañero de todos los extranjeros y exiliados de la tierra. Monge invita a abrazar este modelo divino, en el que la humildad de la acomodación/condescendencia divina (*synkatabasis*) se convierte en una inspiración para repensar las nociones de alteridad y extrañeza, moviendo a los creyentes a abrazar una ética del reconocimiento y la amistad como un momento de encuentro divino tanto para el anfitrión como para el invitado.

El tercer artículo de esta primera parte sobre la fundamentación filosófica y teológica es de Daniel Innerarity, quien destaca la impor-

tancia de la compasión humana frente a los reiterados intentos de desautorizar su valor. Su «defensa», como propone el autor, supone un reconocimiento adecuado de la condición humana marcada por la finitud, por la incapacidad de realizar plenamente la justicia en el mundo. El artículo aborda esta defensa en dos pasos complementarios: en primer lugar, esboza los argumentos de lo que califica como las «prohibiciones» a la compasión, los intentos de deslegitimarla; en segundo lugar, explica el significado y «la dignidad de lo paliativo». Ciertamente, la compasión es injustificable como programa para sustituir la lucha contra la injusticia. Su legitimidad consiste en que es una señal de que se estaría dispuesto a eliminar el mal que se compadece, si se pudiera, y mientras tanto anticipa su voluntad en un gesto, en un signo. Las ideas que se proponen combinan el realismo sobre nuestras limitadas capacidades para introducir cambios importantes en los procesos históricos, por un lado, y, por otro, sobre el profundo significado de la sensibilidad hacia el sufrimiento de los demás. La compasión se presenta como un ingrediente indispensable para construir un mundo más hospitalario, especialmente para las víctimas de la historia y las personas más vulnerables de nuestras sociedades. El último artículo de esta parte, de Michelle A. González Maldonado, explora un enfoque teológico de la amistad intercultural como modelo para abordar la diferencia y la inclusión en nuestro contexto contemporáneo. Reconoce la complejidad de negociar la identidad y las relaciones en el mundo actual, especialmente en el mundo académico entre profesores y estudiantes. El artículo subraya la importancia de buscar fundamentos antropológicos y teológicos más profundos para la amistad aprovechando, por ejemplo, las culturas, narrativas y prácticas latinas. La amistad implica tomar decisiones, pero en la búsqueda de los fundamentos y la praxis para crear mejores relaciones de reconocimiento, aceptación y respeto, puede ser necesario buscar fuentes de inspiración más profundas fuera de la objetivación predominante del otro, de las políticas divisyivas y de las políticas excluyentes para negociar nuestras necesidades compartidas de comunidades de amor y compasión.

En la segunda parte de este volumen, los colaboradores desarrollan la praxis de la hospitalidad y de la amistad a través de diversas narrativas culturales, sociales y políticas de diferentes partes del

mundo. Resulta especialmente significativa la necesidad de interrogar las ideologías de poder y exclusión existentes, incluso dentro de determinadas narrativas eclesiales y religiosas, y cómo estas refuerzan los ídolos y la construcción social que alimentan el extremismo, la persecución y la intolerancia contra las personas. Los colaboradores nos ayudan a ver algunas asimetrías de poder en la amistad y la hospitalidad que se manifiestan en muchos contextos, tanto a nivel micro como macro, y tristemente dentro de nuestras comunidades eclesiales. Algunos de los colaboradores abordan estas asimetrías de poder de forma fenomenológica, contextual y a través de relatos personales. En este compromiso, los autores nos ofrecen algunos estudios de casos de relaciones de poder diferenciales en la Iglesia, por ejemplo, entre las minorías/los pueblos indígenas de muchas naciones. Los colaboradores también abordan algunos aspectos de nuestras vidas en los que la hospitalidad y la amistad son muy necesarias y cómo esta ausencia se manifiesta dolorosamente en cuestiones de género, y en las condiciones de los refugiados e inmigrantes, la política de división y exclusión, la persecución y la explotación, el desarraigo, el abuso sexual y el racismo.

Luiz Carlos Suzin observa en su contribución que toda religión tiene su inspiración en alguna forma de hospitalidad, es decir, de una relación hospitalaria entre lo humano y lo divino que se realiza a través de revelaciones y dones. De ahí su propuesta de un axioma más específico: «la hospitalidad es el alma de la religión», es el «camino sagrado de las religiones». Piensa aquí en una hospitalidad mesiánica, asimétrica porque se centra en el extranjero, el pobre, el sintecho, el huérfano y la viuda. La praxis y las enseñanzas de Jesús testimoniadas en el Nuevo Testamento anuncian un Reino de Dios caracterizado por una hospitalidad sin fronteras. Así, la hospitalidad asimétrica de Mateo 25 —visitar, acoger, ayudar— se convierte en un criterio de discernimiento más allá del cristianismo. Se presenta como la primera ética de todo humanismo, que encuentra muchas formas de realización en diversas iniciativas, organizaciones e instituciones.

La contribución de Sharon Bong incluye una perspectiva ineludible para este tema: la experiencia que muchas mujeres tienen en la Iglesia católica como extrañas en su propia casa. La alegoría del

principio del artículo revela claramente que el reconocimiento de sus derechos y sus capacidades es una cuestión que también puede entenderse desde la perspectiva de la hospitalidad. El texto recuerda ideas fundamentales sobre el feminismo y, en un segundo momento, vincula esta reflexión con algunas experiencias eclesiales y teológicas, especialmente la organización *Ecclesia of Women in Asia* (EWA), que se vive como un «hogar espiritual» para muchas mujeres. Bradford Hinze explora convicciones centrales de las enseñanzas del papa Francisco que proporcionan el fundamento y el impulso para cultivar espacios de pertenencia para los laicos en el avance del discipulado misionero. Nos invita a confrontar honestamente algunas de las prácticas eclesiales establecidas que son como «residuos de ídolos en nuestra visión de Dios» porque cierran espacios de pertenencia y participación para algunos miembros del pueblo de Dios, especialmente los laicos. Ofrece un argumento convincente y una invitación apremiante para adoptar diversas formas de praxis y habilidades específicas necesarias para avanzar en la agenda de apertura de espacios para los laicos, especialmente los que se encuentran en las periferias existenciales a través de las comunidades de base, las parroquias, las diócesis y en la sociedad civil.

