

LEGISLACIÓN BÍBLICA SOBRE EL INMIGRANTE

JOSÉ CERVANTES GABARRÓN
MISIONEROS HOMBRES NUEVOS
SANTA CRUZ DE LA SIERRA
BOLIVIA
INSTITUTO TEOLÓGICO SAN FULGENCIO
MURCIA

I. TÉRMINOS BÍBLICOS SOBRE EL EMIGRANTE

En castellano usamos diversos términos para referirnos a las personas que, procedentes de otros lugares residen en el territorio español de manera estable o provisional. El Diccionario de la Lengua Española distingue entre 'extranjero', 'forastero', 'emigrante' e 'inmigrante', además de 'huésped', 'peregrino', 'turista', 'extraño', 'foráneo'. Al considerar interesantes para nuestro estudio las cuatro primeras, podemos percibir que mientras que la palabra 'extranjero' designa a una persona natural de una nación distinta a la propia, el término 'forastero' se refiere más genéricamente a quien procede de cualquier otro lugar, sin precisar si se trata de un país, una región o una ciudad. Se considera 'emigrante' a toda persona que por emigración se ha marchado a otro lugar o país donde reside, normalmente para trabajar en él. La palabra 'inmigrante', a su vez, implica un cambio de perspectiva respecto al 'emigrante', ya que se refiere a toda persona que ha venido desde su lugar de origen a otro lugar o país, generalmente por motivos laborales.

En las lenguas bíblicas encontramos diferentes términos que forman parte del campo semántico del 'extranjero'. Los más relevantes en los textos hebreos del Antiguo Testamento son: *noqrî* (Dt 15,3), que aparece 46 veces y significa extranjero, extraño, forastero, advenedizo¹ y designa al extranjero

¹ L. ALONSO-V. COLLADO-V. MORLA, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español* (Madrid 1994) 497.

que está de paso en un país; *z-r*, que se usa 81 veces y se refiere al extraño y extranjero, pero cuyo significado depende del campo de referencia, y puede designar al extraño en el campo familiar (Dt 25,5), al extranjero (Is 1,7; 61,5) y bárbaro (Ez 7,21) en el campo político, o al profano (Lv 10,1) y laico (Éx 29,33) en el campo cultural²; *ben n'k-r* se encuentra 19 veces, es sinónimo de *z-r* y, referido al hombre, significa también extranjero (Gn 17,12), ya que *n'k-r* significa extraño, extranjero, desconocido, forastero, advenedizo, exótico e intruso³; el término *g'r* se utiliza 92 veces, significando forastero, peregrino, emigrante, huésped, foráneo y designa al extranjero residente (Ex 22,20); menos frecuente que *g'r* pero con un sentido semejante, el término *tōšab* (Gn 23,4) aparece 14 veces y significa residente, emigrante, forastero, criado y empleado⁴. De todos estos términos, por tanto, *g'r* es el que mejor se corresponde, en principio, con nuestro término 'emigrante' y en él se concentrará nuestra atención en este trabajo.

Vayamos ahora al texto griego del Nuevo Testamento, donde encontramos los siguientes términos pertenecientes a este campo semántico: ξένος (Mt 25,35.38), aparece 14 veces y significa extranjero, extraño, forastero; ἀλλογενής (sólo en Lc 17,18) significa forastero, extranjero o foráneo; ἀλλότριος (Jn 10,5), se usa 14 veces y contempla al extraño y extranjero; ἀλλόφυλος (sólo en Hch 10,28) designa al extranjero pagano; el término πάροικος 4 veces y significa emigrante, extranjero, forastero, peregrino, vecino (Hch 7,6.29; Ef 2,19 y 1P 2,11); προσήλυτος (Hch 2,11) se utiliza 4 veces y designa al prosélito, en cuanto persona convertida al judaísmo; por último παρεπίδημος (usado sólo en Hb 11,13 y 1Pe 1,1; 2,11), que significa advenedizo, extranjero, emigrante, transeúnte, peregrino⁵. Como se puede observar, si se tiene en cuenta el uso del vocabulario correspondiente, el tema de la emigración no parece muy relevante en el NT. Los términos relacionados estrictamente con el 'emigrante' son πάροικος y παρεπίδημος, que aparecen reunidos en el texto de 1Pe 2,11, por lo que nos detendremos especialmente en él. No obstante, más allá de la terminología explícita sobre el problema de la emigración en el NT, el mensaje y la actuación de Jesús en relación con los extranjeros tal y como aparece en los evangelios permiten

² ALONSO-COLLADO-MORLA, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, o. c., 225.

