



THE FR. LYDIO F. TOMASI, C.S. ANNUAL LECTURE

Reflexiones Sobre la Teología del Forastero

María Clara Lucchetti Bingemer

Professor of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro
Brazilian Fulbright Distinguished Chair in Democracy and Human Development in the Kellogg
Institute for International Studies, University of Notre Dame
Delivered October 12, 2017 | Loyola Marymount University Los Angeles

La heterología: Una nueva forma de conocer?

La palabra heterología se define en el diccionario como un antónimo de homología. Por lo tanto, tiene que ver con algo que de por sí tiene una estructura diferente a lo que se espera de un cierto entorno o ambiente. En la medicina, lo que es heterólogo se considera como algo que perturba o cambia lo que es normal.¹ Una también puede llamar heterólogo lo que es parte de otra especie. Algo que es heterólogo tiene un elemento de lo extraño, un cuerpo extranjero, por lo cual es diferente y foráneo de lo que es normal y común para cierto ambiente o entorno.²

En las ciencias humanas, y según la definición de Michel de Certeau, la heterología es el discurso del otro y al mismo tiempo el discurso acerca del otro, discurso en el que al otro se le habla, y el otro habla.³ Las dos partes se dirigen la una a la otra. Por esto la heterología se mueve en un espacio intermediario y reversible, donde la última palabra posiblemente no se dirija al primer sujeto del discurso y donde la crítica puede entonces dirigirse a ese que comenzó el discurso. Lo cual entonces requiere una nueva respuesta del sujeto. Como un *locus* para experimentar, la heterología toma el riesgo de ser comprendida como discurso de liberación, una expresión de la libertad con todas sus consecuencias. Posiblemente la consecuencia principal es que el sujeto que recibe o el objeto de la reflexión y discurso toma la palabra que se está

¹ C. Bernard, *Princ. méd. exp.*, 1878, p. 139, Segundo o <http://www.cnrtl.fr/definition/hétérologue> acessado em 16/12/2016

² Ibid.

³ See Michel Bousseyroux, « Hétérologie de l'abject », *L'en-je lacanien* 2005/2 (no 5), p. 39-57.

revelando, la palabra que llega al sujeto y hace impacto sobre él o ella. Michel de Certeau describe a la historia en términos de heterología, como una disciplina donde el narrador relata datos y da testimonio acerca del otro mientras este otro permanece mudo y sin la capacidad de responder.⁴ Esto tiene que ver con un otro que siempre está ausente y al mismo tiempo presupuesto. En el caso de la etnología, para contrastar, el discurso básico o fuente siempre está involucrado dentro del corazón de otro discurso, el del etnólogo, quien quiere trazarlo desde el testimonio acerca del otro pero al mismo tiempo es parte de la escena. Esto hace posible aprender acerca del objeto y el sujeto del discurso.⁵

Nuestra hipótesis aquí es que el discurso teológico es discurso heterológico, o discurso donde la heterología está presente. Primero, porque el discurso ha sido construido a base de un idioma revelado, es decir un lenguaje que viene del Otro que es Dios y quien en la palabra de Dios se dirige al ser humano. Segundo, la revelación es un discurso de relatos acerca de lo que viven otros, personas quienes creemos inspiradas por el Espíritu Santo de Dios. Esos “otros” pueden ser una comunidad de fe, una Iglesia, o también otros que viven en espacios que son heterólogos al espacio eclesial. O también puede haber otros que quedan fuera del espacio eclesial o social porque han sido mantenidos al margen o excluidos de esos espacios.

La teología de liberación Latinoamericana ha identificado a los pobres como “esos otros” que han vivido al margen de los beneficios del progreso y quienes constituyen a la mayoría del pueblo Latinoamericano. Han vivido excluidos de la categoría de “personas.” Y Gustavo Gutiérrez, fundador de la teología de la liberación, afirma que “los pobres son no-personas.” O podríamos decir que son personas que no son consideradas personas y no gozan de los derechos otorgados a todas las otras personas.⁶

En la fase más reciente de esta teología, Jon Sobrino habla de “víctimas” para significar la categoría de aquellos cuyas vidas están siempre amenazadas, sufriendo las consecuencias de un sistema injusto que les mantiene al margen y les excluye de la posibilidad de vivir una vida completa y con dignidad. Este teólogo vasco-salvadorense enfatiza que estas “víctimas” deben

⁴ Cf. Michel de Certeau, *L'absent de l'histoire ou L'écriture de l'histoire*, Dosse François, « Michel de Certeau et l'écriture de l'histoire », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2/2003 (no 78), p. 145-156.

