

# ACOGER AL FORASTERO

LA HOSPITALIDAD  
COMO DEBER  
Y ACTITUD ESPIRITUAL



Generalitat de Catalunya  
**Consejo Asesor**  
para la Diversidad Religiosa

DOCUMENTO 3



# ACOGER AL FORASTERO

## LA HOSPITALIDAD COMO DEBER Y ACTITUD ESPIRITUAL

CONSEJO ASESOR  
PARA LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Documento 3

Documentos del Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa, 3  
Acoger al forastero. La hospitalidad como deber y actitud espiritual  
Barcelona, febrero de 2016

Coordinación y redacción: Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa  
© Generalitat de Catalunya  
Departamento de Gobernación, Administraciones Públicas y Vivienda  
Dirección General de Asuntos Religiosos  
Calle de Rivadeneyra, 6, 2º – 08002 Barcelona  
[www.gencat.cat/afersreligiosos](http://www.gencat.cat/afersreligiosos)  
[@afersreligiosos](https://twitter.com/afersreligiosos)

Maquetación: Argra Trading S.L. - Tordera 38, 08012 Barcelona

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	5
<b>PRÓLOGO</b>	7
<b>1. LAS TRADICIONES RELIGIOSAS EN UN MUNDO GLOBALIZADO</b>	9
<b>2. CATALUÑA, UNA COMUNIDAD DE ACOGIDA</b>	14
<b>3. EL EJERCICIO DE LA HOSPITALIDAD. UN VALOR UNIVERSALMENTE RECONOCIDO</b>	18
<b>4. LA DIFÍCIL ALTERIDAD</b>	27
<b>5. ACTITUDES ANTE LA INMIGRACIÓN Y ANTE LAS MINORÍAS ÉTNICAS</b>	30
<b>6. LA FIGURA DEL FORASTERO Y EL DEBER DE ACOGERLE EN LAS TRADICIONES RELIGIOSAS</b>	35
6.1. El judaísmo	
6.2. El cristianismo	
6.3. El islam	
6.4. El hinduismo	
6.5. El budismo	
6.6. Las tradiciones chinas	
6.7. El sijismo	
6.8. La Fe bahá'	
<b>7. CONCLUSIONES: EL FORASTERO COMO DON</b>	64
<b>CONSEJO ASESOR PARA LA DIVERSIDAD RELIGIOSA</b>	65
Funciones del Consejo Asesor	
Composición del Consejo Asesor	



## INTRODUCCIÓN

Este documento que tengo el placer de presentaros es el tercero que edita el Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa y recoge un conjunto de reflexiones y conocimientos en torno a la figura del forastero y el fenómeno de la inmigración.

Es una muestra más del trabajo a favor de una mejor gestión de la diversidad existente en nuestro país que lleva a cabo el Consejo, a quien quiero agradecer su dedicación y constancia.

Defendía Paco Candel en su libro *Els altres catalans* que “nos encontramos con una Cataluña más serena, más ecuánime, más dignificada y, ¿por qué no decirlo?, más optimista, más amorosa y generosa”<sup>1</sup> en su relación con los recién llegados. Eran los años sesenta y se refería a una ola migratoria específica, la de los ciudadanos españoles que llegaron a mediados del siglo XX al área metropolitana de Barcelona.

Ahora, la situación es diferente. Nos encontramos ante fenómenos migratorios más complejos y difíciles, pero también más enriquecedores. El mundo globalizado en el que vivimos nos empuja y nuestro país no es diferente al resto. Pero el escenario, en cambio, sí que se mantiene inalterable respecto al descrito por el escritor: Cataluña sigue siendo tierra de acogida, como lo ha sido durante siglos. Me atrevería a decir que hoy lo es más que nunca.

Los catalanes siempre hemos recibido con calidez a las personas que se marchan de su país o de su territorio con la ilusión de alcanzar un nivel

---

1 F. Candel: *Els altres catalans*. Barcelona, Edicions 62, 1964.

de vida más acomodado. Lo hacemos desde el gran respeto por los forasteros. Porque nosotros, que provenimos de una sociedad que ha sido a su vez también emigrante, somos conscientes de que la llegada de personas procedentes de otras zonas ha contribuido a hacer de nuestro país un territorio de gran riqueza social y cultural.

En Cataluña residen en la actualidad ciudadanos de 177 nacionalidades diferentes, que hablan 270 lenguas y que practican las 13 religiones más importantes del mundo. En pocos años, hemos incorporado a un millón de personas en nuestro país y lo hemos hecho sin que la paz social se viera alterada y manteniendo la cohesión social.

Pero el hecho de que los catalanes sean acogedores no quiere decir que la convivencia siempre sea fácil. Los retos son muchos, y en este punto hay que destacar el papel que juega el Gobierno de la Generalitat, que garantiza el mantenimiento del equilibrio que permite la pacífica convivencia con la aplicación de políticas de justicia social.

El Gobierno de la Generalitat seguirá trabajando para garantizar la plena incorporación del forastero en nuestra sociedad, defendiendo su dignidad y recibéndole con la hospitalidad y el respeto que merece. Desde el convencimiento de que sólo haciendo el camino juntos podremos construir entre todos un gran país.

*Meritxell Borràs i Solé*

*Consejera de Gobernación, Administraciones Públicas y Vivienda*



## PRÓLOGO

El Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa (CADR) se complace en presentar el tercer documento desde su creación.

El primero, lo dedicamos a estudiar *La diversidad religiosa en las sociedades abiertas* (2013); en el segundo nos centramos en analizar *La aportación social de las tradiciones religiosas en las sociedades abiertas* (2015), y en este documento que ahora tenemos el gusto de presentar nos disponemos a explorar el valor de la hospitalidad, entendido como una actitud ética y espiritual que deriva de todas las grandes tradiciones religiosas.

Por eso, lo hemos titulado *Acoger al forastero*, porque entendemos que este deber y esta actitud espiritual son inherentes a las tradiciones religiosas y son una aportación decisiva en el contexto histórico que estamos viviendo. Cataluña ha sido y es, desde siempre, una tierra de acogida, un lugar de paso. Su identidad se ha configurado a lo largo de un proceso de múltiples flujos migratorios y de relaciones con pueblos venidos de lejos. Las tradiciones religiosas que tienen presencia en nuestro país nos exhortan a ser acogedores con los forasteros que llegan, reconocer sus derechos inalienables y tratarles con dignidad y atención.

Este deber y esta actitud espiritual se traducen en prácticas de atención y de solicitud hacia los forasteros que llegan a nuestro país, muchos de ellos con todo tipo de necesidades. Reconocer esta aportación de las tradiciones religiosas y de tantas personas y asociaciones laicas de la sociedad civil que trabajan para ofrecer una acogida cálida y digna a los recién llegados es un deber y un signo de gratitud que queremos hacer a través de este documento.

Ante las actitudes herméticas o xenófobas que lamentablemente también hay en el cuerpo social, reivindicamos el legado humanista y ético de las tradiciones religiosas que, desde lenguajes diferentes, nos exhortan a acoger al huésped, a atender sus necesidades, a tratarle con dignidad y atención, especialmente cuando sufre una gran vulnerabilidad social y económica.

*Francesc Torralba i Roselló*  
*Presidente del Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa*

## 1. LAS TRADICIONES RELIGIOSAS EN UN MUNDO GLOBALIZADO

Actualmente, se está produciendo una transición del paradigma de la secularización al de la postsecularización. Eso significa que estamos transitando de un escenario donde la religión no era una variable significativa para explicar el mundo y las situaciones sociales —esta función estaba reservada a las grandes ideologías políticas— a un nuevo escenario en el que las religiones —y los actores religiosos— se van configurando como una variable cada vez más importante a la hora de entender muchos hechos en el ámbito internacional, interestatal, local e, incluso, individual. Los defensores de las tesis postsecularistas han bautizado el siglo XXI como el nuevo siglo de Dios.<sup>1</sup>

Hay tres fenómenos entrelazados que ayudan a entender este cambio:

**1. La globalización ha provocado una eclosión de diásporas y la expansión de movimientos, ideas, patrones culturales y grupos humanos. También de creencias y valores religiosos.** Está provocando la creación y la ampliación de nuevos grupos étnicos y religiosos que son fruto de diásporas religiosas en todo el mundo (el drama del Mediterráneo se puede leer con esta clave, como también el de la minoría musulmana expulsada de Birmania, o el de los cristianos de Irak y Siria). Las comunidades de las diásporas religiosas se están convirtiendo en uno de los actores no estatales que más impacto tienen hoy en la política mundial. La globalización y el crecimiento del pluralismo en todas las sociedades y las creaciones de nuevas minorías a menudo son una pieza clave de la política exterior de muchos países. Se habla también de nuevos fenómenos, como la propagación del hinduismo y el budismo en países occidentales, por ejemplo, que se lee como la *contra-colonización* Oriente-Occidente.

---

<sup>1</sup> Duffy Toft, M.; Philpott, D., y Shah, T.S.: *God's century. Resurgent religion and global politics*. Londres, Norton & Co, 2011.

**2. La creación de nuevas minorías religiosas y el desplazamiento de los centros de gravitación de algunas de las grandes tradiciones religiosas.** Si el cristianismo (el conjunto de las confesiones cristianas) ve progresivamente desplazado su punto de gravitación hacia el sur (América Latina y África), el islam va desplazando poco a poco su ámbito de influencia de Oriente Medio hacia Occidente y Asia.

**3. Las creencias religiosas son un elemento de referencia en la construcción de identidades individuales y colectivas.** Más del 85% de la población mundial se identifica con alguna tradición religiosa. Y estudios de gran prestigio, como el del Pew Research Center, indican (2015) que esta tendencia irá en aumento las próximas décadas. No se trata sólo de un fenómeno limitado a los países más golpeados por la pobreza. O a los estados llamados *fallidos* (*failing o failed states*). La realidad es que este proceso de *reestructuración* del fenómeno religioso afecta a países con tradiciones culturales y religiosas diversas y con niveles de desarrollo económico también dispares.

Con la aparición y la consolidación del Estado moderno a partir del siglo XVI, se extendió un concepto de *religión* entendida como un conjunto de creencias y doctrinas esencialmente privadas, separadas de la esfera pública y del poder político. El desarrollo del concepto de *soberanía* en la teoría política moderna marca el punto de inflexión de este proceso, con el que la religión se convierte en un conjunto de creencias que influyen en la moral y la acción de los individuos en sus relaciones privadas, pero en ningún caso en sus relaciones de ciudadanía.

Esta expulsión de la religión de la dimensión pública y de la política permitió al Estado capitalizar y monopolizar progresivamente las lealtades depositadas históricamente en el poder religioso. Sin embargo, este proceso de transición hacia el *state-building* o el *nation-building*, en el que la religión se convertiría en un factor marginal y privado, en muchos casos no se ha completado del todo. Tampoco en Europa. Esto explicaría

el nuevo protagonismo de las instituciones religiosas en algunos países. Pensamos, por ejemplo, en la creciente presencia e influencia sociopolítica de la Iglesia ortodoxa rusa, hoy.

Este resurgimiento de las religiones, como se ha dicho, no es exclusivo de una única tradición religiosa. Incluye el resurgimiento del islam tanto en el mundo árabe como en países no árabes como Malasia, Irán o Indonesia. También incluye el crecimiento del cristianismo evangélico (sobre todo el fenómeno del *pentecostalismo*), el resurgimiento del judaísmo y el crecimiento de nuevas espiritualidades (*new age*), algunas de estas inspiradas en tradiciones orientales como el hinduismo o el budismo.

La globalización también ha facilitado el papel de individualidades en la política mundial. Los líderes religiosos pueden llegar a ser actores en las relaciones internacionales. Un ejemplo: el obispo de Roma como actor internacional en un mundo globalizado. No como jefe de Estado, sino como líder religioso de una religión transnacional. También puede considerarse el caso del dalái lama, premio Nobel de la Paz.

El resurgimiento de la religión, pues, es una de las megatendencias directamente vinculada a la globalización, entendida como la eclosión de un conjunto de procesos tecnológicos que han afectado a la economía internacional, las telecomunicaciones, el mundo de la información y las posibilidades de interdependencia entre personas, estados y organizaciones, y que han creado un único espacio social transnacional (*global village*).

El mundo de hoy es, gracias a este proceso, un *shrinking world* (un mundo “encogido”). En este sentido, algunos teóricos argumentan que la globalización en sí misma ha llevado a un resurgimiento cultural y religioso como respuesta a la creciente interdependencia global y el incremento significativo del pluralismo social, además de que hace posible el *efecto bola de nieve* (el resurgimiento religioso que se inicia en un país y tiene efectos inmediatos en otros países).

¿Qué otras razones nos permiten dar respuestas más satisfactorias al porqué de este resurgimiento del hecho religioso en la era de la globalización?

En etapas de fuerte **crisis económica**, la práctica religiosa tiende a crecer y a expandirse. También en momentos concretos en que hechos de gran impacto generan una situación de búsqueda de respuestas. Por ejemplo: después de los atentados del 11-S de 2001 en los EE.UU., la práctica religiosa y la asistencia al culto y a las celebraciones religiosas se incrementaron significativamente. Por otra parte, la crisis de las grandes ideologías políticas del siglo XX no sólo ha dejado un importante espacio vacío disponible en el campo de la oferta de respuestas y propuestas. También ha permitido disponer de una mirada nueva a determinados hechos sociales de carácter global, sin tener que pasar por el filtro ideológico-político.

Algunos sociólogos y politólogos aducen que, con el fin de entender este fenómeno, hay que poner el énfasis en las crecientes **desigualdades económicas** y en la aparición de una nueva pobreza mundial, también en países industrializados, cuya imagen más elocuente es la *banlieue* (Francia). Ulrich Beck los denomina *la revuelta de los superfluos*, y Zygmunt Bauman los define críticamente como *desperdicios humanos*: importantes grupos de jóvenes directamente expulsados de los beneficios de la globalización e innecesarios para el sistema económico. Individuos que no encuentran en la cultura y los valores del país donde han nacido y han sido educados respuestas a sus desazones, y que se recluyen en una interpretación sesgada de las fuentes culturales y religiosas de los países de origen de sus padres y abuelos.

Un número importante de los jóvenes de la *banlieue* no se reconocen a sí mismos como franceses de pleno derecho, sino como miembros de una identidad transnacional denominada *islam*. O directamente del país de sus padres, donde muchas veces no han puesto nunca los pies (Marruecos, Argelia, etc.). Este tipo de fenómenos se ha convertido en un factor

que influye en las propias políticas públicas: la religión se ha convertido en un asunto interméstico (internacional y doméstico al mismo tiempo). El problema de la acogida de los yihadistas retornados es sólo un ejemplo.

En otros casos (Fethi Benslama), el resurgimiento de la religión se interpreta como una reacción ante el **proceso de deconstrucción, degradación y descomposición de las propias religiones** en un mundo secular. Paradójicamente, sería una consecuencia más del proceso iniciado con la modernidad.