El artículo de Roman Globokar explora la noción teológica de amistad con la Tierra y la interpreta como la actitud ética caracterizada por la conciencia de interconexión, la experiencia de vulnerabilidad, el deseo de crecimiento común y el cuidado del bien común.

La tercera parte de este volumen adopta una perspectiva global sobre la profundización de los fundamentos y la praxis de la hospitalidad y la amistad. Es necesario un compromiso más autocrítico con las narrativas teológicas y los relatos fundacionales de nuestras Iglesias para asegurarnos de que algunas interpretaciones y aplicaciones en ellas no están reproduciendo en realidad las prácticas que pueden ir en contra de la hospitalidad y la amistad como praxis ética para la inclusión y la apertura al otro. Esta necesaria auditoría eclesial podría ser ayudada por la exploración y la apropiación de la sabiduría y las prácticas de la hospitalidad y la amistad en algunas otras tradiciones fuera de Occidente. Es obvio que hay algunos valores positivos de la amistad y la hospitalidad en los entornos tradicionales que pueden entrar en conversación con las tradiciones bí-

blicas, eclesiales, sociales, políticas, económicas y culturales para desarrollar prácticas de hospitalidad y amistad. Estas articulaciones deben ser de tal manera que sean capaces de ayudar a expandir, guiar e interrogar las diferentes prácticas de la democracia, la política y la praxis de la comunidad a través de la ética teológica, por ejemplo, y otros razonamientos y propuestas morales para guiar la creencia, los comportamientos y la inclusión en diversas comunidades.

Jojo M. Fung, S.J., ofrece la espiritualidad indígena de *topunan* como modelo representativo de amistad y hospitalidad. *Topunan* es un término derivado de la comunión en la comida que tiene un simbolismo analógico con la comunión en la comida de Jesús y sus discípulos. Se deriva de *tapun* y *katiu*. *Tapun* denota una entrega en la que parte de la energía propia fluye desde el dador hacia el receptor previsto. Si el ofrecimiento es bien recibido, las dos energías vivas se consumen mutuamente y provocan la realización interpersonal, enriqueciendo socio-espiritualmente a ambos interlocutores. Si el ofrecimiento no se recibe, se produce una disminución de la energía y la fuerza vital de ambas partes. Fung emplea el *topunan* como metáfora raíz y motivo ético para la reapropiación de los espacios de resistencia, y los espacios sapienciales en la larga batalla de los pueblos indígenas por poseer su propia narrativa, reclamar su tierra, su historia, como agentes de su propia historia. *Topunan* también representa una ética de reconocimiento, encuentro, celebración, respeto, igualdad, fraternidad, mutualidad y comunión. Es la espiritualidad, sostiene Fung, la que permite a las comunidades indígenas crear una contracultura a través de la práctica cotidiana de la «comida de hospitalidad» para realizar un mundo más igualitario, justo, inclusivo y verde dentro de la red de múltiples impactos interseccionales, aportando «esperanza, creando un mundo alternativo para la transformación y la salvación mutuas».

Néstor Medina aborda las asimetrías de poder en las nociones de hospitalidad, utilizando ejemplos de la historia del colonialismo, y cuestiones de diversidad, inclusión y justicia social para individuos y grupos minoritarios. Sostiene que las nociones dominantes de hospitalidad se están reconfigurando. Medina propone una reinterpretación decolonial del acto de hospitalidad, y ofrece una kénosis socioteológica como forma de enmarcar la relación entre un «anfi-

trión» y sus «invitados», y como respuesta a un imperativo ético más profundo que conlleva la creación de espacios sociales para el *otro*, acompañado de una renuncia ética a los espacios coloniales de privilegio. Pascale Renaud-Grosbras concluye la tercera parte de este número con un ensayo que toma tanto el paradigma bíblico de la hospitalidad —mediante una aplicación exegética del mensaje del gran banquete o cena— como el relato de la hospitalidad y la amistad que se ofrece como modelo demostrativo de las complejidades cotidianas de la relación intercultural y las opciones multiculturales en nuestras Iglesias. Nos invita a pensar en aquellos que todavía están «arrinconados» en nuestras iglesias; personas que son tratadas como contagiosas en espacios religiosos donde esperan experimentar el amor y no lo encuentran. La invitación que se ofrece en este ensayo es que las comunidades eclesiales y las personas de fe se abran al encuentro con los demás convirtiéndose en ese espacio inclusivo, donde todo el pueblo de Dios sepa y sienta que «todavía hay espacio» para todos. En este artículo se invita a las comunidades eclesiales a extender activamente invitaciones de amistad y hospitalidad como una forma de ser Iglesia y a cuestionar constantemente algunas de las culturas y patrones destructivos que «mantienen a la gente en sus rincones y lugares» en nuestras iglesias, haciendo así que nuestras comunidades eclesiales sean menos ecuménicas y menos inclusivas. La Iglesia, propone, debería ser ese espacio amplio donde se ofrece el gran banquete a todo el pueblo de Dios.