⁵ Michel Bousseyroux, « Hétérologie de l'abject », art. Cit.

⁶ Gustavo Gutierrez, entrevista IHU <http://www.ihu.unisinos.br/161-noticias/noticias-espanol/564708-gustavo-gutierrez-el-compromiso-con-el-pobre-no-puede-evitar-la-denuncia-de-las-causas-de-la-pobreza> accessed on October 11th 2017

ser vistas a través de la historia como el rostro de Jesucristo quien se identifica con ellas. La actitud del cristiano frente a estas mujeres y hombres víctimas tiene que ser una de buscar como estas víctimas pueden bajar de la cruz a la cual han sido clavados por la injusticia y la opresión.⁷

Nuestra hipótesis es que hoy entre las víctimas más visibles de la sociedad están los inmigrantes, los forasteros que llegan como muchedumbre a las fronteras de los países desarrollados buscando una mejor vida para ellos y sus hijos. Son extranjeros escapando de situaciones de guerra y desolación; víctimas del hambre y la escasez en busca de trabajos lejos de sus países donde no hay oportunidades. Son los “otros” quienes se hacen presentes ante las sensibilidades y percepciones de las sociedades prósperas del hemisferio norte – en concreto de Europa y los Estados Unidos. A menudo, en vez de ser recibidos y encontrar la deseada mejora a su estado de vida, lo que encuentran es la muerte en las aguas del Mar Mediterráneo, del desierto de Arizona, o en cualquier otra circunstancia.

Esto tiene que ver con un fenómeno cada día más importante y representante de una nueva forma de esclavitud. Personas forzadas a dejar sus países natales, culturas y volverse “ilegales” permanentes, carga humana, para así decir, de nuevas versiones de barcos de esclavos, o en balsas frágiles frente al mal tiempo, y quienes son errantes viajeros quienes nunca encontrarán un sitio para descansar, porque este planeta, y la raza humana que lo habita, no les dan un lugar propio para ellos.

Frente a esta realidad humana, su impotencia y su presencia visible frente a nosotros, sus crecientes números que buscan moverse hacia una mejor vida, la filosofía entra en esta reflexión y busca profundizar acerca de la identidad de estos inmigrantes. ¿Quién es el forastero hoy? Más que nada, quien es el forastero que se revela en el rostro del inmigrante visto de forma individual y como sujeto colectivo, una persona y miembro de una comunidad de cientos de miles de personas quienes hoy entran y salen de mi zona de confort. ¿Por qué estamos tan incómodos? ¿Por qué es que la alteridad que ellos presentan amenaza a nuestra cerrada homología? ¿Por qué mantenemos a esta persona muda en nuestros discursos? ¿Por qué no permitimos que el inmigrante tenga derecho a la heterología, a hablar y a retornos?

⁷ Jon Sobrino, *Jesus in Latin America*, NY, Orbis, 1987

Forasteros para nosotros mismos

La pensadora francesa Julia Kristeva ofrece una reflexión acerca del forastero como el que presenta tensiones que ensanchan nuestra propia identidad. La experiencia del extranjero es como cuando nos torcemos, no tanto el tobillo, sino nuestra mente, nuestro modo de pensar. El forastero no es solo un “otro” exterior a nosotros, que nos reta porque vive frente a nuestros ojos, y se puede tocar en nuestro entorno. Al contrario, el forastero es otro que está en nuestro interior. Uno que también nos reta con su vista y ser concreto frente a nosotros y que también es otro dentro de nuestra interioridad, “el rostro oculto de nuestra identidad.”⁸ Según Kristeva, esto se trata de un fenómeno que comienza cuando la percepción propia se presenta a nuestro consciente y termina cuando nos vemos a nosotros mismos como forasteros, rebeldes a todo lo que nos ata y vincula a los demás en nuestras comunidades.⁹ Por consecuencia, cuando reconocemos al extranjero dentro de nosotros sobrepasamos nuestro odio propio y luchamos contra este. Hoy, más allá del reto de reconocer al inmigrante fuera de nosotros y también interior, la realidad del forastero se hace más conmovedora por la trágica problemática de la inmigración, que nos lleva a reflexionar acerca de nuestra capacidad para aceptar nuevas formas de alteridad y también construir fuertes defensas contra la xenofobia.¹⁰