³ *Ibid.*, 497.

⁴ *Ibid.*, 796.

⁵ H. BIETENHARD, "Extranjero", en: L. COENEN y otros (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento II* (Salamanca 1985) 157-167; W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin-New York 1971) cols. 1240-1241.

abordar esta cuestión desde la perspectiva universalista del Reino de Dios proclamado por Jesús, en la expectativa mesiánica del triunfo de la justicia, con la singularidad ética del buen samaritano y con el talante espiritual propio de la fraternidad peregrina por el mundo.

II. LA HOSPITALIDAD

El deber de la hospitalidad hacia el forastero se considera un aspecto característico de los pueblos semitas y mediterráneos en el mundo antiguo. Los beduinos del desierto y los pueblos nómadas, los hebreos, los griegos y los romanos acreditan sus costumbres hospitalarias. Ateniéndose a razones humanitarias propias de la filantropía y al motivo religioso del temor de los dioses, en el mundo griego y romano se practica la hospitalidad. Ya desde la época de Homero, el extranjero y el mendigo son considerados como enviados de Zeus y por ello han de ser tratados respetuosamente, de modo que la hospitalidad se puede entender como una virtud social y religiosa. Las diferentes motivaciones para el ejercicio de la hospitalidad generaban distintos tipos de acogida del extranjero. Así se pueden distinguir por lo menos tres tipos: la *hospitalidad teoxénica*, que considera al extranjero como representante de la divinidad, la *hospitalidad contractual*, que miraba el beneficio individual y social que reportaban los extranjeros, y la *hospitalidad altruista*, basada en la doctrina estoica de la naturaleza humana compartida por todos los hombres⁶.

En el AT son muchos los pasajes en los que aparece la hospitalidad con el forastero como un deber natural del israelita. Aceptando que los patriarcas eran pastores seminómadas y se regían por el llamado 'código del desierto', un código no escrito cuyo pilar básico era la hospitalidad con el forastero. Se pueden mencionar como relatos ejemplares de acogida al forastero la escena de Abrahán hospedando en su tienda, junto al encinar de Mambré, a tres individuos desconocidos, en quienes reconoce la presencia del Señor (Gn 18,1-16). Su hospitalidad será compensada con el favor de Dios, que concederá un hijo a su esposa Sara en la vejez. La misma recompensa tendrá también la hospitalidad de la mujer sunamita para con el profeta Eliseo (2 R 4,8-11). Job da testimonio de su hospitalidad con el forastero como muestra

⁶ Cf. C. BERNABÉ UBIETA, "Del Dios desconocido al Dios universal: los extranjeros, la ciudad y los inicios del cristianismo", en: AA.VV., *El extranjero en la cultura europea de nuestros días* (Bilbao 1997) 496-497.

de buena conducta (31,31-32). También se encuentran en la Biblia relatos ejemplares negativos por haber faltado a la hospitalidad, como fue el caso de los habitantes de Sodoma: Ellos atentaron contra los huéspedes de Lot, que había salido en defensa de los extranjeros hasta llegar a ofrecerles sus propias hijas, y merecieron que la ciudad fuera castigada (Gn 19,1-11). Lo mismo se puede decir del castigo de los benjaminitas por haber matado a la concubina del levita hospedado en casa del viejo efraimita de Guibeá (Jc 19,1-30).

Para entender el estatuto del extranjero en Israel, no sólo es importante la hospitalidad con el forastero como un valor social fundamental sino también la identidad misma del pueblo de Israel desde sus orígenes. Las raíces seminómadas del pueblo hebreo, la historia errante de Abrahán (Gn 12,1-10), de Isaac (Gn 26,1-6) y de Jacob (Gn 46,1-4), la experiencia de emigración de los israelitas a Egipto que derivó en esclavitud y opresión (Ex 1,1-15,21) y la primera deportación a Asiria (2 R 15,29; 17,6; 18,9-13) son los referentes históricos del que se considera comúnmente el credo histórico de Israel recogido en Dt 26, 5-10: "Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto y residió allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa..." Se trata de un texto compuesto en el s. VII a. C., durante el reinado de Josías: en esa situación de recuperación y de esperanza de Judá se considera importante no olvidar la experiencia originaria del tiempo de la emigración y la servidumbre en tierra extranjera; la conciencia de haber vivido como extranjeros en otro tiempo y saber que dicha situación puede volver a repetirse constituye el fundamento ético y religioso para que los israelitas presten la debida atención al forastero y lo traten dignamente⁷.