El *Foro teológico* contiene una narración más autorreflexiva de nuestros autores. Siempre que reflexionamos sobre la hospitalidad y la amistad, se nos invita a centrarnos también en el tema de la *recepción* y la *confianza*. Esto se debe a que la mayoría de las veces hay una concentración excesiva en el dar o donar, que a menudo surge en la conversación sobre la hospitalidad y la amistad en las áreas de trabajo de la misión, la misión social, el desarrollo internacional y la intervención humanitaria y el trabajo con los pobres, en particular los inmigrantes y los refugiados. Sin embargo, la amistad y la hospitalidad son modos de ser-con-otros que reflejan diferentes niveles de automediación mutua, interpersonal, intercultural, interconfesional, interreligiosa, intercambios internacionales entre sujetos culturalmente definidos y entidades divergentes. Hay que destacar la natu-

raleza receptiva y mutua de las relaciones, y la apertura que siempre está presente en cualquier encuentro con el *otro*, porque hay muchos dones que se reciben y comparten mutuamente cuando acogemos a las personas en nuestras iglesias, países y familias. Se necesita una mirada purificada por la fe y el amor para ver esto; y un corazón lleno de esperanza para descubrir y celebrar estos dones de nuestra humanidad compartida y los dones compartidos cuando habitamos en común bajo un mismo techo.

Juan Carlos La Puente Tapia nos lleva en su viaje personal desde Perú, pasando por Brasil, hasta los Estados Unidos. En este fascinante relato de sus conversiones espirituales, leemos sobre un movimiento espiritual que busca liberarnos de las trampas que aprisionan a muchos en las garras de la dominación, la hegemonía y el privilegio en nuestro mundo herido, roto e incierto. Escribe sobre cómo la fuerza de la *Ruah* le lleva a uno a la trama misma de la vida que emerge llena de esperanza del coraje de muchas personas que han abrazado su dignidad más profunda abrazando la dignidad de todas las generaciones y de la madre Tierra en sus viajes vitales a través de diferentes naciones, religiones y fronteras culturales y espirituales. En este relato biográfico, Jodi Mikalachki guía a los lectores en su peregrinaje espiritual como canadiense-estadounidense que vive y trabaja desde hace más de una década en Burundi. Reflexionando sobre su experiencia de hospitalidad y amistad, nos invita a meditar con ella sobre los temas de la celebración, la pérdida y la compasión, y cómo podemos ver las huellas de Dios que ella traza a través de un viaje de integración que es a la vez físico y espiritual, emocional e intelectual. Con el último ensayo del foro, dirigimos nuestra atención al conflicto y al sufrimiento de nuestros hermanos y hermanas de Ucrania, con el que comenzamos este editorial. Eli S. McCarthy, que ha dedicado su tiempo e investigación a promover la paz mundial a través de la no violencia y la comprensión crítica de la naturaleza de la violencia y el conflicto en el mundo, nos invita a considerar las diferentes formas en que el mundo puede acompañar a los que están en la lucha en Ucrania a través de los procesos de hospitalidad y amistad. Propone que, con la lente de la amistad, la práctica del acompañamiento no es simplemente estar con y proporcionar recursos, sino que también es un río que invita al amigo o potencial amigo a entrar en un proceso mutuo de

autorreflexión y crecimiento. Este momento transformador se convierte en un canal a través del cual la energía humanizadora de la hospitalidad y la confianza fluye como un río en este proceso dinámico de sutura de las relaciones rotas, de sanación del mundo y de responsabilidad por una paz justa. Cuando se abraza este proceso dinámico a través de encuentros profundos, el sentido de la justicia se aleja de la culpa y la retribución, mientras se mueve hacia un enfoque en el daño causado, la responsabilidad y la forma de sanar. Con este enfoque, la práctica de reconocer el daño experimentado y la responsabilidad por el daño resurge como constitutiva del camino de la paz justa. Su llamamiento a una paz justa en Ucrania y en el mundo es una invitación para que todos hagamos todo lo posible por levantar a los caídos, vendar las heridas de los que sufren y trabajar por el amor y la paz para un mundo justo en el que podamos vivir en común.

Este volumen es interdisciplinario por naturaleza y nuestros autores han demostrado un amplio ancho de banda al abordar los temas y las cuestiones desde diferentes aspectos disciplinarios y prácticos. Algunas de las historias del volumen han sido tomadas del «terreno abrupto», ya que nuestros colaboradores tejen una narrativa de intersubjetividad que toca al menos un tema que tiene resonancia en la política local o global contemporánea, la Iglesia, las teorías del desarrollo, las teorías sociales, la migración, la marginalidad, la salud global, el acompañamiento pastoral y social, y la solidaridad global, entre otros. Esperamos que estos artículos contribuyan a fomentar la hospitalidad y la amistad a escala local y mundial.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LA HOSPITALIDAD Y LA HERMENÉUTICA DEL DESPLAZAMIENTO

Nuestras políticas de rivalidad dejan poco lugar a los desplazados forzosos. Ni la hospitalidad comunitarista ni los derechos liberales ofrecen soluciones duraderas. Más bien debemos imaginar el problema de otra manera, a saber, concebir la hospitalidad como hermenéutica crítica del reconocimiento de los derechos de los refugiados.

Algo hay que no es amigo de los muros, que quiere derrumbarlos», escribió el poeta Robert Frost. Sin embargo, hoy prevalecen otros sentimientos más duros. A raíz de los desplazamientos globales, nos ocupamos de «incluir y excluir»¹. Los conflictos civiles han desgarrado nuestro hogar global (*oikoumenē*), privando a millones de personas de hogar y refugio. La Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) informa de que los niveles actuales de desplazamiento son los más altos jamás registrados. A finales de 2021, una cifra sin precedentes de 89,3 millones de personas se vieron obligadas a abandonar sus hogares, incluidos más de 36,2 millones de refugiados, solicitantes de

* WILLIAM O'NEILL, S.J., es profesor emérito de la Escuela Jesuita de Teología de la Universidad de Santa Clara y actualmente trabaja en el Servicio Jesuita a Refugiados en Kenia. Sus libros más recientes son *Reimagining Human Rights: Religion and the Common Good* (Georgetown, 2021) y *Catholic Social Teaching: A User's Guide* (Orbis, 2021).