Kristeva sostiene que el problema de la violencia presentado por el forastero de hoy está conectado a la crisis de la construcción de discursos morales y religiosos. La asimilación de lo extranjero, de lo foráneo, propuesta por nuestras sociedades en el pasado, hoy en día es inaceptable para las personas modernas, celosas no solo de su diversidad étnica o nacional, pero quienes también se ven como sujetos irreducibles. Es precisamente en el momento cuando esta persona cesa de verse como completa y gloriosa que descubre su falta de coherencia, su rareza, y que la pregunta se presenta de una nueva forma: Ahora no es solo que hay que recibir o acomodar al forastero dentro de un sistema que le niega, pero también buscar convivir, viviendo con estos extranjeros que ahora reconocemos en nosotros mismos.¹¹ El espacio del extranjero se hace presente en la búsqueda y el nomadismo, y lo que es su condición es también su herida secreta. Al mismo tiempo le ayuda a no perderse dentro del deseo de dominar y controlar todo.

⁸ Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, p 9

⁹ Ibid.

¹⁰ Cf. ibid p 10, pensando acerca del Nuevo código de ciudadanía en Francia.

¹¹ Ibid, p.11.

Siempre ausente, siempre inaccesible a todos, el forastero es parte de aquello que nos falta, lo que está omitido, y lo que hace que sintamos que nuestra tierra natal es un país deseado pero que no podemos hoy habitar y que siempre se añora. Esta patria es “llevada en sus sueños y le llama más allá.”¹²

La alteridad del forastero nos enfrenta desde afuera pero también es vivida en lo interior. Lo que es extraño nos hace sentir incómodos, estar molestos, odiar. Presenta preguntas acerca de no estar en nuestro lugar propio, pero siempre en el lugar del “otro,” o en el “otro” lugar. El espacio entre el forastero y el vecino, el ciudadano, lo mueve más allá de sí dándonos distancia desde la cual podemos ver lo que los otros no ven. Esto nos hace sentir que no vivimos arraigados a ninguna verdad, que todo, incluyéndonos a nosotros mismos, es relativo, mientras los otros, los de aquí, tienen raíces y pertenecen a la sociedad. El sentir del forastero que no tiene ninguna conexión a la verdad se vuelve en una forma de resistir y combatir su dolor por la pérdida de la madre tierra.¹³

En realidad, el forastero es alguien que está condenado a permanecer mudo dentro de la historia, como nota Michel de Certeau en su reflexión acerca de la heterología, una disciplina en la cual un narrador relata datos y atestigua acerca del otro que permanece mudo y sin poder intervenir.¹⁴ El forastero queda mudo, aún en relación con su lengua materna. Como dice Kristeva de forma poética al referirse al forastero: “Es vivir en un mundo de sonidos separado del recuerdo cada vez más tenue del cuerpo, del sonido entre dulce y amargo de la infancia. Llevar por dentro un cavernoso secreto, o como un niño discapacitado mental – amado e inútil – esta forma de hablar desde otro tiempo y lugar se marchita y destiñe pero nunca desaparece del todo.”¹⁵

Aun cuando se aprende la lengua del otro, del país donde él o ella ahora vive, donde trata de encajar, siempre queda ese acento que crea distancia con la gente de allí y que le mantendrá en un su propio terreno de idiomas: el silencio.¹⁶ Y la verdad es que el silencio no solo viene de fuera. Es interior, dentro de la persona.

¹² Ibid, p.14.

¹³ Ibid, p.19.

¹⁴

¹⁵ *Etrangers à nous mêmes*, op. cit., p 27

¹⁶ Ibid p 28, con el ejemplo de un pensador ruso, Hölderlin, etc.

Y más, mientras tanto el forastero es alguien que trabaja, que no encontró el trabajo apropiado en su tierra natal y por eso busca trabajar en el nuevo sitio donde ha llegado. Kristeva, nacida en Bulgaria y residente de Francia, dice que el forastero es aquel para quien poder trabajar es todavía algo que valora.¹⁷ Más allá de ser una necesidad vital, es la única manera de sobrevivir. Esto tiene que ver con el primer y más primordial derecho, “es la zona cero de la dignidad.”¹⁸

El trabajo es la tierra prometida, la patria del extranjero, del inmigrante. Por un lado, para los inmigrantes, esta es una forma de afirmar su persona en una tierra y con gente que no son las suyas. Es la manera en la cual los inmigrantes se afirma a si mismos y levantan sus cabezas. Por otra parte, el trabajo es también la forma por la cual se levanta el odio contra el extranjero, cuando estos muestran ser más competentes que la gente local porque trabajan más duro que el ciudadano. Esto es muy evidente en la primera generación de inmigrantes. La segunda generación, ya asimilada al país al cual vinieron sus padres y abuelos, puede darse el lujo de relajar un poco sus esfuerzos y dejar la lucha por mantener los niveles más altos de rendimiento.