Finalmente, también se podrían plantear razones estrictamente sociopolíticas en relación con la **crisis del Estado liberal democrático**. La primera generación de élites del Tercer Mundo que llegaron al poder a partir de la década de 1940 hasta las descolonizaciones de los años sesenta y setenta compartían el mito de la modernización heredada de Occidente: la aceptación de la superioridad de la democracia, los avances tecnológicos y la industrialización. En muchos casos, sin embargo, este relato no se ha traducido en una auténtica democracia ni en un desarrollo económico real, sino en todo lo contrario: ha habido, en muchos de estos países, un fracaso generalizado del proceso de modernización y del Estado laico, y una importante crisis política vinculada a la corrupción, el autoritarismo y el patrimonialismo. El caso de Argelia a partir de 1992 es ejemplar en este sentido. También el de Egipto, con el nuevo conflicto entre el nacionalismo religioso y el nacionalismo secular.

## 2. CATALUÑA, UNA COMUNIDAD DE ACOGIDA

Por su situación geográfica, Cataluña siempre ha sido encrucijada de civilizaciones y, por lo tanto, la riqueza de nuestra sociedad es el resultado de la sedimentación de las diferentes culturas que han ido dejando su poso.

Sólo en los últimos tres siglos, y como constatan las estadísticas, la población catalana se ha doblado cuatro veces, a consecuencia de oleadas inmigratorias que se han producido aproximadamente una vez cada setenta años y que han comportado fricciones e incomprensiones derivadas del acoplamiento de mentalidades y costumbres diferentes a las de la tierra de acogida, que sólo se han superado gracias a una gran voluntad de acuerdo.

En líneas generales, sin embargo, este es un rasgo que podemos afirmar que caracteriza a nuestro país, en particular entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XXI, cuando se han producido tres grandes momentos inmigratorios que han contribuido al crecimiento demográfico, han aportado mano de obra y, en último término, han ayudado a aumentar la riqueza del país.

La primera de estas olas migratorias se dio al principio del siglo XX, impulsada por la segunda revolución industrial y por la Exposición Internacional que se tenía que celebrar en Barcelona en 1929, ya que las diferentes obras públicas que se tenían que llevar a cabo en la ciudad –en concreto, la construcción del metro– atrajeron a mucha gente.

Este movimiento de población se produjo tanto internamente –porque se despobló la Cataluña rural cuando sus habitantes se trasladaron a las ciudades y metrópolis industrializadas– como en el ámbito peninsular –porque fueron muchos los que, procedentes fundamentalmente de las tierras del sur de la península, de Valencia y de Aragón, decidieron emprender la aventura para instalarse en una zona que se preveía productivamente activa.



La segunda inmigración se dio durante los años sesenta y setenta del siglo pasado y fue cuantitativamente mucho más intensa que la anterior. La prosperidad económica derivada del Plan de estabilización del año 1959 supuso un crecimiento industrial de Barcelona y de su área de influencia que actuó de efecto llamada en muchas de las zonas rurales de Cataluña y de España que todavía no habían podido salir de la pobreza en la que las había sumido la Guerra Civil.

El hecho es que entre 1950 y 1975 la población de Cataluña pasó de 3,2 millones de habitantes a 5,6 millones, es decir, se produjo un incremento medio de 100.000 habitantes por año, lo que constituye la mayor explosión demográfica hasta entonces. A esta explosión no fue ajeno “El Sevillano”, el tren que, en aquellos años, transportó amontonados a miles de andaluces desde su tierra hasta Cataluña, donde venían a buscar nuevas oportunidades de vida y trabajo. Los problemas y las inquietudes de estos ciudadanos fueron explicados por Francesc Candel en 1964 en el libro *Els altres catalans*, que no deja de ser un testimonio del proceso integrador en Cataluña de aquellos recién llegados.

La tercera y última gran oleada es la que se inició en 1996, que todavía perdura y que está relacionada con la inmigración internacional. Los inmigrantes llegados entre el año 2000 y el 2005 a Cataluña sumaron casi medio millón de individuos; esta cifra tiene similitudes con la que se había dado en la segunda ola migratoria, con la diferencia de que en la última las personas que llegaron a nuestro país lo hicieron básicamente desde el extranjero, en un fenómeno que fue en aumento hasta que la crisis económica del 2008 derivada de la quiebra del boom inmobiliario provocó algunas emigraciones, particularmente entre los latinoamericanos. Con todo, no hubo una disminución de la población, que de una manera más pausada se iba agrandando con la llegada de ciudadanos europeos (en primera instancia italianos, ingleses y franceses) que habían optado por venir atraídos por el país y por las multinacionales que se habían instalado.

En cuanto a los inmigrantes extracomunitarios, algunos han tratado de reagrupar a su familia, y los que habían venido pensando en ahorrar y volver a casa con unos ahorros siguen aquí porque la economía no ha prosperado como se esperaba. Por otra parte, son muchos los desesperados del continente africano que luchan por venir a instalarse a nuestro país atravesando el Mediterráneo, y no podemos olvidar a todos aquellos africanos o asiáticos que también llegan (o tratan de llegar) buscando una estabilidad económica pero sobre todo huyendo de la guerra y los abusos a los que están sometidos en sus propios países.

Por lo tanto, es evidente que hoy estamos ante una situación diferente que nos obliga a revisar a menudo los esquemas sociales y a construir un concepto de *ciudadanía* necesariamente inclusiva, que no solamente no tiene que prescindir de ningún residente, sino que le tiene que hacer sentirse partícipe de este país. Y es que, como han observado Marta Rovira-Martínez y Xavier Aragall, el movimiento migratorio actual es de escala mundial y por eso “es importante que Cataluña no conciba la inmigración y la movilidad humana como un hecho pasajero, sino como un hecho consustancial a una sociedad económicamente adelantada, incluso en un contexto de crisis económica”.<sup>2</sup>

Las circunstancias actuales son muy difíciles, como constatamos cuando vemos que los países europeos no comparten los mismos valores con respecto a la aceptación de los otros, sean emigrantes o sean refugiados, que se discuten las cuotas de acogida que propone la Unión Europea y que, aunque las Naciones Unidas y Amnistía Internacional lo han denunciado, hay un recelo y unas políticas defensivas y discriminatorias. Pero, a nuestro entender, tenemos que seguir haciendo un esfuerzo, tanto en el ámbito público como en el privado, por hacer más permeable la acogida.

Es incuestionable que aquí también se han producido situaciones indeseables, incomprensiones y conflictos en el ámbito social y laboral: que

---

2 M. Rovira y X. Aragall: “Migracions locals i política migratòria a Catalunya”. *Ara*, 28/9/2014.

se han confinado a los recién llegados en barrios marginales, que se les han puesto trabas tanto en el ámbito educativo como en el sanitario, y que los trabajos más duros, menos cualificados y peor remunerados son los que se les siguen reservando. En este contexto desolador, sin embargo, todavía aparecen briznas de esperanza, como las que encontramos en el mundo de los sindicatos y de las entidades y en el ámbito religioso.

En el primero, porque en la mayoría de sindicatos hay secciones que asesoran y atienden a los inmigrantes y les facilitan la integración en el mundo del trabajo; en las asociaciones y en casi todas las confesiones porque se han creado organismos para cubrir las necesidades diarias de los inmigrantes (vivienda, alimentación, ropa, etc.); y en el ámbito religioso, donde en apariencia sería más fácil que surgieran confrontaciones o discriminaciones, porque Cataluña ha visto nacer una rica red de asociaciones en el campo del diálogo interreligioso que tienen como objetivo propiciar la convivencia, la paz y la armonía entre las diferentes creencias para contribuir a crear un mundo humanamente más respetuoso, culturalmente más plural y socialmente más receptivo.

Vemos, pues, cómo la inmigración ha interpelado a la sociedad catalana y la sigue interpelando para hacer cambiar esquemas, costumbres y actitudes en defensa de la convivencia entre los seres humanos y de los valores éticos que Europa no siempre ha practicado, a pesar de haber firmado la Declaración universal de los derechos humanos de 1948.

### 3. EL EJERCICIO DE LA HOSPITALIDAD. UN VALOR UNIVERSALMENTE RECONOCIDO

Las sociedades occidentales, y Cataluña no es una excepción, han dejado de ser, desde hace ya cierto tiempo, espacios monoculturales, monoétnicos y monolingüísticos y están siendo escenarios de la pluralidad. De hecho, a juzgar por la historia, nunca han sido espacios estrictamente homogéneos, ya que nuestra sociedad ha sido durante siglos tierra de paso, lugar de acogida. No obstante, en la actualidad, el reto de la diferencia se plantea en su radicalidad más plena.

La diferencia no se plantea como algo vergonzoso, como un rasgo que tiene que ser disimulado, sino todo lo contrario, como riqueza, como un factor positivo, como un elemento de fecundidad. No es algo que alcanza a algunos miembros de la sociedad, sino que es un *factum* de la vida social, cultural, política, religiosa y moral.

Nuestras sociedades han dejado de ser espacios de la uniformidad para convertirse, conscientemente, en espacios de la diferencia. Esta transición no se puede contemplar negativamente, sino positivamente, aunque plantea algunos problemas de difícil solución.

Una trama de actores sociales, procedentes de lugares y de universos simbólicos y culturales muy diversos, comparte el mismo escenario público y esto plantea nuevos retos, pero también retos problemáticos que tenemos que saber enmarcar dentro de los valores del humanismo. Hará falta reinventar el humanismo y someterlo a un análisis crítico que, demasiado a menudo, se ha convertido en un andamio intelectual al servicio del etnocentrismo y de la intolerancia.

Del humanismo excluyente y eurocéntrico, propio de algunos hitos del pensamiento occidental, habrá que transitar hacia el humanismo “del otro hombre”, en palabras de Emmanuel Lévinas, hacia un humanismo que reconozca a cualquier ser humano como persona, como alguien do-

tado de intrínseca dignidad, como alguien que tiene valor en sí mismo y que, como diría Immanuel Kant, no tiene precio y tiene que ser tratado, siempre y en cualquier circunstancia, como un fin en sí mismo y no sólo como instrumento.

El reto de la diferencia no afecta sólo a los que ejercen el poder de las instituciones públicas, sino a cualquier ciudadano, a cualquier actor social. De esto depende, en parte, el éxito o el fracaso de la cohesión social. Cada actor de la polis tiene que asumir el grado de responsabilidad que le corresponde y superar las dificultades –¡que serán muchas!– endógenas o exógenas que comporta la recepción del otro. La práctica de la hospitalidad no es una tarea fácil, pero de ello depende, en parte, el futuro bienestar de las sociedades occidentales y su calidad de existencia.

La óptima recepción del otro no depende, exclusivamente, de las condiciones económicas, sociales y laborales de la sociedad de acogida (aunque tienen mucha importancia), sino del sistema axiológico vigente en esta misma sociedad. El sistema axiológico de una comunidad puede facilitar la recepción del otro extraño, pero también puede dificultarla en extremo.

¿Qué pirámide de valores tienen los ciudadanos de nuestro mundo? ¿Qué lugar ocupa la hospitalidad? ¿Hasta qué punto se siente como deber la acogida del otro extraño?

La acogida del otro extraño plantea graves interrogantes para la comunidad de acogida. ¿Tenemos que aceptar, de entrada, los valores, las actitudes, los procedimientos del huésped? ¿Los tenemos que aceptar incluso en caso de que pongan en cuestión los valores de la civilización de acogida?

He aquí una primera definición, susceptible de una significativa ampliación conceptual: “La hospitalidad consiste en acoger al otro extraño y vulnerable en mi propia casa.” No hay hospitalidad sin acogida, aunque la acogida pueda hacerse de maneras muy diferentes; esta admite una pluralidad de formas.

En el lenguaje cotidiano, decimos que alguien es hospitalario cuando ejerce la capacidad de acoger a otro ser humano en su círculo más íntimo, en el círculo de la privacidad. La auténtica hospitalidad se basa en el reconocimiento de la dignidad del otro.

La situación del otro huésped nos tendría que hacer pensar en los orígenes y las razones últimas de su vulnerable situación y en el grado de responsabilidad que tenemos los anfitriones en esta situación. La vulnerabilidad del otro puede adoptar formas muy variadas, tiene diversos orígenes, pero no podemos descartar la parte que nos corresponde de responsabilidad, directa o indirecta, en la generación de esta vulnerabilidad.

La hospitalidad alcanza sus niveles más altos de perfección cuando coinciden la recta *intentio* y el *recto modo*. La recta intención es la que se basa en la dignidad del otro y el recto modo es el que se ejerce de una forma equitativa sin caer en ningún tipo de clasismo o elitismo. La acogida tiene que ser por definición universal, aunque evidentemente no siempre es posible. La casa de acogida es vulnerable y hay que preservar un cierto orden para que pueda cumplir la función de acogida que tiene encomendada.

La acogida requiere el respeto a la dignidad del otro, pero también el reconocimiento empático de sus necesidades. El otro, antes de ser acogido, aparece en el horizonte como *in-firmus*, como alguien vulnerable que necesita protección. La acogida se practica entre sujetos que no están situados de forma simétrica en el espacio y el tiempo. No se trata, pues, de una relación de equidad entre dos personas que sufren una experiencia igual, sino todo lo contrario.

La acogida se da en un terreno asimétrico. El huésped tiene necesidades y el anfitrión le acoge en su hogar para paliar, en la medida de lo posible, estas carencias. No obstante, el anfitrión, en tanto que ser humano, también sufre necesidades, pero él dispone de un hogar, de un ámbito de protección (también vulnerable) que se dispone a ofrecer al otro.

Podríamos definir la acogida como el preludio de la escucha. La buena acogida se manifiesta en el clima y en las actitudes que se crean entre las personas. Es una característica que pertenece a las cualidades personales, y sin ningún tipo de duda es una perfección. Cuando acogemos a alguien, damos hospitalidad a sus vivencias.

No se trata sólo de hacer un espacio en la casa, de darle cobijo y alimentación, sino de acoger sus vivencias, porque la identidad personal no se puede separar del conjunto de las vivencias, y si acogemos al sujeto físico pero no al mundo de sus vivencias, no se produce una auténtica acogida.

La acogida es una actitud que facilita los encuentros, una calidad que podemos conquistar mediante un camino gradual de crecimiento humano. Consiste en una manera de ser, de establecer relaciones, de construir puentes. Nace de una experiencia positiva de nosotros mismos, vivida como don y como conquista del propio camino. Consiste en abrirse a los otros y en conocer la renuncia personal.

El huésped es un reto porque presenta, con sus palabras, un nuevo mundo, pero, en tanto que ser humano, es susceptible también de ser amado. Entre el huésped y el anfitrión nace un vínculo de afecto como consecuencia de la hospitalidad, un vínculo que hace al anfitrión mucho más vulnerable y dependiente de lo que ya era. Comunicación de afectos, intercambio de sentimientos, trasvase de experiencias y de ideas, encuentro de sensibilidades diferentes: todo esto sucede en la práctica de la hospitalidad.