Dirección: Holy Trinity Residence, 3513 N. St. NW, Washington, DC 20007-2622 (Estados Unidos). Correo electrónico: woneill@scu.edu.

¹ Robert Frost, «Mending Wall», en *The Poems of Robert Frost*, ed. por Edward Connery Lathem (Nueva York: Henry Holt, 1969), 33 (trad. esp.: *Reparar el muro*, en <https://www.percontra.net/archive/11repararmuro.htm>).

asilo y otros desplazados a través de las fronteras, de los cuales el 42 % son menores de 18 años. En la actualidad, el número de desplazados forzados supera los 100 millones, el 60 % de los cuales son desplazados internos².

Víctimas ya de la limpieza étnica, la expulsión masiva y la degradación medioambiental provocada por el cambio climático, la mayoría de los refugiados, el 74 %, subsisten en situaciones prolongadas en las que los derechos humanos básicos siguen sin cumplirse tras años de exilio. Viviendo en campamentos sin ninguna perspectiva de solución duradera a su difícil situación, los refugiados se convierten en dependientes de la ayuda humanitaria para sus necesidades más básicas. Ante tal desplazamiento, la hospitalidad también sigue siendo una virtud escasa. Solo el 4 % de los refugiados con opciones fueron reasentados en 2021. (En los Estados Unidos, el temor a la transmisión de la COVID ha revivido los tópicos del siglo XIX de que los migrantes son portadores de enfermedades. Tanto el gobierno de Trump como el de Biden invocaron el Título 42 de la Ley de Servicios de Salud Pública de 1944 para justificar la expulsión rápida de los solicitantes de asilo.)

Las crisis persisten; sin embargo, como argumentaré en la primera parte, nuestra retórica política predominante deja poco espacio para los desplazados forzados. Ni la virtud comunitarista de la hospitalidad ni la retórica liberal de los derechos proporcionan soluciones duraderas. Más bien, debemos imaginar lo contrario, uniendo lo que nuestras rivalidades retóricas han separado. Porque, como sostengo en la segunda parte, es precisamente la función hermenéutica crítica de la hospitalidad la que remedia lo que Hannah Arendt llama las «perplejidades» de los derechos. Por último, en la tercera parte, abordo el excedente de significado religioso en las Escrituras hebreas y cristianas a medida que las historias, los tópicos y los símbolos subvierten los papeles de «anfitrión» y «huésped»³.

² Véase ACNUR, *Tendencias mundiales: Desplazamiento forzado en 2021*, <https://www.acnur.org/es-es/tendencias-globales.html>.

³ Véase Kristin Heyer, *Kinship Across Borders: A Christian Ethic of Immigration* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2012).

I. Retóricas rivales

Los refugiados están atrapados entre historias: las historias del desplazamiento y las historias que otros cuentan sobre ellos. El propio término «refugiado» significa la desestructuración de su mundo y su inserción en un mundo hecho por otros, una inserción que se enfrenta cada vez más a la hostilidad y la xenofobia. Y las historias que contamos difieren, moldeadas por retóricas rivales que giran en torno a la «gruesa» virtud comunitarista de la hospitalidad o la «fina» política liberal de los derechos. La política, por supuesto, rara vez es moralmente pura; y las diferentes retóricas se mezclan en la práctica. Sin embargo, aún podemos distinguir las dominantes, los tópicos, los lugares comunes, etc., que están en juego al contar nuestras historias.

1. La virtud de la hospitalidad

Para los comunitaristas, la ética empieza en casa. Unidos por una historia y unos sentimientos compartidos, hemos, en palabras de Edmund Burke, «dado a nuestro marco político la imagen de una relación familiar», integrándonos por derecho de nacimiento en determinadas comunidades morales⁴. De hecho, como nos recuerda Michael Walzer, el «principal bien que nos distribuimos unos a otros es la pertenencia a alguna comunidad humana»⁵. Y esa pertenencia determina el alcance y los límites de otros bienes sociales como la virtud de la hospitalidad. Basada en la «sabiduría latente» y el «prejuicio» de nuestras comunidades distintivas, la hospitalidad «amuralla» a los miembros, incluso cuando gobierna su relación con extraños.

⁴ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Oxford: MDB Oxford, 1854), 83, 85, 138 (trad. esp.: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* [Madrid: Alianza, 2016]).

⁵ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Nueva York: Basic Books, 1983), 31 (trad. esp.: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* [México D.F.: FCE, 2016]). Cf. Michael Walzer, «The Moral Standing of States», *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980); Michael Walzer, «Nation and Universe», *The Tanner Lectures on Human Values XI* (Salt Lake City: University of Utah, 1990).

Los deberes de hospitalidad hacia los emigrantes y los extranjeros residentes eran un motivo central de las sociedades tradicionales (véanse Ex 23,9, Lv 33–34)⁶. Sin embargo, con el aflojamiento de los lazos sociales en la modernidad, la hospitalidad se convierte cada vez más en una nota de gracia: una disposición loable (supererogatoria) de prestar a los demás, no lo que les corresponde, sino atención o benevolencia. Como deber imperfecto, la hospitalidad ocupa los intersticios de la justicia y los derechos. Un refugiado no tiene ningún derecho exigible sobre el anfitrión, ningún «derecho a tener derechos».