III. EL INMIGRANTE EN LAS TRADICIONES LEGALES

El elemento más destacado del tratamiento del emigrante en la Biblia, que constituye además la principal novedad de Israel respecto a los pueblos de su entorno cultural, es la presencia de la figura del 'inmigrante' en los textos legales y jurídicos, lo cual supone la elaboración y promulgación de leyes encaminadas a proteger a los emigrantes, reconociéndoles progresivamente todos sus derechos en la sociedad israelita. Por ello desde mi punto de vista creo que en la Biblia el problema de la inmigración se sitúa en el nivel de la

⁷ R. DILLMANN, *Zukunft - auch für Fremde. Biblische Aspekte eines aktuellen Themas* (Stuttgart 1994) 25.

justicia social. La Sagrada Escritura revela un orden legal que, aparte de consideraciones éticas o teológicas de fondo, objetiva las razones de un sistema de justicia vigente en diversos códigos antiquísimos recogidos en las tradiciones legales del Pentateuco y se convierte en una referencia histórica relevante para cualquier legislación del presente.

La Biblia, en sus tradiciones legales originarias, el Código de la Alianza del libro del Éxodo (Ex 20,22-23,19), el Código Deuteronomico (Dt 12-26), el Dodecalogo Siquemita (Dt 27) y la Ley de Santidad del Levítico (Lv 17-26), articula y desarrolla una legislación genuina sobre el inmigrante, el cual es siempre beneficiario de las medidas de protección social recogidas en las leyes de la sociedad israelita ya desde el siglo IX a. C., pero cuyo origen se remonta a la época de los Jueces en Israel. En esas leyes, que revelan el proyecto de Dios sobre la convivencia humana en la justicia, el inmigrante tiene todos y los mismos derechos que el nativo (Lv 19,33-34; Ex 22,20; Dt 10,19; Nm 15,15).

En el Antiguo Testamento hebreo, el término *g' r* es la que mejor se corresponde con nuestros términos *emigrante* e *inmigrante*. Un análisis pormenorizado de la Biblia permite constatar el predominio de dicho término en textos legales más que en textos narrativos. Suele expresar el movimiento de alguien que va a residir en Israel sin decir nada sobre su procedencia, ni sobre su eventual retorno, ni sobre las razones que le llevaron a ser un *inmigrante*. La singularidad de este sustantivo está indicando que se trata de un término técnico, no ordinario, que no designa a una persona concreta sino el status legal y jurídico de esa categoría de personas.

El Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19), redactado probablemente en la época monárquica, a finales del siglo VIII a. C., recoge una colección legal de normas culturales, judiciales, sociales y económicas, entre las que se incluyen las orientadas a la protección de los extranjeros. Con la dominación asiria de Damasco en 734 y la caída de Samaría en 722, desde Israel y Siria aflúan multitudes hacia Judá y Jerusalén, de modo que esta última triplicó su población. En ella se plantearon especialmente los problemas de convivencia entre los nativos y los forasteros residentes. Con este motivo se elaboran leyes de carácter apodíctico que regulan la convivencia y el comportamiento con los extranjeros, aunque según numerosos autores, son normas que reflejan el espíritu y los problemas del periodo de la anfictionía, cuando las tribus de Israel estaban en proceso de consolidación y unión⁸.

⁸ J. L. SICRE DÍAZ, "La Torá y la preocupación por los pobres": *Reseña Bíblica* 29 (2001) 5-12.