La apertura hacia el otro extraño no representa sólo un cambio significativo en las estructuras mentales, sino también en las estructuras emotivas del ser humano. El amor nos hace más vulnerables y por eso tenemos miedo a amar, ya que en la medida en que amamos somos mucho más heterónomos de lo que querríamos. El anfitrión, a través de la práctica de la hospitalidad, se vincula afectivamente al huésped, establece una relación de cordialidad que puede perjudicar seriamente el corazón.

La acogida del otro no es un encuentro neutro, sino un encuentro en una circunstancia muy particular, en un contexto íntimo: el contexto de la casa. Dice Lévinas que “la relación con el otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual nos podemos poner en su lugar: lo reconocemos como parecido a nosotros y, al mismo tiempo, exterior; la relación con el otro es una relación con un Misterio”.<sup>3</sup> Efectivamente, la relación con la alteridad está llena de misterio.

El concepto de *misterio* se relaciona etimológicamente con la idea de lo escondido. Lo misterioso es lo escondido, lo que no se revela exteriormente, lo que permanece escondido tras las apariencias. En la realidad humana se puede detectar una dimensión exterior o fenoménica y una dimensión interior o nouménica. El exterior se refiere a lo visible, a lo que se percibe a través de los sentidos. Del otro comprendemos lo que vemos a través de los sentidos, pero el otro trasciende esta imagen mental que nos construimos a través de los datos de la sensibilidad.

La hospitalidad es, sobre todo, un movimiento de tipo visible en el que hay un desplazamiento de cuerpos, pero también un cierto movimiento invisible. El anfitrión sale al encuentro del huésped, se mueve hacia él para hacerle sitio en su hogar, y el huésped se desplaza hacia el interior de la casa.

En la hospitalidad, el movimiento físico es el más irrelevante, ya que el verdadero movimiento es de tipo invisible. El anfitrión sale de sí mismo, del círculo de su ego, para buscar al otro, para hacerle un sitio en su mente. Más allá del espacio físico, la hospitalidad requiere un espacio mental. La hospitalidad sólo es posible si el anfitrión deja de pensar en sí mismo y piensa en el otro.

El anfitrión se mueve para paliar las necesidades del huésped y lo hace movido por la sensibilidad, por el sentimiento de solidaridad con la situación. Como en el caso de la libertad, la hospitalidad es una posibilidad humana, pero requiere una pedagogía para su plena efectividad.

---

3 E. Lévinas: *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 116.



La hospitalidad es, fundamentalmente, un movimiento de tipo sustancial. La recepción del otro extraño en casa no altera accidentalmente la vida del anfitrión, sino que la altera sustantivamente. Su vida deja de ser lo que era y se transforma su personalidad. Si la práctica de la hospitalidad se desarrolla auténticamente, si el anfitrión acoge integralmente al huésped, su naturaleza muta sustantivamente. El encuentro con el otro extraño no es un simple roce, sino un choque frontal que conmueve las estructuras de la identidad personal.

En la hospitalidad se produce un movimiento sustancial en un doble sentido, porque no sólo cambia la persona del anfitrión, sino también la del huésped. El contacto entre ambos no lo podemos calificar como accidental, porque, a raíz del encuentro, el anfitrión descubre posibilidades de su ser y el huésped aprende a ver la existencia de otra manera. Si la hospitalidad se produce de manera que ambos protagonistas se pueden expresar con libertad, el encuentro resultante altera positivamente la identidad de ambos.

La hospitalidad consiste en dejar tiempo al otro, en dejar *espacio* para su expansión, en considerar su valor intrínseco. Requiere la discreción del yo y la voluntad explícita, por parte del anfitrión, de ocupar los márgenes. Es un valor intersubjetivo que se practica cuando se produce el encuentro entre el anfitrión y el huésped. El encuentro es la condición de posibilidad de la misma hospitalidad; no obstante, no toda forma de encuentro se puede calificar, sin más, de hospitalaria.

La hospitalidad es, en este sentido, una modalidad de encuentro en la que el otro extraño se transforma con el tiempo en el *tú* familiar. Esta *metanoia* no ocurre de forma inmediata, sino que requiere un proceso, una temporalidad, y además una espacialidad.

Para poder acoger adecuadamente al otro extraño es esencial aprender a *descifrar* el sentido de su presencia. El otro no se resuelve en la corporeidad, no se identifica, única y exclusivamente, con su presencia física.

El otro no es su cuerpo, pero se expresa y se comunica a través de este. En tanto que animal de interioridades, el ser humano no manifiesta todo aquello que está en el ámbito de la exterioridad, pero a través de lo que manifiesta de sí mismo es posible adentrarse en el núcleo de su personalidad. Este recorrido de la exterioridad no está exento de barreras, pero es la única manera de acercarse al otro.

Dicho de otra manera: a partir del análisis de sus gestos, de sus expresiones, palabras y gritos, de todas sus manifestaciones, es posible *descifrar* algunas dimensiones del universo de sentimientos que laten en el seno del otro. La presencia humana es, en sí misma, expresiva y revela aspectos de la personalidad que forman parte del lado oscuro de cada ser humano. En tanto que animal de intimidades, el ser humano tiene una dimensión social, pero también una dimensión privada. A través de sus manifestaciones comunica algo de su interioridad, pero siempre se produce una desproporción entre lo que manifiesta de sí y lo que en realidad es. En muchas circunstancias, ni él mismo sabe exactamente cuál es el secreto, el misterio.

Con el fin de poder practicar auténticamente la hospitalidad, el anfitrión tiene que superar la imagen del otro, el tópico que esconde el verdadero rostro del otro. Sólo si es capaz de *deconstruir* esta imagen preestablecida podrá acercarse a la alteridad del otro. El otro no se puede identificar con su imagen pública, aunque evidentemente la imagen expresa algo de lo que es, pero no necesariamente de una manera afín a lo que realmente *es* el otro.

El anfitrión tiene que depurar la *imago alteris* para poder captar, con gravedad y radicalidad, el misterio del otro en tanto que otro. Para poder comprender al otro en sí mismo, tiene que expulsar de su mente esta imagen preconcebida y dejarse interpelar. Para poder recibir al otro, el anfitrión se tiene que vaciar, tiene que provocar un vacío en su interior. Se tiene que vaciar de sí mismo y de la imagen del otro que está fijada en su mente. Sólo si el anfitrión depura esta imagen podrá abrirse satisfactoriamente al otro, reconocerle y aceptarle.

La hospitalidad consiste en acoger al sujeto extraño y vulnerable. En este sentido, es una virtud que tiene mucho que ver con la compasión, con la solidaridad hacia los más vulnerables. De aquí se desprende que la sensibilidad social es intrínseca al valor *hospitalidad*, ya que nos faculta para abrirnos a los sujetos más necesitados de nuestro entorno. Virtud social y virtud cultural. Desde esta se abordan seriamente las dificultades sociales, pero se practica un diálogo con otras culturas extrañas a la propia.

El valor de la hospitalidad nos impulsa a acoger al otro vulnerable y curarle. El ser humano, vista su vulnerabilidad para desarrollarse y crecer, necesita ser acogido, necesita estructuras de acogida. Está hecho de tal naturaleza que necesita estructuras de acogida para desarrollarse, y la primera estructura de acogida es el seno materno, un espacio idóneo para su desarrollo durante un tiempo.

En la hospitalidad se pone en juego la capacidad de admirarnos, descentrando el propio yo para poner en el centro al otro y sus necesidades. La hospitalidad es la historia de un encuentro: hay alguien que permanece a la espera, abierto; y hay otro alguien que llega buscando refugio material y espiritual por un lapso de tiempo. En principio parecería que el uno, el huésped, es el desfavorecido, y el otro, el anfitrión, el proveedor, pero la auténtica hospitalidad se encamina hacia la desaparición del *tú* y el *yo* para hacer que aparezca el nosotros.

A través de la práctica de la hospitalidad, el otro es acogido en tanto que otro, pero queda incluido en el círculo personal. Es invitado a *entrar* en la casa, a compartir lo que hay en la casa, sujetos y objetos, a cruzar el umbral de la puerta que separa el *exterior* del *interior* íntimo. En este proceso de inclusión, el otro extraño y vulnerable no deja de ser lo que es, ni el anfitrión se desintegra personalmente.

El anfitrión que practica la hospitalidad sale de sí mismo hacia el encuentro con el otro y esta salida no disuelve su identidad, sino todo lo contrario, la expone y la enriquece significativamente con la presencia del

otro huésped. Desde este punto de vista, la práctica de la hospitalidad no pone en situación precaria la identidad personal del anfitrión ni la identidad del hogar, sino que permite su *ex-posición* en el terreno de lo público y su ampliación a través del diálogo con el otro.

La hospitalidad implica estar a punto para el que llega y saber llegar con él. Con otras palabras: consolarle, ponerse en su mismo lugar. Salir a su encuentro y hacer el último trozo del camino hasta la casa. O ponerse en el umbral, los brazos extendidos, y acogerle en el interior del hogar. Esta espera es equivalente al silencio que contempla con paciencia y gozo un atardecer. A su paso, el huésped se detiene esperando al que está en el umbral de la casa. Reconoce al que le ha dispuesto más que su casa, su propio ser.

La raíz última de la hospitalidad se basa en la idea de la vulnerabilidad y de la extrañeza. La hospitalidad es una actividad que puede transformar las actitudes del huésped, pero también las del anfitrión; corrige la tendencia de nuestro espíritu a no hacer el mínimo esfuerzo por analizar nuestras percepciones, lo que nos hace incapaces de comprender lo que no es inmediato. La hospitalidad es una actividad que nos permite descubrir nuevas simpatías, se trata de una aventura por un territorio desconocido que exige una gama de actitudes a partir de la percepción, de la memoria, y de la imaginación. Si acogemos a los extranjeros y les tratamos como estereotipos, no revelamos ningún tipo de hospitalidad.

El encuentro con el otro extraño nos tiene que interrogar sobre nuestras propias categorías, tiene que corregir la tendencia a la simplificación y a la tópica descripción del otro. La hospitalidad ofrece la ocasión de enriquecer el propio mundo, de liberar el espíritu de los límites de la memoria personal. El encuentro con el otro extraño y vulnerable puede revitalizar la imaginación y animar al sujeto a aceptar riesgos.

La hospitalidad se puede convertir también en un ejercicio intelectual y una experiencia afectiva. La esencia de la hospitalidad radica, finalmente, en rehusar la idea de que hay fronteras que no se pueden cruzar.

## 4. LA DIFÍCIL ALTERIDAD

Acoger supone la aceptación de una existencia diferente a la propia que se nos pone en frente para dejarle espacio en el propio territorio, que no es sólo geográfico, sino también mental y afectivo. Toda alteridad es, al mismo tiempo, inquietante e interpeladora porque nos abre un mundo desconocido, que empieza donde acabamos nosotros. Ante el otro incierto e ignoto, podemos reaccionar de maneras diferentes: ignorándole, rechazándole, o interesándonos por él hasta el punto de dejarle paso e ir hacia él.

En latín hay dos maneras para expresar este otro respecto de nosotros: *alius* y *alter*. Percibimos al otro como un *alius*, ‘ajeno’, cuando su presencia nos resulta incómoda o perturbadora, de manera que la sentimos como un estorbo que hay que evitar, o incluso como una amenaza que hay que exterminar. Cuando el otro nos es ajeno, proyectamos nuestros prejuicios y nuestros miedos, que son expresión del instinto de defensa ante lo que nos es desconocido. En tanto que ajeno, tememos que nos enajene, que nos prive o nos impida ser nosotros mismos si nos abrimos a quien nos perturba con su diferencia.

En cambio, cuando recibimos al extraño como mensajero de una diferencia que nos complementa, se convierte en el *alter* que nos descentra de nosotros mismos, una alteridad benéfica e incluso liberadora porque nos saca de nuestro solipsismo, del peligro de quedar encerrados en nuestra particular y limitada visión del mundo. El otro es portador de un mundo que me es desconocido y que tendré que aprender a conocer y aceptar.

Esta ambivalencia de la alteridad está presente también en el origen y la etimología del término *hostis*. En latín, *hostis* significa al mismo tiempo ‘extranjero’ y ‘enemigo’. De aquí deriva la palabra *hospitem*, propiamente ‘huésped’, del que provienen términos como *hospicio*, *hospital*, *hotel* y, por descontado, *hospitalidad*.

Los hospitales empezaron siendo hospicios para los peregrinos. Todo eso muestra las dificultades reales de relación que los humanos hemos tenido desde siempre con el desconocido y recién llegado. Y es que el otro pone de alguna manera en cuestión la propia identidad y eso es fuente de inquietud, pero también de crecimiento. Ryszard Kapuscinski, reportero de alteridades y escritor polaco, ha expresado que, si bien “es cierto que al Otro le percibo como diferente, igual de diferente me ve él, y para él yo soy el Otro”.<sup>4</sup>

A lo largo de la historia de la humanidad, podemos distinguir tres etapas en el lento y progresivo encuentro con el otro, un recorrido que refleja tres actitudes en nuestro encuentro con el diferente:

1. La etapa o actitud tribal-aislacionista. Durante milenios, las comunidades humanas estuvieron encerradas en sus propios territorios. Sus referentes culturales y religiosos se gestaron como un todo completo y acabado al margen de los otros grupos. Cada grupo tenía su propio código y sus propios dioses que protegían de los otros dioses. En la mayoría de las culturas aborígenes, el nombre de la propia tribu coincide con el nombre del humano. Los que no pertenecen al propio grupo son, pues, considerados no humanos.

2. La etapa imperialista-colonialista. En un segundo periodo se produce un movimiento expansivo, donde se va hacia el otro no como huésped, sino como conquistador. Estamos ante una identidad invasora que se apodera de las otras para incluirlas en su mundo. El huésped se ha transformado en invasor.

3. La etapa pluralista. A partir de la segunda mitad del siglo XX, con la abolición de los regímenes colonialistas de África y Asia, con el desarrollo de la técnica y de los medios de comunicación, a lo que hay que añadir la liberalización del mercado, hemos entrado aceleradamente en la llamada *globalización* o *mundialización*. El otro que antes estaba lejos ahora está

---

4 R. Kapuscinski: *Encuentro con el otro*. Barcelona, Anagrama, 2007, p. 20.

en nuestras calles. Esto nos lleva a un aprendizaje de la reciprocidad, donde somos huéspedes y anfitriones los unos de los otros.

Estas tres etapas no son sucesivas, sino que conviven en cada uno de nosotros y también en las culturas y en las comunidades religiosas. En la mentalidad tribal, el otro es negado; en la mentalidad imperialista, el otro es absorbido; en la mentalidad pluralista, el otro es reconocido. Por otra parte, el encuentro a menudo no se produce desde la igualdad.

En el acto de hospitalidad, sobre todo en la acogida del inmigrante, el encuentro es asimétrico, desprotegido como se encuentra el recién llegado en tierra y lengua extrañas, a merced del país anfitrión, que puede acogerle o no. Que se practique la hospitalidad no depende sólo de las posibilidades materiales y de la generosidad, sino también de los prejuicios que genera el miedo a lo desconocido. La capacidad de acogida de un país es algo que hay que cultivar continuamente, tanto personal como colectivamente, de manera que la difícil alteridad se pueda convertir en camino de fraternidad.