La práctica de la hospitalidad reafirma así la diferencia: es el anfitrión quien crea al huésped, y los papeles están muy delimitados. Los desplazados forzados en el campo de refugiados de Kakuma, donde ejerzo mi ministerio, por ejemplo, se convierten en «beneficiarios», dependientes de la generosidad de otros⁷. En Kakuma, los refugiados carecen de derecho a la movilidad y al trabajo. La tierra es árida, inadecuada para la agricultura, por lo que los refugiados dependen por completo de las raciones mensuales del Programa Mundial de Alimentos, raciones que la propia ONU reconoce que «distan mucho de satisfacer la ingesta diaria recomendada de la población, lo que provoca un deterioro del estado nutricional, especialmente entre los niños pequeños y las mujeres». La atención sanitaria, la capacidad de diagnóstico y los servicios de emergencia son igualmente limitados en el campamento, y la malaria es endémica. Y hoy la pandemia de COVID-19 amenaza vidas ya frágiles. El 65 % de los refugiados de Kakuma afirman tener un menor acceso a los centros sanitarios tras el brote de COVID-19, mientras que la densidad

⁶ Véase John Koenig, «Hospitality», en *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, ed. por David Noel Freedman (Nueva York: Doubleday, 1992), 299-301.

⁷ El campamento de Kakuma y el asentamiento integrado de Kalobeyei están situados en el condado de Turkana, en la región noroeste de Kenia. El campo se estableció en 1992 con la llegada de los «Niños Perdidos de Sudán», seguidos por etíopes y somalíes que huían de la lucha civil. Nuevos conflictos provocaron la llegada de nuevos refugiados sudaneses y la apertura del asentamiento integrado de Kalobeyei en 2018. Kakuma y Kalobeyei acogen ahora a unos 230.000 refugiados de 22 países diferentes. Véanse los datos de las Naciones Unidas para Kakuma, <https://data2.unhcr.org/en/country/ken/796>.

de población y la escasez de agua dificultan el cumplimiento de las medidas de protección. A raíz de la pandemia, la tasa de empleo de los refugiados del campamento, ya de por sí baja, ha descendido al 6 %, mientras que la asistencia a la escuela es casi nula⁸.

2. La retórica de los derechos

Ahora bien, donde la retórica comunitarista reconoce a los otros concretos (miembros y extraños), nuestra herencia filosófica liberal imperante impone el respeto a los otros generalizados. Los derechos naturales o humanos se atribuyen a seres soberanos, abstraídos del conjunto de relaciones sociales. En efecto, para el liberalismo como doctrina filosófica, la propia incompatibilidad de nuestras concepciones locales y etnocéntricas del bien nos lleva a valorar las «libertades de los modernos» como nuestros principales derechos. Nuestra libertad, a su vez, se concreta en nuestras diversas inmunidades o derechos negativos, limitados principalmente por los deberes (negativos) de tolerancia.

Bajo la enseña de la libertad negativa, las delimitaciones positivas de la libertad, por ejemplo, los derechos de los refugiados a la asistencia social, la atención sanitaria o una nutrición adecuada, quedan relegadas a una esfera inferior, cuando no desechadas como mera licencia retórica. Los seres soberanos están libres de cargas: los lazos sociales, antes derivados del ideal del bien común en el derecho natural (el *bonum commune* medieval), deben construirse ahora mediante el ejercicio de la voluntad individual en un pacto de ventaja mutua. El contrato social moderno, por lo tanto, suscribe una economía de la exclusión: las obligaciones positivas hacia los demás se extienden principalmente a los conciudadanos que conocen el con-

⁸ Datos extraídos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados y del Banco Mundial 2020, *Understanding the Socioeconomic Conditions of Refugees in Kenya*, Volumen B: Kakuma Camp Results from the 2019 Kakuma Socioeconomic Survey. <http://documents1.worldbank.org/curated/en/443431613628051180/pdf/Understanding-the-Socio-Economic-Conditions-of-Refugees-in-Kenya-Volume-B-Kakuma-Camp-Results-from-the-2019-Kakuma-Socioeconomic-Survey.pdf>, 19, 24, 34.

trato original. En estos sistemas sociales cerrados, a los no ciudadanos se les debe el deber de tolerancia; pero como «extranjeros», carecen de título legal para el bien primario de la ciudadanía y las protecciones que confiere.

Y es aquí donde surge lo que Arendt llama las «perplejidades de los derechos humanos». Porque el ideal de los derechos *humanos* se rompió en el mismo momento en que, tras la Segunda Guerra Mundial, el mundo se vio confrontado con refugiados que «habían perdido, en efecto, todas las demás cualidades y relaciones específicas, salvo que seguían siendo humanos». Nuestro mundo, dice Arendt, no encontró «nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano». Por el contrario, nuestro mismo «derecho a tener derechos [humanos]» suele depender de la pertenencia a una *determinada* comunidad nacional, étnica, racial o religiosa, de modo que la pérdida del hogar y del estatus político equivale a la «expulsión de la humanidad por completo». El «extranjero» se convierte no en el ejemplo de la humanidad, sino en «un símbolo aterrador de la diferencia como tal»⁹. Y las perplejidades persisten; porque cada vez más las políticas de asilo (por ejemplo, la interdicción en aguas internacionales, el procesamiento extraterritorial, la detención indefinida y el procesamiento penal, el rechazo en el punto de entrada y la separación familiar) tienen como objetivo disuadir en lugar de integrar o reasentar a esos «otros» imaginados.