El extranjero es alguien que puede hacer más de un trabajo buscando excelencia en su esfuerzo y en la calidad de cualquier trabajo, aún los menos comunes, arriesgados o peligrosos. Por esto los inmigrantes son los pioneros, a la vanguardia de novedosos desarrollos.

Kristeva analiza la dedicación al trabajo tan radical de los inmigrantes y dice que “porque la inmigrante no tiene nada, y no es nada, puedo sacrificarlo todo. Y el sacrificio comienza con el trabajo: el único bien económico sin tarifas, algo que es un valor universal para poder refugiarse el caminante y exiliado.”¹⁹ De esta forma comprendemos la decepción, coraje y desesperación cuando no es posible legalizarse y por lo tanto queda en duda la legitimidad de su trabajo.

El extranjero/inmigrante también está a menudo lejos de la familia, es decir, sin padre o madre. Para algunas personas, para muchos jóvenes de hoy por ejemplo, estar lejos de la familia les puede proporcionar experiencias de libertad por las cuales asumen responsabilidad por si mismos y sus acciones.

¹⁷ Ibid p 30

¹⁸ Ibid

¹⁹ Ibid p 32

Al mismo tiempo, esta experiencia puede estar relacionada con un sentimiento profundo de sentirse huérfanos. Los inmigrantes sienten que sus familias y países no cuentan ni en las estadísticas ni en lo cotidiano de su nuevo país, porque son invisibles o sencillamente quedan omitidos de la mayoría de los asuntos. Los extranjeros también se sienten parcialmente culpables por su propio estado de huérfanos. No en vano vemos que los inmigrantes son parte de dos grupos que la Biblia considera vulnerables: el huérfano y el extranjero ambos. Buscarán solidaridad de parientes llegados antes que ellos, pero a menudo no lo alcanzarán porque los parientes están lejos, no se comunican, o han muerto y están ausentes. En medio de comunidades locales que permanecen unidas como familias, este sentirse huérfanos crece, y fomenta este sentirse “otro: la heretología y el discurso acerca de los inmigrantes menos capaz de asimilarse en una tierra que no es de ellos y lejos de su tierra natal. Conversaciones con la familia de origen no existen y es posible no existan nunca con aquellos que el inmigrante encontrará en su camino. Y así la soledad se vuelve más intensa, y también la experiencia interior de exilio.”²⁰

Por lo tanto, la problemática de los inmigrantes es muy grave. Esto independiente de que hoy día la inmigración es uno de los retos más abrumadores que enfrentamos como planeta, uno que llama a lo más profundo de nuestra humanidad porque nos habla directamente a lo que entendemos por ética a nivel puramente humano. La cuestión del inmigrante se presenta a un pueblo cuando “habiendo tenido una experiencia del espíritu religioso redescubren una inquietud ética... para no morir de cinismo ...”²¹ Así agrega Kristeva, “La figura del extranjero sigue y toma el lugar de la muerte de Dios; y para el creyente (para el que tiene una experiencia de fe vivida) el extranjero se presenta para renovarles y darles nueva vida.”²²

Porque la teología es una experiencia de fe, puede captar la epifanía que revela en el rostro del extranjero su gran similitud a la realidad de las Sagradas Escrituras, ambas las Escrituras Hebreas y el Nuevo Testamento.

²⁰ CF. *ibid* pp 38-39.

²¹ *Ibid* p 59.

²² *Ibid* p 60.

El forastero en la Biblia

Los primeros capítulos de Génesis nos presentan a dos figuras opuestas del inmigrante. Ante todo, viene el inmigrante asesino, el maldito de la tierra, Caín. “En el mundo serás un fugitivo errante,” dice Dios al reaccionar frente al asesinato de Abel. Y Caín responde igual, resaltando la fragilidad desesperada de su situación: “Andaré por el mundo errante como un fugitivo, y cualquiera que me encuentre me matará” (Gn 4:12, 14). Por contraste, tenemos al inmigrante llamado a serlo, al que Dios bendice: Abraham, nuestro padre en la fe. “Deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre, y vete a la tierra que te mostraré. Haré de ti una nación grande, y te bendeciré” (Gn 12:1-2).