## 5. ACTITUDES ANTE LA INMIGRACIÓN Y LAS MINORÍAS ÉTNICAS

Entendemos que la *función* de las minorías en nuestra sociedad es ante todo la de salvar nuestra predilección por los principios. Las minorías se encargan así de satisfacer los deseos o las necesidades que la sociedad establecida no quiere hacer explícitos ni reconocer como tales. Encargadas oficiosas de mantener los principios de la moral oficial, las minorías son la manera que tiene esta sociedad de pagarse una buena conciencia.

Veámoslo a partir de un texto del propio Immanuel Kant en su *Antropología*: “Las mujeres, los eclesiásticos y los judíos no acostumbran a emborracharse, o al menos evitan cuidadosamente toda apariencia, porque son *civilmente* débiles. Su valor externo descansa sólo en la confianza de los otros en su castidad y su piedad. Todos aquellos que no se someten meramente a la ley pública de su país, sino además a una ley especial (secraria), están preferentemente expuestos a la atención de la comunidad y al rigor de la crítica. De aquí que la embriaguez, que rebaja la discreción, sea para ellos un *escándalo*.”<sup>5</sup>

No se equivocaba Immanuel Kant al asociar *judíos* y *mujeres* en su admonición contra el etilismo. Añadamos hoy a los *inmigrantes “ilegales”* del Tercer Mundo, y tendremos un buen muestrario de este papel que la sociedad atribuye a las minorías.

En ambos casos, el trabajo y la función de la minoría consiste en proveer de buena conciencia a la sociedad; salvar el *hiato* entre los piadosos deseos proclamados y los deseos inconfesados, entre la santa legalidad y la impía realidad.

El judío era el *dinero negro*, y la mujer pública ha sido y sigue siendo el *deseo negro*. De la misma manera, el inmigrante ilegal es el garante del *trabajo negro* y del *paro negro* – la “peonada”. Prostitutas, judíos, árabes

---

5 I. Kant: *Antropología*. Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 75.



u otras minorías que no son pues meramente “marginadas” sino estructuralmente “marginales”, es decir, encargadas de cubrir este margen o distancia que separa el país oficial del país real.

El caso de los inmigrantes *ilegales* es el más reciente. Llamándoles *ilegales*, los países desarrollados se pagan la buena conciencia de no reconocer que les necesitan como factores indispensables para su sistema económico. Europa importa así la mano de obra del Tercer Mundo, pero se resiste a que esta lleve de la mano una religión o una cultura –y todavía menos que coja la mano de sus hijas, la clase de sus retoños o el piso de sus vecinos. Y aquí es donde los gobernadores, de un lado, frenando como pueden el flujo, y los empresarios o los progresistas, de otro lado, favoreciéndolo *a priori* (aunque por diferentes motivos), son en el fondo cómplices: cómplices en una división del trabajo entre los cuerpos represivos, los empresarios distraídos y los corazones comprensivos.

Ni los unos ni los otros parecen quererse enfrentar al problema global, de manera que los unos van interceptando los botes que cruzan el Estrecho y los otros van acogiendo y protegiendo a los que sobreviven: de *patera* en *patera*, de invernadero en invernadero, de hogar de Cáritas en hogar de Cáritas. Se tolera la existencia de determinados “servicios” cubiertos por ciertos “elementos” (a los que eventualmente se persigue o se protege), pero no se reconoce a éstos como personas que el país necesita y que su precaria situación legal y laboral explota hasta el límite.

Esta hipocresía de la sociedad civil resulta comprensible, cuando no económica o religiosamente justificable. No así la de un Estado que se montó sobre la idea misma de la igualdad de los ciudadanos y opta por decretar la *inexistencia* (no hablemos ya de la indefensión y el desamparo) de las prostitutas o los inmigrantes. Es decir, de aquellos a quien la simple existencia refuta los postulados sobre los que este Estado europeo dice basarse. Para comprobar el tácito fundamentalismo europeo, no se tiene

que ir pues a Yugoslavia o Argelia y ver cómo se apoyó o se permitió allí la destrucción de todo aquello que dice profesar.

Todo esto el moderno Estado providencial no lo sabe, no lo puede ver ni saber, si quiere reafirmar los principios en que fundó su particular forma de poder: aquí no hay perjuicios ni “identidades” particulares; aquí todo el mundo olvida su origen y condición cuando entra por la puerta y se convierte en “ciudadano”; aquí todo aquel que trabaja tiene derecho a la Seguridad Social y a otras prestaciones sociales. Y el mal, claro está, no radica en que estos postulados tengan miras más altas y universales que la propia realidad del país o la mentalidad de sus ciudadanos.

El mal radica en que la *distancia* que se mantenga sea tal que no llegue ya a imantar y arrastrar el país, lo que pasa a fortalecer la situación o los perjuicios a los que pretende enfrentarse. De hecho, esta situación nos indica la justa medida en la que una legislación o un “ideal regulativo” puede permitirse ser “mejor” que el propio país: la medida en que fuerza y “estira” de esta sociedad sin llegar a romperse hasta favorecer unos usos *sub rosa*, tácitos y complementarios.

Con todo, las sociedades desarrolladas prefieren esta doble moral con la que mantener una buena imagen de sí mismas, y dejar el trabajo sucio a los reglamentos y otras prácticas administrativas perversas como la circularidad contrato-permisos de residencia y otras “irregularidades institucionales” propias de las leyes de extranjería.

Con eso consiguen hablar un lenguaje “políticamente correcto”, pero “prácticamente corregido” por la discriminación de hecho. De aquí su enorme resistencia a una formulación clara y explícita de los principios en los que se tiene que fundar una práctica moral y política referida a los forasteros inmigrantes. La que nosotros proponemos es muy sencilla y sólo aquellas resistencias sociales explican que no se haya formulado antes. Veámoslo.

Según el imperativo kantiano, sólo es moral “aquello que yo pudiera desear que todos hicieran y que se constituyera incluso en ley universal”.

Ahora bien, eso no significa sólo que sea inmoral explotar o expulsar a un pobre ilegal marroquí, significa también que es inmoral usar su fuerza de trabajo o “arreglarle” los papeles si no se desea, al mismo tiempo, la sociedad que resultaría si todos mis vecinos hicieran lo mismo: es decir, una sociedad mixta árabe-española, cristiano-musulmana. En lugar de la doble moral con la que salvamos nuestra conciencia nos veríamos entonces obligados a valorar, a cuantificar, a legislar incluso nuestro racismo.

El imperativo kantiano nos impide utilizar a una persona como medio y no como fin, es decir, como instrumento o factor de producción y no como persona que tiene sus propias finalidades. Y si reconocemos que toda persona incluye su circunstancia o pertenencia cultural, eso significa que tampoco podemos aceptarla “como parte y no como todo”, incluyendo en este todo su raza, religión o cultura, su “estirpe”, en definitiva. De otra manera no me relaciono con ella sino que estoy simplemente *usando* su cuerpo, su fuerza o su inteligencia. Y esta es precisamente la lógica del esclavismo: la transformación del individuo en objeto de uso y, en el límite, en valor de cambio; en algo que podemos usar o alquilar sin vernos nosotros mismos obligados a jugarlos nada personal.

Estas serían, pues, las dos formulaciones del “imperativo categórico” aplicado a nuestros huéspedes: 1) tengo que poder desear que todos mis compatriotas hagan eventualmente lo que yo; y 2) tengo que aceptar al inmigrante no como parte sino como todo; no tan sólo a él, sino a su “circunstancia” étnica, religiosa y cultural. Ahora bien, la aceptación pública de estos principios haría: 1) que toda limitación a los inmigrados resultara una explícita confesión de los deseos y prejuicios de los ciudadanos; y 2) impediría que fueran tratados como no-personas, es decir, como seres que pueden permanecer, pero no configurar el país anfitrión.

No se es tanto del país que le concede la ciudadanía como del país que configura con su trabajo y su religión, con su semilla y su cultura. Y no es pues lícito utilizar el trabajo o el esfuerzo físico de una persona si

no estamos dispuestos, por así decirlo, a aceptarle como eventual padre musulmán de mis nietos. Este es el respeto que tiene para las personas una moral particularista de vocación universal. Exactamente lo contrario de la moral republicana de Estado, que tiende a compensar su teoría de la “ciudadanía” con la práctica de la segregación, la marginación y/o la aculturación forzosa.

La regulación explícita de este principio revelaría, como hemos visto, el índice de porosidad, el umbral crítico de cada país ante la inmigración. Una porosidad o capacidad de absorción que depende de muchos factores, ciertamente, pero que podemos anticipar ya que será mayor en los países o épocas de más complejidad social y de menor dominio estatal. En este sentido, no es extraño que Cataluña haya estado más abierta en los periodos en los que ha podido ser más autónoma. Al fin y al cabo, una sociedad sólo es capaz de integrar al ajeno si, y cuando, tiene una identidad propia, estructurada y segura.

## 6. LA FIGURA DEL FORASTERO Y EL DEBER DE ACOGERLE EN LAS TRADICIONES RELIGIOSAS

### 6.1. El judaísmo

La hospitalidad, según la tradición judía, es un valor fundamental que llega a convertirse en precepto a seguir. Bajo la *mitzvá* de *Hajnasat Orjim* ('recibir invitados') se recoge una de las *mitzvot*<sup>6</sup> esenciales de fraternidad entre el individuo y su coetáneo.

Hay un relato en la Torá donde se ilustra la importancia primordial de este precepto. Nos referimos a un pasaje relativo a Abraham donde se refleja detalladamente la atención que pone para dar acogida a personas desconocidas a partir de recibirlas, permitir que se laven, que descansen, que coman y beban, pero especialmente que se sientan cómodas.

Nos tenemos que preguntar sobre los motivos que otorgan relevancia en el judaísmo a la hospitalidad, incluyendo a personas desconocidas.

Como decíamos al inicio, el relato de Abraham y Sarah nos permite ir descubriendo este precepto. El versículo que dice “ama a los otros como a ti mismo” (Levítico 19:18) nos invita a un valor primordial exaltado por la Torá: la bondad (*jeset*). Así, la Torá nos invita a ser bondadosos en todos y cada uno de los actos cotidianos que realiza la persona. En algunas *mitzvot* aparece la ilustración de algunas situaciones concretas, como por ejemplo dar acogida a los que lo necesitan. Por lo tanto, el precepto general de desear el bien de los otros y contribuir a hacerlo posible invita a ser reflexivos en nuestras acciones.

Así, por lo tanto, en este relato que mencionábamos, la Torá explica cómo Abraham cuando estaba en la puerta de su tienda en el desierto interrumpió su plegaria con Dios para atender a tres viajeros que pasaban. A pesar de su edad y el dolor experimentado —ya que era el tercer día de su circuncisión—, fue diligente con el fin de atender a sus invitados

---

<sup>6</sup> *Mitzvá* se refiere al precepto, a un mandamiento. En plural es *mitzvot*.

conjuntamente con Sarah, su mujer. Este hecho, además, nos muestra un aspecto implícito en la tradición judía: la acción con el fin de parecerse a las cualidades de Dios adquiere más relevancia que la propia comunión con Dios. Por lo tanto, cuando entran en conflicto ambas dimensiones –la trascendencia y la acción–, se prioriza esta última.

Es por este motivo que Abraham interrumpe la comunicación con Dios. Cumplir con la mitzvá de la hospitalidad es una forma de imitar las cualidades de Dios. No obstante, el precepto indica cómo este acto de hospitalidad tiene que nacer de la bondad y no de una acción ritualizada y sin sentido.

Este relato, por lo tanto, nos revela una segunda mitzvá cuando somos hospitalarios. Nos referimos a “seguir Sus caminos”, es decir, la voluntad de parecerse a Dios en todas sus cualidades. En consecuencia, cuando la persona es hospitalaria, se da una forma de imitar a Dios y de acercarse a él.

Finalmente, mediante la voluntad y la acción de cuidar del otro, hay una tercera mitzvá referida a “hacer lo que es correcto y bueno”. Este precepto se erige en una manera de guiar la conducta diaria de una persona en todas aquellas situaciones en las que la Torá no se pronuncia explícitamente.

Estos dos últimos preceptos nos remiten a la idea de esforzarse por hacer el bien y el valor de la bondad con nuestros coetáneos. Según la Torá, esta actitud de preocuparse por el Otro se convierte en una característica importante en el estudio de la Torá. La Torá considera que hay una inclinación natural de la persona hacia la bondad, y el hecho mismo de invitar y servir a los huéspedes se convierte en una forma de ilustrar esta actitud.

Si una persona no es capaz de cuidar de los otros y no siente bondad, el estudio de la Torá se vacía de sentido. En este sentido, la acción de Abraham y de Sarah de acoger a los tres viajeros en el desierto es alabada por la Torá como un relato inspirador para las generaciones futuras. El

precepto de *Hajnasat Orjim* ocupa, por lo tanto, un lugar central en el judaísmo al ofrecer unas pautas generales de conducta en las acciones diarias.

Este precepto, al enmarcarlo en el devenir histórico, toma una especial significación. De hecho, en numerosas ocasiones la comunidad judía ha necesitado la hospitalidad y la bondad de otras personas para sobrevivir y para mantener su tradición religiosa. El motivo ha sido las numerosas persecuciones que han tenido lugar y las diásporas que han ocasionado.

No obstante, se trata de un precepto que va más allá de la trascendencia espiritual y hace referencia a la propia supervivencia física. En periodos recientes del siglo XX, bajo el nazismo o el régimen soviético, aparecieron personas que siguiendo este precepto pusieron en peligro sus vidas para dar acogida a personas judías, o cuando en momentos de persecución se tenían invitados con el fin de celebrar la fiesta del sabbath.

En definitiva, como nos indican los textos, recibir invitados es una manera de acercarse a Dios, dado que cada persona es creada a su imagen y semejanza. En consecuencia, la hospitalidad es tan importante como el propio estudio de la Torá, que representa la búsqueda de la sabiduría divina.

Si nadie más puede sustituir la realización de la *mitzvá* de *Hajnasat Orjim*, es más importante interrumpir el estudio de la Torá que incumplir este precepto. Honrar al huésped es una manera de honrar a la presencia divina. Este acto de bondad se puede expresar a través de diversas acciones: ayudar a encontrar trabajo, aprender, dar apoyo, ofrecer consuelo, dar avituallamiento, etc. La Torá exalta esta acción y la eleva a virtud a fin de que todas las personas se esfuercen en ayudar a los otros.

## 6.2. El cristianismo

La hospitalidad es un valor esencial en la lógica de Jesús de Nazaret, en su estilo de vida y en el contenido de su predicación. La religión cristiana tiene en la hospitalidad, entendida como acogida incondicional a los seres

más necesitados, el gran criterio para juzgar la fidelidad a su inspiración originaria.