Incluso con la posterior ratificación de los principales instrumentos del derecho moderno de los refugiados, la crítica de Arendt sigue siendo pertinente. Los refugiados, sin duda, ya no son titulados «sin derechos» en el derecho internacional. Sin embargo, un refugiado sigue sin ser considerado como un sujeto de pleno derecho internacional, capaz de hacer valer sus derechos básicos en el marco del régimen estatal vigente. De hecho, los campos como el de Kakuma conspiran para negar los mismos derechos que pretendían proteger. Porque disfrutar de la esencia de ciertos derechos, es decir, de la seguridad y el bienestar básicos (nutrición, atención sanitaria, etc.),

⁹ Hannah Arendt, «The Perplexities of the Rights of Man», en *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1966), 290, 299 (trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo* [Madrid: Taurus, 1974]).

implica restringir gravemente otros, es decir, las libertades de participación efectiva, empleo y libertad de movimiento. Y, sin embargo, el ejercicio de estas libertades es fundamental para afirmar y hacer valer los *derechos básicos*. También en este caso, la política de contención «incluye y excluye».

II. Un acercamiento hermenéutico

Nosotros también estamos atrapados entre historias. En una vena comunitarista, la hospitalidad se inscribe en una cartografía de la diferencia. Reconocer a otros concretos delimita claramente al anfitrión y al invitado. El cuidado de los extraños es, en el mejor de los casos, un deber imperfecto, otorgado caritativamente, pero que queda fuera de las rúbricas de los derechos. El respeto del liberalismo por los otros generalizados, por el contrario, se abstrae de las relaciones y costumbres sociales tradicionales. Pero la prioridad concedida a la libertad negativa y a los deberes de tolerancia reduce el alcance de la obligación positiva a los ciudadanos que participan en el contrato social original. A los extranjeros se les debe tolerancia (por ejemplo, el derecho de no devolución del refugiado), pero carecen de derechos positivos que garanticen su derecho a tener derechos. En palabras de Frost, «mantenemos los muros entre nosotros mientras avanzamos».

Como vimos en la primera parte, estas «perplejidades» se vuelven alarmantemente reales en situaciones de refugio prolongado como la de Kakuma. Sin embargo, como argumentaré en esta parte, estas mismas perplejidades ofrecen la perspectiva de un acercamiento. Permítanme esbozar brevemente mi argumento contando una historia diferente en forma de siete tesis:

1. Como se ha aducido anteriormente, los derechos liberales se derivan del respeto a los demás generalizados. Las personas morales (agentes como fines en sí mismos) son dignas de respeto, independientemente de sus roles sociales tradicionales, etnia, estatus, género, etc. Las personas, como agentes, dice Kant, poseen valor (la dignidad es inseparable de la agencia), no precio. Pero valorar a las personas como agentes implica algo más que la mera valoración de

su libertad negativa para perseguir determinados bienes; debemos valorar las libertades positivas o los bienes de la propia acción. Respetar a las personas como agentes implica respetar las condiciones necesarias o las capacidades de su ejercicio de la agencia, que, como hemos señalado anteriormente, incluyen los derechos a la seguridad, el bienestar, la subsistencia, etc. Como en Kakuma, a la inversa, negar cualquier derecho básico pone en peligro todos.

2. Estos derechos básicos imponen deberes, no solo de tolerancia (no injerencia en los planes de vida de los demás), sino de cumplimiento. Debemos salvaguardar las condiciones o capacidades básicas del ejercicio de la acción mediante el reconocimiento de deberes positivos de protección y provisión. Y estos deberes no solo recaen en los individuos, sino en las estructuras e instituciones sociales. La igualdad de derechos debe plasmarse en nuestras diferentes narrativas sociales. De hecho, los derechos son menos una metanarrativa liberal abstracta o una narrativa comunitarista concreta, que una «gramática» de la narración, por ejemplo, en el testimonio de las víctimas o en la memoria colectiva tejida a partir de ella. Los derechos no se aplican en serie, sino que cuelgan gramaticalmente en el «relato» como testimonio, de modo que la encarnación social de los derechos sigue siendo un ideal regulador. Debemos preguntarnos cómo, en situaciones de refugio prolongado como la de Kakuma, se recuperan mejor los derechos humanos básicos, incluidos sus derechos a la participación efectiva.

3. El respeto generalizado exige, pues, el reconocimiento de las condiciones concretas para recuperar el derecho de los refugiados a tener derechos. Mientras que la retórica liberal de los otros generalizados oculta las diferencias sociales de poder, oportunidad, género, etc., nuestro respeto generalizado por los otros *concretos* subraya lo que los teólogos de la liberación llaman una «opción por los pobres» (donde los «pobres» significan cualquier víctima de la privación sistémica de derechos). En un mundo de grandes desigualdades, el respeto indiscriminado a los agentes implica una respuesta discriminada: ¿Quiénes son aquellos cuya igual dignidad e igualdad de derechos están amenazados de forma desigual? ¿Quiénes en nuestra mancomunidad moral son más vulnerables a la privación sistémica? ¿Quiénes faltan en la mesa de deliberación?

4. La encarnación narrativa de los derechos desmiente así cualquier elección de Hobson entre los derechos liberales y la virtud comunitaria. Porque nuestro derecho a tener incluso la más negativa de las libertades presupone una solidaridad más rica. Y los deberes correlativos a los derechos humanos (tolerancia, provisión y protección) son en sí mismos universales, aunque concretamente encarnados. Por lo general, nos recuerda Arendt, la redención de los derechos humanos depende de la pertenencia. Sin embargo, cuando la pertenencia está amenazada o se niega, por ejemplo, por el desplazamiento forzoso, el derecho a tener derechos persiste. Los deberes de provisión y protección migran antes que las personas, por lo que las fronteras siguen siendo porosas.