En la Biblia Hebrea, el interesarse por el migrante o extranjero significa poder distinguir entre tres palabras que más o menos captan tres diferentes realidades: *nakri* por lo general se refiere al “el extranjero en un país, alguien sin relaciones familiares, clan o tribu;”²³ *tosab* se refiere al forastero que va en camino, migrante temporal o huésped que no tiene derechos específicos; *ger* se refiere al extranjero que ahora vive permanentemente en Israel, el inmigrante (o el refugiado). La diferencia de estado social se ve claramente en Deuteronomio 29:10, “y los extranjeros que viven en sus campamentos, desde los que cortan la leña hasta los que acarrear el agua,”²⁴ o los “pobres y los extranjeros” mencionados en Levítico 19:10 a quienes hay que darles las frutas “que hayan caído.”²⁵

Muchos exegetas proponen que la palabra hebrea *ger* en su sentido de nombre, masculino y singular es una palabra técnica que se utiliza en los códigos legales del Pentateuco para referirse al “estado legal” y no a una persona particular. En otras palabras, el termino es neutral y utilizado para referirse a todos los “residentes permanentes” (de origen extranjero) que vivían en el antiguo Israel. Al mismo tiempo, a pesar del mensaje positivo recibido por medio de estos códigos legales, que enfatizan la dignidad humana de *ger*, esta palabra carece de la visión de una realidad más profunda que tienen otras categorías para las personas vulnerables, como por

²³ “Étranger”, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, 1987, p 447-448. Traducción nuestra.

²⁴ Aquí se hace la conexión entre la viuda y el huérfano, aquellos que son la preocupación de Dios y por quienes Dios habla como *go’el*, el que defiende. Véase Marianne Bertrand, “L’étranger dans les lois bibliques”, dans Jean Riaud (éd) *L’étranger dans la Bible et ses lectures*”, p 55-84 (56)

²⁵ André Wenin, “Israel, étranger et migrant. Réflexions à propos de l’immigré dans la Bible”, *Mélanges de sciences religieuses* 52 (1995) p 281-299 (287)

ejemplo el extranjero, para Israel.²⁶ Este tema no se aborda en las Sagradas Escrituras desde afuera o superficialmente. Comprender lo que es vivir en un estado errante, es decir, lo que es la inmigración, se remonta a los principios del Pueblo Escogido por Dios.

La historia bíblica habla efectivamente de un primer estadio de los patriarcas en Canaán, de la migración de setenta "refugiados económicos" a Egipto en tiempos de esclavitud, de la migración de un gran número, (como lo está en el libro de Éxodo), de la conquista y del reparto del territorio y, por último, de la experiencia del exilio.²⁷ Es a partir de este recuerdo de las migraciones forzadas lo que surgen los textos legales que fijaron el estatuto del extranjero o del migrante en Israel. Y el pueblo que hizo las leyes es el mismo que confiesa: "Mi padre era un arameo errante, y descendió con un pequeño número de personas a Egipto" (Dt 26: 5).

Si el recuerdo de la esclavitud en Egipto se menciona explícitamente en Ex 22:21 - No hagas mal al hombre de un país extraño, y no seas duro con él; porque ustedes han vivido en tierra extranjera, en la tierra de Egipto; si está estipulado en Dt 10:18 que Dios da de comer y de vestir en su misericordia al hombre de un país extraño; si podemos percibir toda una serie de leyes que buscan integrar al extranjero migrante dentro de la sociedad israelí, tenemos que reconocer, sin embargo, que hay una gran distancia entre la teoría y la práctica. La legislación del Antiguo Testamento mantiene una diferencia y asume como ya dada la inferioridad social de los extraños. Los extranjeros permanecen extraños en un grupo étnico y social muy bien definido.²⁸

Incluso si los extranjeros y los pueblos oriundos al área tienen los mismos derechos,²⁹ y aun si los profetas denuncian a los que niegan sus derechos (Miqueas 3:1), queda una distancia entre los textos jurídicos, legislativos y la realidad vivida. En este sentido, podemos observar en el Antiguo Testamento una delicada tensión entre el inclusivismo y el exclusivismo, en lo que trata del extranjero. El libro de Rut, por un lado, narra la forma en que una extranjera moabita se integra por matrimonio con el pueblo de Israel, apoyando la tesis de la apertura universalista.³⁰ Pero, por otro lado, hay duras denuncias en los libros de Esdras y Nehemías de cualquier mezcla

²⁶ Por ejemplo las mujeres, Cf. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*.