La hospitalidad cristiana se nutre y se inspira en la tradición bíblica. En el marco de esta tradición, la hospitalidad puede ser definida como ley, ya que está prevista en los códigos morales y jurídicos del Antiguo Testamento, como práctica, ya que es ejercida por los patriarcas del pueblo de Dios, como tradición, como ritual y como virtud, dado que es un hábito que perfecciona a las personas y los pueblos.

La lógica de Jesús se traduce en una ética del amor que tiene unas características claras y que san Pablo expresa en el Himno a la caridad (1 Cor 13). El rasgo más característico de este amor es su universalidad, que se traduce en un amor hacia todo el mundo y en el imperativo de amar, incluso, a los enemigos (Mt 5, 43-46; Lc 6, 27-35; Rom 12, 20-21).

Una traducción explícita de este amor es la estima hacia los forasteros. El propio san Pablo lo expresa a través de un imperativo: “No olvidéis la hospitalidad” (Heb 13, 2). De hecho, a lo largo del Nuevo Testamento, se hace mucho énfasis en el concepto griego de *filoxenia*, que se define como amor al extranjero o al extraño.

La *filoxenia* no consiste únicamente en tolerar al otro, sino en amarle, es decir, en desear su bien. *Xenos*, que significa tanto ‘extraño’ como ‘extranjero’, designa tanto al forastero como al inmigrante como al exiliado. Se puede atribuir a todos los seres humanos extranjeros que tienen necesidad de ser acogidos en una tierra extraña.

En diversas parábolas y predicaciones de Jesús, se hace referencia al deber de acoger a los otros y ofrecerles la casa. El Evangelio de Lucas es especialmente sensible a esta apertura a los otros en el contexto de la comida. Como mínimo en nueve ocasiones se muestra a Jesús hablando con los comensales sobre el Reino de Dios. Jesús come dos veces con miembros de su propia comunidad (Lc 4, 39) y otra vez con sus discípulas Marta y María (Lc 10, 38-42). A pesar del enfado de los fariseos, come



dos veces con los recaudadores de impuestos como Leví (Lc 5, 29-32) y Zaqueo (Lc 19, 1-10). Como contrapunto a estas comidas con personas consideradas “pecadoras”, Jesús acepta también la hospitalidad de los fariseos como mínimo en tres ocasiones (Lc 7, 36-50; 11, 37; 14, 1 y siguientes).

La filósofa judía, conversa al cristianismo, Edith Stein expresa esta visión cristiana del *xenos* de una manera muy diáfana: “Para los cristianos no existen los hombres extraños. Nuestro prójimo es todo aquel que tenemos delante nuestro y que tiene necesidad de nosotros, y da igual si es nuestro pariente o no, si nos cae bien o nos disgusta, que sea ‘moralmente digno’ de ayuda o no”.<sup>7</sup>

Desde los orígenes del cristianismo, la hospitalidad ha sido un elemento fundamental en la vida de los discípulos de Cristo. De hecho, la práctica de la hospitalidad se detecta ya en las primeras comunidades cristianas y en las primeras formas de monaquismo. Esta hospitalidad ha adoptado nuevos significados y diversas manifestaciones en virtud de los contextos sociales y momentos históricos, pero es un vector esencial del ser cristiano en el mundo.

Lo que parece innegable, según los historiadores del cristianismo primitivo, es que los cristianos ponían efectivamente y de manera habitual sus bienes al servicio de los más necesitados, incluso cediendo sus propiedades para atenderles. En los Hechos de los apóstoles se puede leer: “Vivían juntos y lo tenían todo en común: vendían sus posesiones y bienes y repartían el beneficio entre todos, según la necesidad de cada uno” (Hechos 2, 45). Este texto se tiene que interpretar a la luz de otro: “No tenía sino un corazón y una sola alma: nadie llamaba suyo a sus bienes, sino que todo lo tenían en común” (Hechos 4, 32).

Juliano, el apóstata, por ejemplo, viene a confirmar el valor que tenía la hospitalidad en las primeras comunidades cristianas: “Vemos que lo

---

7 E. Stein: *Obras selectas*. Burgos, Monte Carmelo, 1998, p. 383.

que más ha contribuido a desarrollar este ateísmo (=el cristianismo) es su humanidad respecto de los extranjeros, su acogida a todo tipo de seres humanos” (Sozómenos, Hist. Ecl. 5, 15).

La tradición de la hospitalidad perduró durante todo el periodo preconstantiniano con la creación de edificios destinados formalmente a la hospedería de los peregrinos, y esta misma tradición se prolongó toda la edad media hasta llegar a la modernidad y a nuestros días.

La hospitalidad también ha estado muy presente en la historia del monaquismo desde los orígenes hasta la actualidad. Un ejemplo visible se puede observar en la propia regla de san Benito de Nursia. En el capítulo 53 de la citada regla, san Benito hace referencia a la atención que hay que dispensar a los huéspedes. San Benito recuerda a los monjes que todos los forasteros tienen que ser recibidos como Cristo. Según la regla, hay que recibir a las personas sin distinción, con cortesía, compartiendo la mesa del abad. “Gran cuidado e interés hace falta demostrar al recibir a la gente pobre y los peregrinos, porque en ellos más particularmente está Cristo.” (regla 53, 15).

El imperativo de la hospitalidad de san Benito, que se traduce en las obras de misericordia, ha perpetuado una tradición conocida desde los orígenes del cristianismo, una tradición que posteriormente fue desarrollada por los padres de la Iglesia, Basilio (330-379), Jerónimo (342-420) y Agustín de Hipona (354-430). En la magna obra del autor de las *Confesiones*, el valor de la hospitalidad también ocupa un lugar singular. En el *Sermón* 350, 2-2, relaciona estrechamente el deber de la hospitalidad con la virtud teológica de la caridad: “La caridad es lo que nos da paciencia en las aflicciones, moderación en la prosperidad, valor en las adversidades, alegría en las buenas obras; ella nos ofrece un refugio seguro en las tentaciones, da generosamente hospitalidad a los desvalidos, alegra el corazón cuando encuentra verdaderamente hermanos”.

Como en otras confesiones, la religión cristiana está desarrollando en el presente una gran tarea de acogida y protección de los extranjeros e inmigrantes, con la creación de espacios y estructuras para atenderles con cuidado y respeto.

### 6.3. El islam

Cuando hablamos de nuestro país, de Cataluña, utilizamos una expresión preciosa y explícita: “casa nostra”. Así pues, hay que interpretar de la misma manera la acogida al forastero.

En el islam, el forastero es nuestro invitado. La persona invitada merece unas atenciones que se asocian a unas normas de conducta. Hay que respetar estas pautas básicas para proporcionar un servicio correcto, pero hay que ir más lejos a medida que el forastero profundiza en la convivencia y deja de ser un simple invitado. En este momento, tendríamos que pensar en él, no ya como forastero, sino como “vecino”, y añadir a sus derechos anteriores el de ciudadano de pleno derecho. Todo esto se estudia dentro de las ciencias islámicas de los *akblâq*, que son el conjunto de comportamientos a partir de una concepción ética, que se refleja en las formas de actuación y de relación con nuestro entorno.

Dentro de la tradición musulmana, el forastero es nuestro invitado (*daif*). Y hay que acoger al forastero con cariño y generosidad. Así empieza el Corán esta narración: “¿Conoces la historia de los honorables huéspedes de Abraham?” Este profeta, que en el islam se llama *padre de los huéspedes*, enseña a las tres tradiciones semitas –judíos, cristianos y musulmanes– un mismo episodio en versiones matizadas, de cuando él recibe la visita de tres ángeles. Ellos dijeron “*salam*” y él respondió “*salam*”. Aunque eran unos desconocidos, les ofreció inmediatamente una buena comida.

Para cualquier persona musulmana, el forastero y/o el extranjero representan lo mismo y disfrutan directamente del mismo privilegio. Ambos son, de entrada, invitados que merecen ser honrados (*al-*

*mukramín*). Este término árabe procede de la misma raíz [k-r-m], que significa ‘generoso’ (*karím*), ‘generosidad’ (*karam*), etc. Es decir, que son personas a quienes tenemos que rendir homenaje con filantropía. Como Abraham y con la misma naturalidad, en esta tradición el saludo al otro, conocido o desconocido, es también “*salam*”. Esta palabra contiene una conjunción de significados de un mismo deseo: ‘salud’, ‘paz’ y ‘bienestar’.

Otra manera típica de dar la bienvenida al forastero es diciendo “*marḥaban*”. Quiere decir que recibes a esta persona con deleite y disfrutando de poder hacerlo. Esta es la actitud correcta de toda persona como es debido. Y esta toma de conciencia como costumbre consigue que el corazón participe con sinceridad. La persona musulmana (pacificada) rehúye cualquier ostentación y sólo espera de su hospitalidad cumplir con el prójimo.

La tercera forma de expresar esta apertura a una persona forastera es con una frase antigua, pero que sigue en uso: “*ahla wa sahla*”. Viene de cuando la gente viajaba por tierra, durante trayectos muy largos, a menudo agotadores, sin ver un alma durante gran parte del recorrido y con la incertidumbre de si se encontrarían con gente hostil. Oír estas palabras tranquilizaba el espíritu, porque su significado literal es ‘venís a la facilidad’. En el sentido de: “Os ofrecemos un terreno sin dificultad; sentiros en familia”.

Más detalladamente, tenemos una cuarta expresión más reconfortante aunque dice “*ahla wa sahla, wa marḥaban*”. De hecho, empobrecemos la traducción de “*marḥaban*” cuando vulgarmente decimos que es sólo dar la bienvenida, porque en realidad significa ‘un lugar espacioso; ancho’. O sea que entonces, más bien estamos diciendo que el forastero no ha encontrado solamente un tramo fácil, sencillo, sino además amplio, para que no se sienta limitado, reducido.

Estos saludos que hemos visto antes no son solamente formas de expresarse, sino que responden a algo muy importante en el islam, que es

la cortesía. En el islam hay una virtud muy importante, que es la cortesía en su sentido más completo (*adab*). Significa tener cuidado de todas las cosas, pero de la manera más amable que se pueda. Cualquier gesto pone en evidencia la *adab* de cada uno.

La prudencia para no molestar a los vecinos haciendo ruido, la manera de utilizar una herramienta o, incluso, la forma de cerrar una puerta nos dicen si estamos más fornidos o faltos de *adab*. Un dicho de las ciencias tradicionales (*hadices*) dice que “el islam, todo él es *adab*”. Así, pues, podemos deducir por lógica que todo aquello que no obtenga el buen trato y las buenas maneras que nos enseña esta virtud no es islam. La tradición enseña que Dios es amable con aquellos que son amables.

Ejemplos de normas islámicas de acogida:

- Hay que dar al forastero que necesita de nuestra hospitalidad lo que se merece: el alojamiento de un día y una noche; la hospitalidad obligada de tres días; y cuando la estancia es de más larga duración, la acogida se considera una ofrenda sincera o limosna (*sadaqa*).

- El forastero no prolonga su estancia más allá de tres días, si no es por una petición expresa por parte de quien le ofrece su hospitalidad que le obligue a permanecer más tiempo. Cuando tome la decisión de marcharse tiene que pedir permiso.

- El musulmán tiene que tener siempre disponible una cama por si llega un forastero.

La hospitalidad es una obligación para cada musulmán y musulmana. Se dice que quien se protege de Dios y del Último día tiene que tratar bien a su huésped. Y todo este bien que deseamos al forastero, se lo tenemos que proporcionar cuando le tenemos a nuestro cargo. De hecho, es una responsabilidad califal. También el significado de este término (*califa*) ha sido desvirtuado de su sentido cuando la tendencia de los mandatarios ha sido hacernos olvidar que no son ni los reyes ni los poderosos los que tienen la misión de gobernar solos en el mundo.

El Corán nos recuerda que Dios ha puesto en la Tierra a cada ser humano con esta responsabilidad. Hombres y mujeres compartimos igualmente este cargo. El esfuerzo de cada uno de hacer de este mundo un mundo mejor es ineludible. Y esta garantía de seguridad (*amâna*) es como un depósito de confianza tan importante de alcanzar para el anfitrión con su huésped como el cuidado que este mismo, como califa, tiene que tener del resto de las criaturas de la creación. Esta es una sensibilidad tal que si no la tomáramos seriamente nos convertiríamos en cafres, es decir, gente cruel y sin piedad.

Volviendo a esta palabra con tantas concordancias y especialmente significativa para la comunidad musulmana (*amâna*), tenemos un precedente anterior que la fundamenta. Curiosamente, se conserva y preserva un término de la época preislámica, *amân*, que se refiere a la seguridad, la protección, la inmunidad, la salvación, la compasión. También está el pacto de seguridad (*abd al-amân*), que es un compromiso formal, sobre todo en situación de conflicto. Hasta hoy día esta costumbre de dar y recibir el *amân* es respetada y sigue muy arraigada a esta cultura.

Está el *amân* del ganador de un conflicto, que puede hacer merced a los vencidos, dejándoles sanos y salvos en la medida en que respeten el pacto de no agresión. Este pacto no se puede romper bajo ningún concepto por parte de nadie.

Y también existe el *amân* como salvoconducto. Por ejemplo, un comerciante extranjero o un diplomático que quiere cruzar *dar al-islam* ('tierras musulmanas'), cuando están en situación de *dar al-harb* ('territorios en conflicto o en guerra'), tendrá que obtener el *amân* para moverse, bajo la protección de quien gobierne o tenga algún tipo de autoridad.

En términos de compasión y estima mutua, la comunidad (*umma*) actúa como un solo cuerpo. Así como con la fiebre o el insomnio, cuando una parte del cuerpo sufre, todo el cuerpo enferma, de manera parecida

el padecimiento de una parte de la humanidad afecta a los corazones que desean la unicidad.

Hay en la historia del islam un referente emblemático de lo que tendría que ser una auténtica solidaridad con el inmigrante. Se aprende con el ejemplo de los habitantes de Medina que recibieron con los brazos abiertos a los inmigrantes. Eran los llamados *auxiliadores* (*ansâr*). Estos inmigrantes que venían de la Meca muy asediados fueron tratados como hermanos de los *ansâr*. La acogida facilitó la convivencia y la constitución de una sociedad civilizada. Numerosas fuentes textuales explican esta relación entre la sociedad de acogida y los recién llegados, y cómo las diferencias culturales eran un enriquecimiento mutuo. Dice la tradición en un *hadiz* que “el amor hacia el inmigrante (*al-muhâjir*) es signo de garantía del buen *ansâr* y el odio al inmigrante es signo de hipocresía”.

Sin embargo, es posible que el forastero quiera permanecer entre nosotros. En este caso, alcanza una condición, como vecino. Los vecinos, en el islam tienen una consideración muy especial. A continuación citamos algunos *hadices* que lo confirman y facilitan la comprensión de este hecho:

- El respeto del ser humano por la intimidad o privacidad de su vecino tiene que ser tan fuerte como el que tiene por la de su madre.

- Una persona musulmana no es digna de confianza hasta que no es protectora de su vecino y digna de su confianza hasta el punto que encuentre garantizada su seguridad con ella.