5. Así pues, los refugiados nunca pueden convertirse en «símbolos aterradores de la Diferencia» cuyos cuerpos se convierten en «ilegales». De hecho, el cierre liberal de la ciudadanía se convierte en una contradicción performativa de la solidaridad basada en los derechos en los que se basa la propia ciudadanía. Tampoco pueden justificarse las concesiones de derechos básicos, inherentes a las situaciones de refugio prolongado como la de Kakuma. La igualdad de respeto reconoce la vulnerabilidad diferencial, pero no «esencializa» ni al «anfitrión» ni al «invitado». Más bien, el anfitrión se convierte en vecino precisamente al restituir al invitado la condición de anfitrión (*agente* narrativo). Por encima de todo, los refugiados deben disfrutar de su derecho a tener derechos: a participar plenamente, como miembros que contribuyen en igualdad de condiciones a la sociedad en la que viven, forman familias y trabajan. Por lo tanto, es crucial ampliar los derechos de pertenencia, ya sea mediante la integración en la comunidad de acogida a través de la naturalización o su equivalente; el reasentamiento en terceros países; o la repatriación voluntaria que salvaguarde los derechos básicos de los refugiados.

6. La hospitalidad, que implica un respeto generalizado por los demás, tiende un puente entre la virtud liberal del respeto igualitario y la virtud comunitarista del reconocimiento de los otros concretos: el reconocimiento/revelación del refugiado como, en palabras de Simone Weil, alguien «exactamente como yo», si bien «fue un día

golpeado y marcado con la marca inimitable de la desdicha»¹⁰. Al igual que la «justicia general» para Aristóteles y Aquino ordenaba las virtudes personales al bien común, la hospitalidad ordena los derechos subjetivos al ideal regulador de la solidaridad¹¹ —un cosmopolitismo incrustado basado en la vulnerabilidad¹²—.

7. Así concebida, la hospitalidad desempeña un papel hermenéutico crítico al ampliar el ámbito de los derechos la economía de exclusión del contrato social para abrazar a los más vulnerables. La hospitalidad se convierte en una praxis que confiere derechos; de hecho, precisamente al encarnar las virtudes discursivas del respeto y el reconocimiento, la hospitalidad constituye el fundamento mismo del reconocimiento de los derechos y la asignación de los deberes correlativos de acuerdo con la «opción por los pobres».

III. El excedente de significado religioso

Vimos en la primera parte cómo las «perplejidades» de los derechos desmentían cualquier simple oposición de los derechos liberales y la virtud comunitarista. Porque, como argumentamos en la segunda parte, nuestro derecho a tener derechos suponía unos vínculos de solidaridad más ricos al reconocer los deberes, no solo de tolerancia, sino de acción: provisión y protección. La gramática profunda de los

¹⁰ Simone Weil, «Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares como medio de cultivar el amor a Dios», *A la espera de Dios* (Madrid: Trotta, 2009), 72. Véase William O'Neill, S.J., *Reimagining Human Rights: Religion and the Common Good* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2021).

¹¹ Christine D. Pohl escribe sobre la connaturalidad original de los derechos y la virtud, posteriormente eclipsada con la domesticación de la hospitalidad: La «amplia base para el respeto y el cuidado humano mutuo permitió que las preocupaciones sobre el reconocimiento que habían sido parte integral de la hospitalidad cristiana proporcionaran una base significativa para el discurso político moderno temprano sobre el reconocimiento y los derechos humanos», en *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999), 66.

¹² Véase Linda Hogan, *Keeping Faith with Human Rights* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2015).

derechos, que no es una narrativa comunitarista ni una metanarrativa liberal, debe encarnarse narrativamente dentro y a través de nuestras comunidades particulares. La hospitalidad, como hemos visto, amplía el ámbito de los derechos para que el bien primario de la pertenencia siga siendo poroso. Nadie está exiliado de la humanidad.

Ahora bien, es justo aquí, en la encarnación narrativa, según argumentaré esta parte, donde entran en juego los relatos, las imágenes y los símbolos religiosos. Porque la gramática de los derechos no es ni secular ni sagrada. De hecho, las actitudes y creencias religiosas desempeñan un triple papel a la hora de justificar, racionalizar (motivar) e interpretar los derechos en muchas tradiciones religiosas, incluidas las indígenas. Y tales tradiciones no solo encarnan, sino que refiuran la hospitalidad. Podemos hablar entonces de una familia de tradiciones; y en esta parte me limitaré a abordar una: mi propia narrativa cristiana.

Aquí también hay un linaje familiar. Como en la «regla de oro» del Levítico, el amor cristiano al prójimo nos pide que respetemos, no a un *otro* generalizado, sino al *otro* concreto necesitado personificado en el emigrante:

Quando un extranjero resida en vuestra tierra con vosotros, no lo oprimáis; deberá ser considerado como un nacido en el país y lo amarás como a ti mismo, porque también vosotros fuisteis extranjeros en el país de Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios» (Lv 19,33-34).

Salvo el culto al Dios único, ningún otro mandato se repite más a menudo en la Biblia hebrea¹³. En tiempos de prosperidad, se convoca a Israel a recordar eficazmente que la tierra «era un regalo, no un derecho de primogenitura»¹⁴. En la hospitalidad benévola con la

¹³ Gunther W. Plaut, «Jewish Ethics and International Migrations», *International Migration Review: Ethics, Migration and Global Stewardship* 30 (1996) 18-36, aquí 20-21.