²⁷ André Wénin, « Israël, étranger et migrant », art. cit. p. 286.

²⁸ Ibid p 64.

²⁹ Cf. Lev 24,22 ou Ex 12, 49

³⁰ Véase la hermosa reflexión de Julia Kristeva acerca de este libro de la Biblia em opcit., pp 101-112.

entre las naciones.³¹ La apertura y la acogida de la diferencia han vivido siempre junto con la exclusión y la xenofobia.³²

Las hijas de Israel no podían ser casadas con los que no eran de su país y viceversa. Por otra parte, Deuteronomio insiste en que no se puede tener al extranjero en abominación, porque los judíos habían sido extranjeros en Egipto y, por lo tanto, los hijos de los extranjeros, que nacieron de ellos, hasta la tercera generación, podrían entrar a la asamblea de YHWH.³³

El pacto con Dios hace del pueblo judío un pueblo elegido. Y la elección implica la exclusión de otros.³⁴ El ciclo de Elías, en 1 Reyes 17-19, recordará que "la verdadera frontera no se sitúa al nivel de pertenencia territorial, sino a nivel de una elección a favor o en contra de YHWH.³⁵ "Sin embargo, esta elección no es el resultado de un privilegio o de un favoritismo, sino de una elección, siempre amenazada, siempre necesitada de ser reconquistada y objeto de un constante perfeccionamiento de los elegidos.³⁶

En la plenitud de los tiempos, el acontecimiento de Jesús de Nazaret rompe estas nociones de extranjero y migrante para darles una nueva dimensión. En el Nuevo Testamento se usan estos dos conceptos para caracterizar a los cristianos cuya meta no es disfrutar tranquilamente de una herencia terrenal, sino vivir - como dice Pablo – en un "país celestial"³⁷ careciendo aquí de un "lugar de descanso permanente y fijo"³⁸ (Heb 13,14).

Es en este sentido que el autor de la Primera Carta de Pedro se refiere a los que van a recibir la epístola, les llama "exiliados," "gente en camino," "*paroikoi*"; y también "extranjeros" (*parepidèmoi*) en el sentido de que sus valores y esperanzas son distintos a los de la gente corriente. El autor de la carta a los Efesios enfatiza, de otra forma y en lo que parece una contradicción, que gracias al trabajo de paz realizado por Jesús, los cristianos de origen pagano ya no son "aquellos que no tienen ni parte ni lugar en el reino de Dios," "excluidos del pacto y la

³¹ Cf. Esdras 10 and Nehemias 13. Marianne Bertrand, « L'étranger dans les lois bibliques », p. 81

³² André Wénin, « Israël, étranger et migrant », p. 296.

³³ Dt 23, 3-9.

³⁴ Julia Kristeva, op. cit., p 95.

³⁵ Jean Riaud (éd.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, p. 85-101 (90).

³⁶ Julia Kristeva op. cit., p 97.

³⁷ Fil 3:20: "Mas nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también esperamos al Salvador, al Señor Jesucristo;"

³⁸ Heb 13:14 "porque no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la por venir."

promesa” (Ef 2:12, 19). Su exclusión ya no existe y sus necesidades quedan satisfechas: “...no hay ni griego ni judío, nadie circuncidado o no circuncidado, sin divisiones entre las naciones, no sirviente o libre: pero Cristo es todo y en todos” (Col 3:11). Y también “no hay distinción entre griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo o libre, sino que Cristo es todo, y en todos.” (Gal 3:28). Todo esto ocurre gracias a Jesús, quien derribó la pared intermedia de separación,” que quiere decir que hizo obsoleta la ley judía que prohibía que los judíos y paganos (extranjeros) se presentaran ante Dios juntos (Ef 2:14). Por eso en las escrituras, judías, pero especialmente en las cristianas, se demanda una universalidad que ni contempla ni permite que se excluya al extranjero. En el espíritu del judaísmo, la integración total del forastero en la comunidad judía tiene un paralelo con la idea del “Pueblo Escogido de Dios.” Aunque ser escogido quiere decir recibir una gracia, o un favor, también esto es ofrecido a cualquiera y en cualquier tiempo.³⁹ Por eso tenemos este concepto híbrido de ser elegido que pasa por herencia y también por asumir libremente lo que es todo el consciente individual y colectivo. No es en vano que el tratado del Talmud de Pessahim 876 dice: “Dios – bendito sea tu nombre – ha exiliado a Israel dentro de otras naciones con el propósito de que los prosélitos (los extranjeros) se puedan unir a Él.”⁴⁰