- Quien cree en Dios y en el último día no perjudica a su vecino.

- El profeta dijo que el ángel Gabriel le recomendó con tanta insistencia el trato bondadoso y amable al vecino que pensó que le iba a pedir que fuera su heredero.

- El vecino tiene más derecho que nadie debido a su proximidad.

- El vecino tiene derecho a recibir el beneficio de tu agua: “irriga [tu tierra] y después deja que el agua llegue a tu vecino”.

Para concluir, recordemos una enseñanza conocida por toda la comunidad musulmana, que nos pone a todas las personas en la misma condición: “Está en el mundo como un extranjero o alguien en tránsito”.

#### 6.4. El hinduismo

La hospitalidad (*sakkara*) es uno de los rasgos más valorados en la cultura india. Proveer de alimento y ofrecer refugio al extranjero (*agantuka*) y al viajante-peregrino (*addhika*) es un deber del anfitrión. El huésped inesperado es nombrado *atithi*, que significa ‘el que llega sin hora fijada’. El Taittiriya Upanisad da a la hospitalidad una dimensión espiritual al exhortar a que los invitados sean acogidos como si fueran divinos: *atithi devo bhava* (‘el huésped es como Dios’).

Aryaman es el dios que regula los pactos de hospitalidad (también del matrimonio). Es una de las seis (o doce) divinidades solares (*aditia*) en forma de rayo celeste. Hay que tener en cuenta que la proliferación de divinidades en el hinduismo no significa multiplicación de dioses, sino que es la manera de sacralizar una actitud o aspecto de la realidad, convirtiéndola en una manifestación de la divinidad.

La tradición presta particular atención a la hospitalidad de las personas sagradas, tal como son los renunciantes itinerantes (los *sannyasis*), y enseña que, por muy pobre que sea el huésped, siempre se le tienen que ofrecer tres cosas: palabras amables, un lugar para sentarse y refrigerio (al menos, un vaso de agua). Las escrituras también exhortan a que cuando uno sea visitado por un enemigo, le trate de manera que olvide su enemistad.

En la antigüedad, un ejemplo de esto era que cuando un miembro de la casta guerrera había luchado durante el día, por la noche era capaz de estar amigablemente con sus adversarios. La tradición también provee de textos donde se narra cómo las divinidades, Krishna en concreto, lavan los pies a un brahmán empobrecido (en el Bhagavata-Purana).



Hay muchos otros relatos que muestran los beneficios de la acogida cuando se llama a la puerta de casa, y también la desgracia que crea el rechazo del huésped. Uno de los gestos tradicionales más expresivos de bienvenida es la guirnalda de flores, símbolo de intercambio de afecto y respeto.

Sin embargo, no podemos dejar de considerar que la India está regida tradicionalmente por el sistema de castas, base ancestral de la sociedad hindú y garantía de su cohesión social. Esto hace que los ritos de acogida tradicionales sean muy estrictos, expresión del miedo a la diferencia. Si bien la Constitución actual no las reconoce, las castas continúan muy presentes en la mentalidad y las costumbres.

Hay una fuerte solidaridad entre los miembros de la misma casta, mientras que hay unas reglas muy estrictas con respecto al trato a los miembros de las otras, más todavía si son descastados. El Manusm ti, el libro de leyes más importante del hinduismo, dice que un brahmán sólo puede ofrecer hospitalidad a otros brahmanes y que tampoco puede acoger a miembros de corrientes heterodoxas. En contraposición a estas separaciones, movimientos como el de Gandhi lucharon por la liberación de los descastados.

Sin embargo, el hinduismo es paradójico. Si bien es innegable la restricción de trato que establece el sistema de castas, encontramos el otro extremo: la radical indiferenciación del otro en relación con la Realidad última. En el sentido más estricto, en el hinduismo no hay “otro”, porque todos los seres son emanaciones o manifestaciones de Brahman, el Ser absoluto, o Purusha, la Persona primordial.

Así lo expresan algunos textos: “El mayor de los *yoguis* es el que reconoce la unidad universal del Ser. Esto le lleva a ver con imparcialidad, la misma esencia en todos los seres, solidarizándose con ellos, tanto en lo que es placentero como en lo que es doloroso.” (Bhagavad-Gita 6,32). “El amor de lo que ha alcanzado la iluminación es ecuánime y universal.

No hace diferencias entre un brahmán austero y sabio y una vaca o un elefante, o un perro o el que come carne de perro.” (Bhagavad-Gita 5,18). La percepción de la diferencia es un error de la mente, tal como, al anochecer, una cuerda se puede confundir con una serpiente.

Por lo tanto, en último término, la aspiración más alta del hinduismo es la acogida de todos los seres. El saludo del *namasté* (‘me inclino ante la presencia divina que hay en ti’) indica el instinto de que el otro es portador de divinidad y, por lo tanto, que todo ser humano es sagrado.

## 6.5. El budismo

Como es propio de las culturas orientales, la vía budista considera fundamental la hospitalidad (*sakkara*) y promueve todos los actos y actitudes que lleven a la acogida de los huéspedes, extranjeros y peregrinos.

En contraposición a la distinción de castas del hinduismo, el budismo subraya la universalidad de esta actitud con respecto a todo rango social y toda religión. Cuando Siha, un ciudadano prominente de Vesali y generoso defensor del jainismo, se convirtió al budismo, Buda le pidió que siguiera ofreciendo su hospitalidad a los monjes jainistas que llamaran a su puerta.

El propio Buda es descrito como alguien que era acogedor, amigable y educado hacia cualquiera que quisiera acercarse a él. Cuando un monje volvía al monasterio, Buda pedía a los monjes residentes que dispusieran todo lo necesario para recibirle y acogerle: prepararle un asiento, llevarle un barreño para limpiarle los pies, preparar una habitación, comida y todo lo que hiciera falta para que se sintiera acogido.

El hecho mismo de que el monje, figura central en el budismo, sea nombrado *bhikkhu* ya es significativo. Literalmente significa ‘mendigo’, lo que remite al estilo de vida itinerante que practican. Entre otros votos, hacen el de la no-posesión y el de la no-violencia. Antiguamente sólo se detenían durante los tres meses de la estación de las lluvias. En la tra-

dición Theravada, la más antigua, las únicas posesiones del monje son su hábito y la escudilla donde recibe la comida que capta. El cuenco es también imagen de su vacío.

Unos de los deberes tradicionales de los laicos eran las cinco ofrendas, una de las cuales es dar de comer, habitación y ayuda a los huéspedes (*atithibali*). Un texto tradicional como el Milindapanha dice que cuando un huésped ha agotado el plato que le han servido en la mesa, el anfitrión tiene que cocinar más arroz hasta que haya satisfecho su hambre (Mil.107). Buda consideraba muy importante el gesto de la reciprocidad. Decía: “Si alguien va a casa de otro y le dan de comer, pero él no da de comer cuando los otros van a su casa, puede considerarse un descastado.”

Un tipo indirecto de hospitalidad que ha sido común hasta hace poco en el mundo budista es el disponer de provisiones para viajeros y peregrinos. La gente construía casas de reposo (*avasatha*) a los alrededores de las poblaciones o a lo largo de las rutas de gran distancia. Personas voluntarias se aseguraban de proveer de leña o de agua potable, y también se cuidaban de la limpieza.

Buda decía que plantar árboles (probablemente a lo largo de los caminos), construir puentes, cavar pozos, construir refugios y proveer de agua eran tareas meritorias. Nāgārjuna urgía a su destinatario real para que construyera hospederías en los templos, en los pueblos y en las ciudades, y que dispusiera puntos de agua potable a lo largo de las carreteras.

Esta última práctica sigue siendo popular en Birmania, donde hay muchas asociaciones proveedoras de agua (*wainay ya thukha*) que tienen la tarea de asegurar puntos de agua a lo largo de las vías de comunicación para atender a los viajeros. En otro contexto, la ceremonia del té en Japón es expresión de la exquisitez en la acogida del huésped.

Lo que sustenta estos actos son las actitudes promovidas por las enseñanzas budistas. El *dharma* transmite que la tarea de cumplir el propio deber incluye la obligación hacia las necesidades de la comunidad, me-

dian­te valores como la no-violencia y el ser­vicio desin­teresa­do por el bien común.

En un nivel más avanza­do, la doctrina budista subraya la impor­tancia de cultivar cuatro esta­dos de la mente: *metta* (amabili­dad), *muditha* (alegría empática), *upekkha* (ecuanimi­dad) y *karuna* (compa­sión). De todas estas, la última es la más impor­tante, ya que incluye las cualidades de tolerancia, no-discrimi­nación, inclu­sión y empatía por el sufrimiento de los otros. La compa­sión (‘sufrir con’) permite sentir la situación del otro como si fuera propia. El que recibe se convierte en el que es recibido.

De la compa­sión nace la sabiduría (*prajna*), la cual lleva a captar el principio de la interde­pendencia (inter-ser) y hace tomar conciencia de que todos estamos vincu­lados y hace que, detrás del forastero, uno se vea a sí mismo.

Las causas que han pro­vocado el despla­zamiento del inmigrante son causas que también me afectan a mí. Su pérdida de raíces, la experiencia de la intemperie, la dificultad de hablar una lengua que no conoce, etc., todo ello es vivido como si me afectara a mí mismo. La sabiduría lleva, por tanto, a una mayor compa­sión, así como la compa­sión se convierte en fuente de sabiduría.

## 6.6. Las tradiciones chinas

La cultura china se ha desar­rollado a lo largo de una historia milenaria donde diversas tradiciones filosóficas y religiosas han ido empapando la forma de entender el mundo y la forma de actuar de millones de personas, a menudo sin la conciencia sobre las raíces de estas formas de hacer y actuar.

La cosmovisión china ha influido no sólo sobre lo que hoy entendemos por China, sino también sobre las culturas coreana y japonesa, así como las otras regiones de Asia. Muchos de los inmigrantes chinos de nuestro país están influidos por este pensamiento, incluso cuando se adhieren a tradiciones religiosas nacidas en Occidente.

El pensamiento religioso tradicional de China se centra en dos tradiciones filosófico-religiosas: el taoísmo y el confucianismo. Las dos tradiciones presentan un carácter más ético que explícitamente religioso, hasta el punto de que hoy se reconocen más como filosofías de vida que como sistemas religiosos. El taoísmo tiene sus orígenes hacia el siglo VI aC en torno a la figura del filósofo Laozi (o Lao Tse) (570-510 aC), autor de la obra *Daodejing*, considerada la fuente principal de la doctrina taoísta.

El pensamiento taoísta subraya que el ser humano forma parte de la naturaleza y que todos los elementos de la naturaleza están constituidos tanto por elementos negativos (*ying*) como por positivos (*yang*), que buscan un equilibrio. La armonía entre estos elementos lleva a la armonía personal, social y cósmica. La consecución de esta armonía implica a menudo dejar que las cosas fluyan siguiendo su curso natural sin una necesaria intervención humana.

Ello no deriva en una ética de la indiferencia, sino en una antropología optimista que sostiene que tanto la naturaleza como el ser humano como los elementos del cosmos poseen los recursos para poder establecer un equilibrio que permite que alcancen sus objetivos –principalmente la armonía– si se desarrollan con moderación y como resultado de un esfuerzo continuo de comprensión de la naturaleza entrelazada del todo.

El confucianismo, por su lado, nace en torno a la figura de Confucio (551-479 aC), pensador que desarrolló una ética social basada en el comportamiento personal esmerado con vistas a alcanzar unas relaciones humanas equilibradas y una sociedad armoniosa y respetuosa, capaz de desplegar lo bueno y mejor de los seres humanos. Confucio proclamaba que el *ren* o “amabilidad” se encuentra en la base de todas las relaciones humanas: de las relaciones entre los ciudadanos, entre los padres y los hijos, entre el marido y la mujer, entre el hermano y la hermana y en el ámbito de la amistad. El esfuerzo de cada ser humano para desarrollar su potencial al servicio de la sociedad tendría que llevar hacia una sociedad

mejor, armoniosa y pacífica, donde los intereses personales quedan sometidos a los intereses colectivos.

A pesar de las diferencias entre las dos tradiciones, hay tres elementos que se encuentran en la base de ambas y que marcan la forma de percibir la hospitalidad. En primer lugar, encontramos el interés por la naturaleza humana y su desarrollo siguiendo el camino natural del tao, sea mediante el crecimiento personal o con la consecución de la armonía con el entorno natural y social. En segundo lugar, ambas tradiciones enfatizan la importancia de trabajar para convertirse en una persona recta y buena, no en una perspectiva trascendente (es decir, para obtener un premio en otra vida), sino como deber a realizar en la vida cotidiana.

El tercer elemento, que deriva de este segundo, es la necesidad humana de perfeccionarse mediante las prácticas de la rectitud y de la bondad que transforman al individuo en un sujeto que mejora su vida personal, la existencia de su familia, y la de la sociedad en general. Finalmente, encontramos los elementos del orden y de la armonía, considerados uno de los objetivos primordiales, los cuales implican la evolución hacia la armonía interna del sujeto (entre su mente y su cuerpo) y la armonía entre el mundo trascendente, la naturaleza y la humanidad. Estos elementos se encuentran en la base del pensamiento ético tanto de la tradición taoísta como de la confuciana, aunque a veces adquieran connotaciones particulares.

La tradición taoísta subraya que las relaciones entre los individuos y los grupos tienen que mantener un cierto equilibrio, donde el interés y la acogida del otro no lleven hacia el extremo de la excesiva familiaridad o, en otro sentido, hacia la indiferencia y la despreocupación. Propone una acogida marcada por el respeto y la libertad, de manera que cada individuo pueda desarrollar su potencial y las formas propias de equilibrio y de crecimiento sin imponer ningún tipo de vasallaje a la voluntad del otro. Esta actitud respetuosa y delicada de acoger al otro a menudo ha

dado pie a una percepción del talante chino como indiferente, pero en realidad arraiga en un profundo respeto por la forma particular como cada individuo realiza su propia naturaleza, equilibrando el *ying* y el *yang* que arraigan en su persona, desencadenando así todo su potencial personal.

En la praxis confuciana, la acogida del otro responde al principio de bondad y de diligencia hacia el otro que se encuentran en las raíces de esta filosofía, tratando de mantener las formas que reflejan a la vez el respeto y la armonía entre aquel que acoge y aquel que es acogido.

A partir de aquí, las formas de acogida de esta tradición adquieren un carácter a menudo formal, marcado por ciertos rituales y elementos de etiqueta que a veces son interpretados como formas anquilosadas y faltas de sentido. Pero el significado de estos rituales de acogida queda lejos de la falta de sentido. Ya desde las fuentes más antiguas del confucianismo (siglo VI aC), los encuentros para compartir comida y bebida se consideraban ocasiones durante las que se honraban las diferencias entre los individuos y los grupos, al mismo tiempo que proporcionaban la ocasión para estrechar los lazos de comunión entre los participantes.