Entre las primeras leyes de protección de los sectores más débiles de la población, se encuentra, por así decirlo, la primera ley de inmigración de la historia, pues figuran tres cláusulas que tratan de los emigrantes: “No oprimirás ni vejarás al inmigrante, porque emigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto” (Ex 22,20); “No vejarás al inmigrante; ya sabéis lo que es ser emigrante, porque emigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto” (Ex 23,9); “Seis días harás tus trabajos, y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el inmigrante” (Ex 23,12). Las dos primeras, junto a la prohibición de la explotación de los huérfanos y las viudas en Ex 22,21-23, se ocupan de personas que están legalmente indefensas en la sociedad israelita⁹. La indefensión de los extranjeros por no gozar de los derechos de los israelitas convierte a los inmigrantes en un sector de población muy vulnerable para la opresión, explotación y vejación. La ley responde a esta situación denigrante. Pero aun tratándose de leyes apodícticas, no se presentan sólo como normas absolutas, sino que llevan incorporadas motivaciones esenciales que se convierten en razones fundamentales para su estricta observancia. La emigración de los patriarcas antepasados de Israel a Egipto es el motivo histórico de esta norma. La memoria de su pasado de sufrimiento es el espejo donde la sociedad israelita ha de mirarse para encontrar en su identidad histórica los fundamentos de una ética de la igualdad, de la compasión y de la solidaridad, cuyos principios generan necesariamente leyes en defensa de los emigrantes.

Varias consecuencias se pueden destacar de las mismas. La primera es la exigencia de no abusar del emigrante en cuanto trabajador. A ello se refiere con toda probabilidad el verbo ‘oprimir’, que apela a no sobrecargar con un trabajo excesivo al emigrante; el contexto próximo que reclama la participación del emigrante en el descanso sabático semanal (Ex 23,12) permite interpretar la opresión como explotación y abuso de la jornada laboral del emigrante. La segunda es la exigencia de no ‘vejar’ al emigrante, norma que reaparece más adelante pero en una formulación más tajante y con la misma cláusula de motivación recordando su extranjería en Egipto (Ex 23,9). Teniendo en cuenta también el contexto de legislación judicial en que esta prescripción de Ex 23, 9 aparece se puede entender la vejación del emigrante como opresión, tiranía o persecución del mismo desde la gestión y la administración de la justicia en los tribunales. No se trata sólo de una mera

⁹ J. F. CRAGHAN, “Éxodo”, en: W. R. FARMER, *Comentario Bíblico Internacional* (Estella 1999) 366-409.

repetición de lo dicho en Ex 22,20, sino de una explicitación aplicable a la conducta con los emigrantes en los tribunales. Por ello creo que en el trasfondo de los dos mandatos de Ex 22,20 hay dos casos distintos de injusticia hacia el emigrante: “el de la injusticia que puede padecer el emigrante en su trabajo, y el de la que puede sufrir en los tribunales”¹⁰.

Por tanto, a tenor de los primeros textos de la legislación bíblica sobre el emigrante, se puede sostener firmemente que los inmigrantes no pueden ser objeto de abuso, de vejación alguna, de extorsión ni de persecución, y mucho menos aún se puede aceptar la legitimación de las medidas de exclusión y de persecución.

IV. LOS DERECHOS DEL INMIGRANTE

A partir de los primeros textos de la legislación bíblica sobre el inmigrante en el Código de la Alianza (Ex 22,20; 23,9; 23,12) y a tenor de su desarrollo posterior en las tradiciones deuterónicas (Dt 24,14-22; 27,19; 10,19) y en las sacerdotales del Levítico (Lv 19,33-34; 23,22), en la justicia social bíblica se articula una legislación genuina sobre el inmigrante, que lo convierte *exclusivamente en beneficiario* de las leyes y de las medidas de protección social y en sujeto de *todos y los mismos derechos* que el nativo israelita (Lv 19,33-34; Ex 22,20; Nm 15,15). Y todo ello independientemente de su procedencia y de las causas de su emigración. Para la ley sólo cuenta el estatuto legal del inmigrante como persona necesitada.

También Jerusalén y Judá sufrieron, un siglo más tarde, el dominio asirio. La ley deuterónica de esa época profundiza las medidas de protección y amparo de los emigrantes hasta la plasmación de sus derechos en leyes positivas. Debido al proceso de urbanización y a la aparición de un gran número de inmigrantes en la sociedad israelita entre la caída de Samaria (722 a. C.) y el reino de Josías (640-600 a. C.), se produjo un incremento considerable de las tasas de pobreza en la población de Jerusalén. El crecimiento de la ciudad en torno al año 700 difícilmente se puede desvincular de la gran cantidad de inmigrantes procedentes del reino del Norte tras la caída de Samaria. Esa expansión no se puede explicar por razones de crecimiento meramente demográfico o económico, pues no fue un proceso gradual, sino rápido. A diferencia del Código de la Alianza, el Deuterónico refleja una