Y es Pablo – judío de Tarso en Cilicia, poliglota y viajero incansable del Mediterráneo occidental en los años 45-60 de nuestra era – quien transforma esta pequeña secta judía en la *ecclesia*. El adapta el leguaje del evangelio para el mundo griego, la *ecclesia* agrega a la comunidad de cristianos de la *polis* otra comunidad, una llena de diferencias, de extranjeros, que trasciende a las divisiones nacionales y étnicas por medio de la fe en el cuerpo de Cristo Resucitado. El primer apóstol de la cristiandad, Pablo, le escribirá a su amada comunidad en Corintio: “A los judíos me hice como judío para ganar a los judíos, a los que están bajo la ley como uno bajo la ley (aunque no estoy bajo la ley)... a los que fuera de la ley... para ganar a los que están fuera de la ley ... y todo lo hago por el amor del evangelio, y poder compartir sus beneficios con los demás” (1 Cor 9:20-23).

Saúl, también llamado Pablo, el forastero, el extranjero, el “mal nacido,” fariseo según la ley, de perseguidor a perseguido, discípulo de Gamaliel, separado de la sinagoga, viajero constante,

³⁹ Julia Kristeva, op.cit., p 102.

⁴⁰ Ibid. p 113.

desarrolla hasta su punto máximo algo esencial en el mundo lleno de extranjeros por el cual se mueve, la hospitalidad. Y su *ecclesia* – presentada en su ministerio epistolario y que resguarda su legado – es plenamente sensible desde la asamblea política hasta la comunidad ideal. Pablo se mueve entre lo local y lo universal de forma tranquila y fácil, sin poner a los vecinos locales y a los extranjeros en competencia. Al contrario, él va desde el mesianismo judío al universal que incluye a la humanidad entera. Su predicación presenta una universalidad de todos como un solo pueblo, más allá de nacionalidades individuales o pueblos.⁴¹

Los fundamentos para una teología del forastero

Los fundamentos para una nueva reflexión acerca del extranjero a partir del cristianismo forman una trilogía: el cuerpo de Cristo Resucitado, agregando el cuerpo de Cristo en la Eucaristía, y la comunión en el cuerpo y la sangre del Señor.⁴² Esta perspectiva permite reconocer en la transición de lo real a lo simbólico y viceversa una lógica que reconcilia el rechazo del extranjero, más completamente y mejor que las soluciones jurídicas. Porque “los extranjeros no pueden reencontrar una identidad sino reconocerse tributarios de una misma heterogeneidad que los divide dentro de sí mismos, como viajeros entre carne y espíritu, vida y muerte. ¿No es esto lo que imponen a nuestra experiencia personal la Resurrección del Cristo, su Transfiguración y nuestra Eucaristía?”⁴³

Según la psicoanalista y semióloga Kristeva, Pablo es fundador de una institución construida sobre la lógica del deseo, donde estamos llamados a identificarnos con la brecha que se vuelve cada vez más dolorosamente rígida, como lo es la depresión melancólica del extranjero, pero que, gracias a Cristo, es vivida como una transición hacia una liberación espiritual dentro de un cuerpo concreto. Esta unión es hecha por la Resurrección y la Eucaristía. Y la palabra que las realiza, la Resurrección y la Eucaristía, se convierte en una terapia del exilio y de la desolación. La comunidad resultante no es sencillamente una suma de individuales, sino una nueva comunidad que es consecuencia de una lógica de la subjetividad que se deshace y rehace permanentemente en una nueva creación (Col 3:9-11).

⁴¹ Ibid. p 118.

⁴² Ibid. p 119 ff.

⁴³ Ibid. p 120.