Según la filosofía confuciana, cuando los participantes en una comida siguen los rituales adecuados, se alcanza la armonía, una armonía que tiene unas consecuencias tanto sociales como cósmicas. Según la tradición confuciana, durante la acogida mediante la comida un grupo actúa como huésped y el otro como dispensador de la hospitalidad. Como tales, los grupos representan las dos fuerzas del universo (*ying* y *yang*) generando abundantes bendiciones para los participantes si la relación se lleva a cabo con cordialidad y armonía.

Al mismo tiempo, la diligencia de aquel que acoge y la sensibilidad de aquel que es objeto de la hospitalidad generan lazos de respeto y de comprensión que abren la puerta al diálogo, al conocimiento profundo y al respeto de la diversidad de ideas como paso hacia el entendimiento y el progreso armonioso de los grupos y de la sociedad.

Las dos formas de acogida propias de la tradición cultural china no constituyen dos polos opuestos, sino más bien una unidad complementaria. El respeto y el equilibrio de la acogida taoísta y la funcionalidad y el ritualismo de la acogida confuciana conforman un todo. En este todo, la libertad interior y la manifestación exterior de la acogida dentro de los límites de la cortesía y la generosidad redundan en el crecimiento personal del individuo, así como de la fecundidad de las relaciones sociales hacia una convivencia marcada por el deber de ser cada vez más consciente de las propias funciones como personas y como parte de un colectivo que se afana para hacer salir lo mejor que la persona puede dar para construir una sociedad armoniosa y civilizada.

Conviene recordar que la filosofía de la acogida china que hemos descrito incluye también un aspecto identitario muy particular. A lo largo de los siglos la cultura china, con sus raíces taoísta y confuciana, no ha sido una cultura expansiva militarmente hablando. Su influencia más bien se centra en el interés que la cultura china ejerció sobre los pueblos circundantes, hecho que responde en parte a la alta estima que los chinos tienen de su identidad y de los valores que derivan de sus propias filosofías.

Así, la acogida, tal como la hemos descrito, es entendida también como parte de una acción civilizadora que puede enseñar a las personas y a los colectivos provenientes de otras culturas el verdadero valor de la armonía, del respeto personal y formal y del desarrollo del propio potencial como formas de socialización y de mejora de las relaciones humanas, políticas y sociales, en bien de una sociedad más armónica y pacífica.

De esta manera, la acogida no permanece sólo dentro de los límites del trato personal, sino que redundan en el desarrollo de los pueblos como un don generado en medio del trato respetuoso y generoso y vela no tan sólo para obtener lo mejor de cada individuo, sino también lo mejor de cada sociedad.



## 6.7. El sijismo

El deber de acogida entre los sijs se plasma en una multiplicidad de dimensiones que están articuladas alrededor de tres elementos básicos que le dan consistencia.

El primer elemento es la referencia al magisterio. En lengua panyabi, la palabra *sikhi* significa ‘discípulo’, ‘seguidor’ de un maestro espiritual (gurú). La tradición sij proviene de una cadena de diez maestros espirituales que se inicia con Nanak Dev Ji (1469-1539) y llega hasta Gobind Singh (1666-1708).

Esta tradición (tan característica de los movimientos espirituales), según la cual no se accede a una experiencia espiritual a través de la libre iniciativa individual sino ajustándose a las enseñanzas de un maestro, es el fundamento de un profundo sentimiento de ser un heredero espiritual, es decir, alguien que ha sido acogido por un maestro y por una comunidad para que acoja en su interior una enseñanza. El sentido hospitalario se encuentra, por tanto, en el propio origen de las vivencias de los sijs y se traducirá en las actitudes que se les pide tener en sus vidas.

La institución del gurú humano que orientaba el sentido espiritual de la comunidad de sus discípulos acabó con Granth Sahib y, a partir de entonces, se visibiliza en la Escritura sagrada entendida como el maestro que acompañará eternamente a los seguidores sijs. Encontramos aquí el segundo elemento característico del sijismo: la Escritura es tratada como un maestro espiritual, ante el cual se descalza y se cubre la cabeza como señal de respeto.

Esta Escritura proporciona las directrices que otorgarán sentido a la praxis de los sijs: sus casi 6.000 himnos acentúan la idea de la unicidad de Dios, de la que se deduce la común pertenencia de toda la humanidad (más aún, del conjunto del cosmos) a una única Realidad que nos acoge.

Esta misma idea queda resaltada por el hecho de que los himnos del Gurú Granth Sahib incluyen poemas que relatan la liberación espiritual

de sabios hindúes y musulmanes como señal de un espíritu universalista e inclusivo. Igualmente, la propuesta de la meditación sobre el nombre divino (*nam simaran*) se concreta en la defensa de una vía de entrega amorosa (*bhakti*) que se tiene que reflejar también en la calidad de las relaciones interpersonales.

El tercer elemento básico es el templo. El Gurú Granth Sahib se expone en el *gurdwara*, el templo donde los fieles acceden para mostrar respeto a los maestros que les han iniciado en el camino espiritual. Este edificio, más allá de la funcionalidad cültica, cohesiona la comunidad: allí se recitan los himnos, pero también se realiza el servicio comunitario (*seva*).

Para entender las bases de esta actitud hospitalaria hay que recordar que el fundador de este movimiento espiritual, Guru Nanak, dictó tres principios básicos: el recuerdo constante del nombre de Dios (*Naam Japo*), el deber de hacer un trabajo honrado y de defender los derechos humanos (*Kirat Karo*) y el imperativo de la caridad (*Vand Chhako*).

En efecto, de acuerdo con la tradición, es sij toda persona que (con independencia de su origen étnico, religioso, de casta o de género) crea en un único Dios que es la Verdad, que acepte las enseñanzas de los diez gurús consignados en el Gurú Granth Sahib, que viva de acuerdo con el código de conducta (*rehat maryada*) aprobado por el Gurú Khalsa Panth (la comunidad sij) y que respete las otras religiones.

La explicitación de estos compromisos pasa por diversas prácticas que quieren reflejar la radical igualdad de todos los seres humanos y, por lo tanto, el imperativo de la acogida mutua. La más conocida de estas expresiones consiste en que los hombres se añaden el sobrenombre *Singh* ('león') y las mujeres el apelativo *Kaur* ('princesa') como una manera de suprimir toda posible diferencia entre las personas que pudiera incitar a la discriminación. Algunos de los que acepten estos principios accederán a un ritual de iniciación que les incorpora a una comunidad de puros

(*khalsa*), claramente visibles desde el punto de vista social por las denominadas 5 K: no se cortan el pelo (*kesh*), llevan un peine (*kangha*), un brazalete (*kara*), así como una daga (*kirpan*), a la vez que visten una prenda de ropa interior de algodón (*kachera*).

Sea como sea, tanto el conjunto de los fieles sijs como el grupo de los que han sido iniciados (los *amritdaris*) adquieren unas obligaciones. Evidentemente, muchos de estos deberes tienen que ver directamente con una espiritualidad vehiculada cúlticamente; así, los sijs participan de la asamblea de creyentes, leen las Escrituras y hacen las plegarias establecidas.

Hay, sin embargo, todo un conjunto de deberes que van más allá de la dimensión litúrgica y tienen una dimensión ética. Así, cualquier sij se tiene que regir por un código de conducta claramente explicitado: por una parte, hay una serie de emociones consideradas perjudiciales que habrá que evitar irremediabilmente (la lujuria, la cólera, la avaricia, el materialismo y el egocentrismo) y, por otra parte, encontramos una serie de pautas de vida saludable que van desde la abstención de comer carne hasta la prohibición de cometer adulterio, pasando por la abstención de drogas y tabaco.

Como es de esperar de un movimiento espiritual, los sijs se constituyen, así, como una comunidad que sigue una enseñanza que se plasma en unos deberes éticos. Será en esta última dimensión donde encontraremos explicitada de manera más clara una profunda praxis de la hospitalidad. En efecto, la creencia de los sijs en la igualdad básica de todas las personas les lleva a un firme compromiso de protección de los más débiles y de denuncia de toda forma de injusticia.

Su trabajo espiritual para llevar una vida ajustada a los preceptos que propugna su comunidad y su compromiso con una serie de valores se concretan en el servicio desinteresado a favor de la sociedad. Tal y como establece una conocida sentencia: “Nadie alcanza la liberación si no es practicando el servicio a los otros”.

Los sijs dedican el 10% de sus ingresos al gurdwara (lugar de culto) a fin de que sea destinado a causas humanitarias. Indiscutiblemente, el servicio más conocido de los sijs y, al mismo tiempo, lo que mejor refleja su voluntad de hospitalidad es la comida comunitaria (el *langar*). En el gurdwara todo el mundo es bienvenido; sus cuatro puertas en cada uno de los puntos cardinales son el símbolo de esta apertura universal: el templo permanece abierto todo el día y nadie es excluido de él si muestra respeto. Pero al gurdwara no se va sólo para aprender la sabiduría espiritual o celebrar las ceremonias litúrgicas sino que, para facilitar su función de centro comunitario, incluye el *langar*, una cocina adosada donde se prepara la comida adquirida con las donaciones de los sijs y que es servida por voluntarios.

Si, inicialmente, el *langar* simbolizaba la rotura con el sistema de castas y los tabúes alimenticios, actualmente representa el afán de acogida sin restricciones. Todos los que participan en el *langar* se sientan juntos en hileras y comparten el mismo menú como expresión de la fraternidad. El *langar* se convierte, así, en el paradigma de una vida compartida donde todo el mundo es incondicionalmente acogido.

## 6.8. La Fe bahá'í

Desde sus orígenes, la Fe bahá'í ha elaborado un potente artefacto teórico que fundamenta una apertura que, más allá de la búsqueda de la armonía intracomunitaria, se expande al conjunto de la humanidad. Como es evidente, este fundamento teórico legitima una vigorosa praxis que ha acabado siendo uno de los rasgos más característicos y visibles de la acción de los miembros de esta fe.

En efecto, desde que Mírzá Husayn-Alí (1817-1892), conocido como Bahá'u'lláh ('la gloria de Dios'), recibió la revelación en 1852, su vida se caracterizó por una dedicación explícita y conmovedora hacia todo tipo de marginados. Esta actitud le valió, ya en vida, el apelativo

de *Padre de los pobres* y, desde entonces, dirige también la vida de sus seguidores.

La esencia de todo ello hay que buscarla en la doctrina de la unidad que predicó y vivió Bahá'u'lláh. La unidad es el tema central en el que se basa todo el edificio espiritual de los bahaís: sólo hay un Dios, sólo hay una familia humana, sólo hay una espiritualidad. A partir de aquí hay que construir una ética universal que permita a la humanidad en su conjunto progresar hacia la maduración.

Encontramos aquí un estimulante proyecto utópico que entiende que la humanidad ha llegado a su madurez y que afirma, como anuncian las Escrituras sagradas del pasado, que ha llegado el tiempo de la unificación de todos los pueblos en una sociedad mundial integrada: “La tierra es un solo país y todos los seres humanos son los ciudadanos”, decía Bahá'u'lláh.

En efecto, la dinámica inherente a la historia nos vierte a la consolidación de una civilización universal en la que las barreras tradicionales de etnia, raza, clase social o creencia tienen que ir desapareciendo. Con el fin de no obstaculizar este proyecto, hay que consolidar unos principios éticos globales que desmientan una cosmovisión basada en dicotomías: hay que erradicar todo tipo de prejuicios; promover la igualdad entre los géneros; eliminar las barreras económicas; reconocer la unidad de las grandes corrientes espirituales; armonizar la ciencia y la religión, y buscar el equilibrio entre el desarrollo tecnológico y la preservación de la naturaleza. Y se impone avanzar decididamente hacia una confederación política mundial que asegure la supervivencia humana.

Obviamente, no se trata aquí simplemente de un desiderátum político, sino de un proyecto espiritualmente inspirado: Dios es uno y tiene un único plan para el conjunto de la humanidad. Las diferentes religiones que han ido apareciendo a lo largo de la historia no son más que respuestas humanas a las revelaciones de este propósito básico transmitido a través de sucesivos mensajeros de Dios.

Por ello, considerando que había llegado el momento definitivo, Bahá'u'lláh fue aclamado como el último mensajero de Dios y predicó, no sólo una conversión individual de cada uno de los creyentes, sino también una transformación de la colectividad: “Todo el mundo ha sido creado para contribuir a la mejora constante de la civilización.”

Este sentido de común pertenencia a una unidad superior hace que los bahaís provengan de todo tipo de creencias y compartan un código de actitudes que, más allá de las formulaciones teológicas, integra unos ideales que conforman un programa global de progreso. Yendo a la raíz de los conflictos que afligen a la humanidad, aspiran a la promoción práctica de la igualdad y la justicia, y piden a sus miembros un trabajo conjunto por el bien común que rehúse todo tipo de sentimiento de superioridad con el fin de convertirse en signos de unidad.

Esta tarea se concretó históricamente a través de la acción y el testimonio de los sucesores de Bahá'u'lláh: Abdul'l-Bahá y Shoghi Effendí sobresalieron en la expansión del mensaje más allá de las fronteras originarias con vistas a su internacionalización. Y, a través de la Casa Universal de la Justicia, hoy los bahaís coordinan todo tipo de iniciativas que aspiran a visibilizar la hospitalidad universal.

*Ad intra*, esta convicción de la unidad radical de todo ello se plasma en un sistema de administración global de la comunidad bahaí. Se trata de una red unificada de consejos administrativos a escala local, nacional e internacional, que hace de los bahaís una comunidad mundial que se presenta como paradigma de armonía y cooperación. La búsqueda continua del consenso comunitario que recoja los intereses de todos los miembros quiere ser un reflejo de aquello a lo que se aspira a escala global.

*Ad extra*, la idea básica de una unidad constitutiva de toda la realidad se traduce en un inmenso trabajo social. Y es que los bahaís son muy conscientes de que, desde siempre, el hecho religioso ha sido uno de los factores más importantes de cambio social. Por esto, los esfuerzos

de los bahaís se focalizan en el análisis de los desajustes que afectan a la humanidad y en la implementación de modelos de transformación. De aquí deriva la íntima convicción de que el nuevo orden mundial no consiste en una simple reorganización política, sino que se basa en la comprensión profunda de la realidad espiritual de la humanidad como fuente de los valores: amor, compromiso, abnegación, humildad...

Por ello, la lectura de la obra ingente de Bahá'u'lláh (libros, conferencias, epistolario...) refleja claramente una comprensión global de la realidad. Se trata de una globalización que afecta, por una parte, al ámbito de una reflexión que quiere ser comprensiva yendo desde las cuestiones que la humanidad lleva siglos considerando (Dios, la condición humana, las motivaciones y los valores...) hasta un debate que piensa la crisis actual desde una perspectiva interdisciplinaria (política, económica, ética, filosófica, espiritual...). Por otra parte, esta perspectiva global trata las causas subyacentes de los males contemporáneos.

Se constata, de esta manera, que no se puede eliminar la pobreza sin una acción decidida a favor de la igualdad de las mujeres o prescindiendo de un análisis que prevea el respeto ecológico como una variable determinante. Esta misma lógica se aplica a todas las temáticas contemporáneas: la diversidad cultural, la preservación del medio ambiente, la descentralización de las tomas de decisión, el trabajo en favor de un nuevo orden mundial...