¹⁴ Donald Senior, «Beloved Aliens and Exiles», en *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, ed. por Daniel G. Groody y Gioacchino Campese (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2009), 20-34, aquí 21.

viuda, el huérfano y el extranjero —los más vulnerables en las sociedades de parentesco— Israel realiza su identidad distintiva de la Alianza; oprimir al extranjero, por el contrario, no es menos que apostasía. Israel, dice el Deuteronomista, debe siempre apreciar «el corazón del extranjero, porque vosotros fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto» (Ex 23,9).

También la hospitalidad (*philoxenia*: amor al extranjero) sigue siendo una *leitmotiv* del discipulado neotestamentario. En el evangelio de Mateo, la sagrada familia, desplazada a la fuerza, recapitula el Éxodo. Y para Lucas, «ver y tener compasión» por los más pequeños, por ejemplo, el forastero desnudo y medio muerto, marca el camino a la vida eterna. Como el buen samaritano, hay que «pasar al lado de la víctima». La narración de Lucas revela el alcance ilimitado y universal del amor precisamente al exigir una solidaridad moral con los que sufren. Una y otra vez, en la imagen del banquete escatológico (Amós 9,13-15; Joel 3,18; Isaías 25,6-8), la hospitalidad se ofrece no a los parientes y a los afines, sino a aquellos cuya única pretensión reside en su vulnerabilidad (Mt 8,11; 22,1-14; Lc 14,12-24).

El tropo «prójimo», en la parábola de Lucas, sirve así de «puente» metafórico entre la identidad y la diferencia (*xenos* llegó a significar tanto huésped como anfitrión)¹⁵: una hermenéutica de la hospitalidad exige una solidaridad anamnésica en la que se ofrece atención, no al extranjero o al forastero, sino a mi *prójimo*, especialmente a mi prójimo, en palabras de Weil, «marcado con la marca inimitable de la desdicha». El amor al prójimo, ejemplificado por el extranjero, el samaritano, justifica nuestro respeto generalizado, motiva nuestro «paso» al lado de la víctima y, en forma de parábola, nos proporciona nuestro repertorio interpretativo, nuestro imaginario moral.

¹⁵ «La palabra más frecuentemente asociada a la hospitalidad en los LXX y en el Nuevo Testamento es *xenos*, que significa literalmente extranjero, forastero o incluso enemigo. Sin embargo, en su sentido derivado, el término viene a denotar tanto al huésped como al anfitrión... En el Nuevo Testamento se dice que quien recibe visitantes es *philoxenos*, es decir, alguien que ama a los extranjeros, o que practica la virtud de la *philoxenia* (1 Tim 3,2; 1 Pe 4,9; Rom 12,13; Heb 13,2)». «El movimiento de Jesús era en sí mismo tanto el huésped como el anfitrión del reino». Koenig, «Hospitality», en *The Anchor Bible Dictionary*, 299-301.

Y todavía hay un excedente. Porque a la pregunta del maestro de la ley, «¿Quién es mi prójimo?», Jesús le responde con otra pregunta: «¿Quién se *convirtió en prójimo* del desconocido sin nombre y medio muerto?». Y la pregunta se convierte en una orden: «¡Ve y haz lo mismo!». Encuentra la vida eterna, no solo poniéndote del lado de la víctima, sino tomándola como algo propio: hazte prójimo del hombre caído entre los ladrones, que en su «desnudez abstracta» no era «más que humano». Aquí, la hospitalidad se revela en el juego entre «huésped» y «anfitrión». Porque es el extranjero, el samaritano, quien enseña al maestro de la Ley el significado de la misma ley.

No es de extrañar, pues, que la hospitalidad cristiana hacia los «extranjeros y forasteros» (*xenoi kai parokioi*) conformara la primera concepción de los discípulos como «conciudadanos de los santos» en la «casa de Dios» (*oikeioi tou theou*) (Ef 2,19). En su viaje a Emaús, el corazón de los discípulos «arde dentro de ellos» al escuchar las palabras del forastero que encuentran en el camino, pero no reconocen a Jesús. Solo en su ofrecimiento de hospitalidad «se les da a conocer al partir el pan» (Lc 24,32-35). La hospitalidad de los discípulos permite la entrada de la Pascua al convertirse en huéspedes del Señor resucitado. Y en la última y gran parábola del juicio de las naciones, la hospitalidad que se ofrece al más pequeño, al extranjero, es la misma que se ofrece al Rey: el «huésped» que se convierte en «anfitrión»: «Venid, benditos de mi Padre; recibid en propiedad el reino que se os ha preparado desde el principio del mundo» (Mt 25,34).

Esta gran inversión de huésped y anfitrión se reproduce a lo largo de las Escrituras. Para los discípulos del camino (Hechos 18,25s; 19,23; 22,4; 24,14), la hospitalidad se convierte en el lugar (*locus* retórico) de la revelación. Hebreos recuerda la hospitalidad reveladora de Sara y Abrahán en Mambré en el Génesis 18: «No dejéis de dar hospitalidad a los extranjeros, porque con ello algunos han hospedado a los ángeles sin saberlo» (Heb 13,2). Y la promesa de un banquete «para todos los pueblos» (Isaías 25,6), revela a Dios como anfitrión de Israel, un motivo fundamental recordado en la *anamnēsis* escatológica de la eucaristía.

Finalmente, el Verbo se hace carne en la hospitalidad divina para que nuestra carne se convierta en Verbo, en Evangelio. Como el

Verbo del Padre se reveló en el amor (el Verbo se hizo carne), así el discípulo se revela al convertirse en prójimo del extranjero, del refugiado. Y en este viaje conjunto, a veces somos anfitriones y a veces huéspedes. Pero siempre —especialmente cuando parece que trabajamos en vano— Dios es el anfitrión, que una vez, hace mucho tiempo, se convirtió en huésped, en buen samaritano de nuestra humanidad herida.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)