Según Kristeva, esta irrupción del sujeto del deseo será vivida como un viaje - eco al mesianismo judío, realidad del mesianismo cristiano - irrupción que es teoría contemplativa de mutación y permanente renovación espiritual. Contemplación que deberá mantener los ojos fijos en Jesucristo y su condición de extranjero, permanentemente en tensión entre su condición de Verbo Encarnado y el Padre de quien vino, en el que vivía y para el cual volvía (Juan.). La "forasteridad" de Jesús se vuelve así en el fundamento de la *ecclesia* cosmopolitana de Pablo y de toda teología cristiana que toma en serio el evangelio y su novedad fulgente sobre la condición humana.

Conclusión: un discurso “heterológico” de la condición humana

Entre la persona y el ciudadano, sujeta a leyes y reconocida jurídicamente queda una cicatriz: la persona extranjera. ¿Puede alguien ser completamente humana si es extranjera? ¿Dejada fuera de las leyes de ciudadanía, puede la persona ser el sujeto de los derechos humanos? La ética cristiana y la ética de los derechos humanos, reforzadas por las necesidades económicas del mundo moderno y por la creciente atención de la Iglesia hacia los pobres, reconocen que los extranjeros y los migrantes comparten los mismos derechos que todo ser humano. Sin embargo, a muchos extranjeros se les considera perjudiciales para la independencia nacional y para los intereses de los países en los que esperan establecerse.

El extranjero en nuestra sociedad es un "síntoma" de que difícil nos es vivir como los demás y hacer como los demás. Extranjeros dentro de nosotros mismos, no aceptamos nuestro "exilio" interior. Extranjeros donde vivimos, no vivimos juntos con la diversidad del otro y no permitimos que el otro sea coautor y comunicador de nuestra heterología. Políticamente, el "síntoma" del forastero subraya los límites de los estados-nación y la conciencia política que los configura. Todos interiorizamos estas limitaciones hasta el punto de normalizar la creencia de que los extranjeros y los migrantes no tienen los mismos derechos que nosotros. En otras palabras, la dignidad humana pertenece a los seres humanos, independientemente de su reconocimiento por la ley.

La masa de extraños que puebla nuestra imaginación, así como las páginas de la prensa, cuestionan nuestra teología, recordándonos que si la heterología, es decir el discurso sobre el otro, queda ausente o ignorada, la teología cristiana perderá su identidad y su capacidad para

anunciar las buenas nuevas y reunir a los hijos de Dios. Reflexionar sobre el "extraño" como una categoría que nos embarca a todos, en todas nuestras dimensiones, puede ayudarnos a encontrar palabras adecuadas para pensar teológicamente sobre la cuestión que sacude hasta lo más profundo a estos nuestros tiempos. Además, la importancia que el Santo Padre Papa Francisco está dando a este asunto muestra claramente lo significativo que es para la Iglesia y su misión. Además, este es un tema donde la dignidad humana y la identidad están profundamente en juego y por eso este problema no puede pasar por alto para cualquier ser humano.

Como dice un texto cristiano muy importante y antiguo del siglo IV: La epístola a Diognetus:

Los cristianos no se distinguen de los otros, por país, por idioma, o por las costumbres que observan. No habitan en ciudades propias, ni emplean una forma peculiar de hablar, ni llevan una vida marcada por ninguna singularidad. El curso de conducta que siguen no ha sido ideado por ninguna especulación o deliberación de los hombres inquisitivos; ni ellos, como algunos, se proclaman los defensores de doctrinas meramente humanas. Pero, habitando tanto las ciudades griegas como las bárbaras, según la suerte de cada uno de ellos ha determinado y siguiendo las costumbres de los nativos con respecto a la ropa, la comida y el resto de su conducta ordinaria, nos muestran su maravilloso y verdaderamente sorprendente método de vida. Viven en sus propios países, pero simplemente como caminantes. Como ciudadanos, comparten todas las cosas con los demás, y sin embargo soportan todas las cosas como si fueran extranjeros. Cada tierra extranjera es para ellos como su tierra natal, y toda tierra de su nacimiento es como tierra extranjera...son asaltados por los judíos como extranjeros y perseguidos por los griegos; sin embargo, aquellos que los odian son incapaces de asignar razón alguna para alguna su odio.⁴⁴

Traducción de Cecilia González-Andrieu, PhD., Loyola Marymount University, Los Angeles, California

Oct 8, 2017.

⁴⁴ Epístola de Diognetus, capítulo V. – La forma de ser de los cristianos. <https://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/fathers/diognetus/epistle-diognetus.asp?pg=7> accesada 5 octubre, 2017.