De esta manera, para los bahaís la espiritualidad no engloba únicamente la dimensión individual, sino también el progreso del conjunto de la humanidad. La unidad de Dios tiene que reflejarse en la unidad de la humanidad a través de la acción conjunta de las religiones, ya que la práctica espiritual desarrolla las cualidades innatas que constituyen la base del progreso y la felicidad.

“Estad atentos a las necesidades de vuestro tiempo”, predicaba Bahá'u'lláh como recordatorio de la inanidad de una espiritualidad

desconectada del compromiso con la historia. En una dirección parecida, ‘Abdul’l-Bahá decía que “la religión de Dios es para el amor y la unidad; no hagáis de ella un motivo de enemistad y disensión”. Sólo hay un Dios, creador del universo, que a lo largo de la historia se ha revelado a través de mensajeros que han testimoniado la existencia de un plan divino único.

El objetivo era preparar la emergencia de una civilización mundial en la que la humanidad alcanzara un nuevo estadio de existencia colectiva. “Mi objetivo no es otro que la mejora del mundo y la tranquilidad de sus habitantes”, decía Bahá’u’lláh. Por esto, el aspecto que mejor refleja el deber de la hospitalidad entre los bahaís es la convicción de que la fe tiene que liberar las capacidades humanas que, plasmadas en una ética bien afirmada, permitan desarrollar proyectos sociales en el ámbito de la educación, el desarrollo y el medio ambiente.

Aquí radica uno de los aspectos más singulares de la comunidad bahaí: la constitutiva unidad humana comporta extender la justicia social y económica al conjunto de la humanidad, sin privilegios ni exclusiones, en un marco de interdependencia y reciprocidad.

El llamamiento a la responsabilidad por parte de los bahaís es un recordatorio del imperativo de acogida universal, de la preservación de la biodiversidad y del pluralismo cultural que se concreta en aspectos como la pertenencia a la Red sobre Conservación y Religiones vinculada al Fondo Mundial para la Naturaleza; la publicación de recopilaciones de los textos bahaís sobre el medio ambiente; la creación de oficinas del medio ambiente, que promueven la educación sobre desarrollo sostenible; los programas de escolarización y de capacitación de maestros, así como la elaboración de materiales educativos; la creación de estaciones de radio comunitarias, y la implementación de programas de reforestación, de agricultura ecológica, de reciclaje o de garantía de alimentos.

Se trata de una enorme diversidad de proyectos que (conviene no olvidarlo) no son el resultado de la aplicación de una lógica economicista



o puramente pragmática, sino que están inspirados en motivaciones espirituales: la convicción de pertenecer a una única familia humana que nos hermana, traducida en experiencia práctica de solidaridad y responsabilidad. No excluir a nadie, acoger a todo el mundo como garantía de la esperanza en la humanidad.

## 7. CONCLUSIONES: EL FORASTERO COMO DON

Ponemos punto final a este documento. A través de este paseo panorámico por las diferentes tradiciones religiosas presentes en Cataluña, hemos podido constatar el valor que se concede al forastero y cómo, en todas estas tradiciones, es fundamental el deber de acogerle con atención y respeto.

La hospitalidad es, más que una exigencia moral, una actitud espiritual, de atención y de respeto hacia el que es diferente, de respuesta a sus múltiples necesidades, y, a la vez, evoca la voluntad de conocer y de aprender con su presencia. Por esto, el forastero es un don, alguien que tiene que ser tratado siempre y en cualquier lugar como un fin, alguien que nos exige ampliar la mente y el corazón y, a la vez, que nos enseña valores y costumbres que provienen de otras tierras.

Amparados en esta rica tradición religiosa, diversa en sus formas y manifestaciones, reivindicamos el valor de la hospitalidad y consideramos imprescindible articular una pedagogía de la acogida.

Contra las actitudes herméticas o xenófobas, que se amurallan en el miedo y alimentan todo tipo de prejuicios y tópicos, subrayamos la importancia de implementar socialmente una ética de la acogida, una actitud preferentemente solícita hacia las personas más vulnerables. Todo ello exige un profundo cambio de mentalidad que no implica únicamente a las comunidades educativas, sino también a las sociales, económicas, sanitarias y políticas.

Concebir al forastero como un don es percibirle como una oportunidad para aprender y crecer; como una ocasión para nutrirse de sus valores y, a la vez, para darle a conocer todo lo bello, bueno y noble que nos configura como pueblo.

## CONSEJO ASESOR PARA LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

### Funciones del Consejo Asesor

El Decreto 184/2013, de 25 de junio, de reestructuración del Departamento de Gobernación y Relaciones Institucionales, en el artículo 62, establece las funciones del Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa:

*El Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa, creado por el Decreto 326/2011, de 26 de abril, y configurado como órgano colegiado asesor del departamento competente en materia de asuntos religiosos en la implementación de las políticas en materia de asuntos religiosos relacionadas con las diferentes iglesias, confesiones y comunidades religiosas que cumplen su actividad en Cataluña, tiene la composición, las funciones y el régimen jurídico previstos en este Decreto.*

*Son funciones del Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa:*

- a) Asesorar o informar a la persona titular del departamento de la Generalidad de Cataluña competente en materia de asuntos religiosos de la Generalidad sobre las cuestiones que le sean planteadas.*
- b) Proponer las actuaciones o los planteamientos que considere adecuados en el marco de las relaciones con las diferentes iglesias, confesiones y comunidades religiosas que cumplen su actividad en Cataluña.*
- c) Asesorar y apoyar, a petición de la persona titular del departamento de la Generalidad de Cataluña competente en materia de asuntos religiosos, en las relaciones de colaboración o de cooperación que impliquen la participación del Gobierno o del Parlamento de Cataluña en instituciones del Estado o en organizaciones internacionales.*

## Composición del Consejo Asesor

El Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa fue creado el año 2011. Desde su inicio, ha sido presidido por el doctor Francesc Torralba i Roselló, y está compuesto por diez personas más:

### **Francesc Torralba i Roselló**

(Barcelona, 1967) Doctor en filosofía por la Universidad de Barcelona y doctor en teología por la Facultad de Teología de Cataluña. Profesor de la Universidad Ramon Llull de Barcelona. Enseña historia de la filosofía contemporánea y antropología filosófica y alterna su actividad docente con el oficio de escribir. Director de la Cátedra Ethos de ética aplicada en la Universidad Ramon Llull. Forma parte de diversos comités de ética. En el 2011 fue nombrado por Benito XVI consultor del Consejo Pontificio de la Cultura de la Santa Sede. Publica en diversas revistas especializadas y también está muy presente en los medios de comunicación. A lo largo de su trayectoria profesional ha recibido diferentes premios de ensayo en lengua catalana y ha publicado más de setenta libros de filosofía sobre temas muy variados. Está esencialmente preocupado por articular una filosofía abierta al gran público que pueda alternar profundidad y claridad al mismo tiempo.

### **Maria Teresa Areces Piñol**

(Lleida, 1956) Doctora en derecho por la Universidad de Barcelona. Catedrática de derecho eclesiástico del Estado de la Universidad de Lleida. Durante doce años fue decana de la Facultad de Derecho y Economía de la Universidad de Lleida, y actualmente es la secretaria general. Ha sido vocal del Consejo Rector del Instituto de Estudios Autonómicos de la Generalidad de Cataluña. Ha dedicado su investigación a la libertad religiosa, el derecho de familia, el derecho canónico, las relaciones entre las confesiones y las administraciones públicas y la objeción de conciencia. De entre los libros y la multitud de artículos publicados destaca *El principio de laicidad en las jurisprudencias española y francesa*. Su última obra publicada es *La prohibición del burka en Europa y en España*. Ha sido síndica municipal de Lleida.

### **Lena de Botton Fernández**

(Barcelona, 1976) Doctora en sociología por l'École des Hautes Études Sciences Sociales (EHESS) de París. En la actualidad es profesora del Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía del Derecho y Metodología de las Ciencias Sociales de la Universidad de Barcelona. Coordina el Grupo de Diálogo Interreligioso del Centro Especial en Teorías y Prácticas Superadoras de Desigualdades (CREA) de la Universidad de Barcelona. Sus líneas de investigación se centran principalmente en los ámbitos de inmigración, identidad cultural, mujer inmigrante, diálogo interreligioso y escuela inclusiva. Destacan sobre todo sus contribuciones en torno a las aportaciones que las mujeres musulmanas están haciendo al discurso feminista internacional.

### **Miquel Calsina i Buscà**

(Torroella de Montgrí, 1970) Profesor de la Facultad de Comunicación y Relaciones Internacionales Blanquerna (Universidad Ramon Llull) y del Máster en diálogo interreligioso, ecuménico y cultural del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona. Miembro del Patronato de la Fundación Joan Maragall y del Consejo de Redacción de la revista *Qüestions de Vida Cristiana*. Participa en el Grupo de Reflexión sobre Teología y Pensamiento de la Facultad de Teología de Cataluña. Delegado de Medios de Comunicación Social en la Diócesis de Girona. Ha coordinado la edición de publicaciones como: *Catalunya, reptes ètics* (2006), *Religions i espiritualitat en un món en crisi* (2009) y *Valors útils per a la Catalunya del futur* (2009). Es coautor de *Les veus dels indignats a Catalunya* (2013) y *Palabras clave de sociología* (2015).

### **Lluís Duch i Álvarez**

(Barcelona, 1936) Doctor en antropología y teología por la Universidad de Tübingen y profesor emérito de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona, del Instituto Superior de Ciencias Religiosas Sant Fruituós de Tarragona y de la Abadía de Montserrat. Es monje de Montserrat desde 1961. Ha estudiado los diferentes lenguajes de los universos simbólicos y míticos y su concreción en la vida cotidiana de nuestros días. Ha traducido al catalán y al castellano escritos de Lutero, Müntzer, Silesius, Schleiermacher y Bonhoeffer. Es autor de más de

cincuenta libros y opúsculos y de trescientos artículos y colaboraciones en obras colectivas.

### **Daniel Giralt-Miracle i Rodríguez**

(Barcelona, 1944) Licenciado en filosofía y letras (UB) y en ciencias de la información (UAB) y diplomado en diseño y comunicación en Alemania (Hochschule für Gestaltung de Ulm). Ha trabajado en el campo de la crítica y la historia del arte, ha sido profesor en la UB y en la UAB y ha organizado exposiciones de arte y diseño en el ámbito nacional e internacional. Entre otras responsabilidades en la gestión cultural pública y privada, ha sido director del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona y comisario general del Año Internacional Gaudí. Actualmente es miembro del Comité Ejecutivo del Consejo de la Cultura de Barcelona. Es académico numerario de la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona y de la Real Academia de Bellas Artes de Sant Jordi de Barcelona. En el 2013, la Generalidad de Cataluña le otorgó la Creu de Sant Jordi.

### **Francesc Xavier Marín i Torné**

(Gironella, 1963) Doctor en filosofía, diplomado en ciencias de la religión y experto profesional en cultura, civilización y religión islámicas. Es profesor de la Universidad Ramon Llull -donde es investigador principal del Grupo de Investigación «Identidad y Diálogo Intercultural»- y de los institutos superiores de ciencias de la religión de Barcelona y de Vic. También es profesor de diversos cursos de máster y posgrado sobre inmigración, educación intercultural y desarrollo en África. Ha sido profesor invitado de islam en la Universidad de Barcelona y en la Universidad Autónoma de Barcelona. Ejerce de secretario de la FAR (Asociación Interconfesional para el Estudio del Hecho Religioso) y es miembro de honor de las asociaciones ETHNOS y ORÍGENS.

### **Xavier Melloni i Ribas**

(Barcelona, 1962) Jesuita. Doctor en teología y licenciado en antropología cultural. Miembro de Cristianisme i Justícia y profesor en la Facultad de Teología de Cataluña y en el Instituto de Teología Fundamental de Sant Cugat del Vallès. Fue miembro del Consejo Asesor del Parlamento de las

Religiones del Mundo (Barcelona, 2004). Vive y colabora en el Centro Espiritual “La Cova de Sant Ignasi”, en Manresa. Es autor de diversas publicaciones sobre teología, mística, diálogo interreligioso y espiritualidad ignaciana, entre otros.

### **Yaratullah Monturiol i Virgili**

(Barcelona, 1961) Islamóloga y exegeta. Conferenciante internacional desde el 1994 sobre islam, mujer, espiritualidad, diálogo interreligioso e interculturalidad. Cofundadora y presidenta de la primera comunidad de mujeres musulmanas en Cataluña (1994-2001) y de la primera mezquita independiente de mujeres en Europa (1998-2001). Directora del 1º Congreso de Mujeres Musulmanas (1999) y del 1º Congreso de Feminismo Islámico (2005). Representante oficial de la FEERI en Cataluña (2005). Vicepresidenta de la Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso (2001-2009) y miembro del Consejo Editorial de la revista *Dialogal* (2002-2010). Representante española en el EMN (European Muslim Network) (2000-2010). Fundadora de la Asociación para el Desarrollo del Feminismo Islámico (2004-2012) y cofundadora del Grupo Internacional de Estudios sobre Mujer e Islam (GIERFI 2008-2012), convertido hoy en centro de formación para mujeres ulemas en Marruecos, dirigido por Asma Lamrabet. Es autora de diversos libros y artículos, y ha participado también en numerosas obras colectivas.

### **Joan-Andreu Rocha Scarpetta**

(Bogotá, Colombia, 1965) Doctor en historia de las religiones e historiador, vicedecano de periodismo de la Universidad Abat Oliba; profesor y director del Máster en iglesia, ecumenismo y religiones del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma y profesor invitado de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y de la Universidad de Teherán. Sus áreas de especialización se centran en los procesos comunicativos de las relaciones interreligiosas, los medios de comunicación y las religiones y el periodismo religioso.

### **Xavier Rubert de Ventós**

(Barcelona, 1939) Filósofo, político, ensayista y profesor. Licenciado en derecho y doctor en filosofía por la Universidad de Barcelona. Autor de una

extensa producción ensayística y filosófica de estética, teoría de la cultura, filosofía práctica (ética y filosofía política) y de filosofía general. Ha sido catedrático de estética y composición en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona y diputado en el Congreso y en el Parlamento Europeo. Ha sido condecorado con numerosas distinciones, entre las que destacan la Creu de Sant Jordi de la Generalidad de Cataluña, el Premio Lletra d'Or de la literatura catalana y el Premio Ciutat de Barcelona. Ha formado parte de la Comisión por la Dignidad y es miembro numerario de la Sección de Filosofía y Ciencias Sociales del Institut d'Estudis Catalans y presidente del Instituto de Humanidades de Barcelona.







Generalitat de Catalunya  
**Departamento de Gobernación,  
Administraciones Públicas y Vivienda**

[www.gencat.cat/afersreligiosos](http://www.gencat.cat/afersreligiosos)  
@afersreligiosos