¹⁰ J. L. SICRE DÍAZ, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid 1984) 60.

situación más urbana (Dt 14,21.29; 16,14; 24,14). En el Deuteronomio y especialmente en su núcleo originario, denominado el Código Deuteronomico (Dt 12-26), aparece una gran sección dedicada a la vida social del pueblo (Dt 19-25) donde se formulan leyes casuísticas y apodícticas en defensa de los pobres, entre los cuales los inmigrantes ocupan un lugar preeminente. En relación con la legislación sobre los inmigrantes nos fijaremos en dos aspectos del libro del Deuteronomio, a saber, la aparición de la tríada de la pobreza, *el emigrante, el huérfano y la viuda*, y el reconocimiento legal de los derechos del emigrante en formulaciones de carácter positivo.

El Código Deuteronomico recoge y desarrolla la ley que prohíbe la explotación del inmigrante en términos semejantes a los del Código de la Alianza. El texto de Dt 24,14-15 descarta toda posibilidad de explotación o abuso del inmigrante, pero introduce elementos nuevos en su argumentación, de tipo social, legal y religioso, que apuntan ya hacia la igualdad de derechos del inmigrante y del nativo en Israel. He aquí el texto de Dt 24,14-18:

- 14 No explotarás al jornalero pobre y necesitado,
sea hermano tuyo o inmigrante que resida en tu tierra, en tu ciudad.
- 15 Le darás cada día su salario, sin dejar que el sol se ponga sobre esta deuda;
porque es pobre, y para vivir necesita de su salario.
Así no apelarás por ello a Yahvé contra ti, y no te cargarás con un pecado.
- 16 No morirán los padres por culpa de los hijos ni los hijos por culpa de los padres.
Cada cual morirá por su propio pecado.
- 17 No torcerás el derecho del inmigrante ni del huérfano,
ni tomarás en prenda el vestido de la viuda.
- 18 Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto
y que Yahvé tu Dios te rescató de allí. Por eso yo te mando hoy cumplir esta ley.

Los dos sentidos de la opresión y vejación que hemos visto en Ex 22,20 se hacen explícitos en Dt 24,14-17. La explotación se refiere al ámbito laboral y la ley reivindica el derecho a un salario justo, equiparado al del nativo y recibido puntualmente, porque se trata de la defensa de personas pobres, y en su derecho al trabajo y a la justa remuneración sin dilación alguna está en juego su sustento y su vida. Una razón teológica sirve de explicación suficiente. Dios es defensor del pobre y del inmigrante y por eso la ley declara la posibilidad de apelar a Dios como factor decisivo en la causa contra el culpable, es decir, contra el explotador y contra el rico.

El v. 17 reconoce expresamente el derecho del inmigrante, que, exactamente igual que el de cualquier pobre (Ex 23,6), es un derecho que no se puede violar ni torcer. La concepción genérica del 'derecho' del inmigrante

permite aplicarlo en primer lugar a los procesos judiciales, que son los ámbitos propios del desarrollo del derecho y de la justicia.

Aunque la equiparación con el pobre ya se ha hecho anteriormente, este versículo sirve de transición hacia la tríada de la pobreza, pues junto al huérfano y a la viuda, el Código Deuteronomico trata al inmigrante como paradigma de los pobres y desamparados. En Dt 24,19-22 el 'inmigrante' pertenece a la tríada de la pobreza y aparece como beneficiario de los bienes de la tierra:

- 19 Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas en él olvidada una gavilla, no volverás a buscarla.
Será para el inmigrante, el huérfano y la viuda, a fin de que Yahvé tu Dios te bendiga en todas tus obras.
- 20 Cuando varees tus olivos, no harás rebusco.
Lo que quede será para el inmigrante, el huérfano y la viuda.
- 21 Cuando vendimies tu viña, no harás rebusco.
Lo que quede será para el inmigrante, el huérfano y la viuda.
- 22 Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto.
Por eso yo te mando hoy cumplir esta ley.

De la norma dada a los israelitas se deduce el derecho del emigrante a la rebusca después de la siega, de la vendimia y de la cosecha de la oliva, para obtener el grano, el vino y el aceite.

De las veintidós veces que encontramos el término hebreo *g'r* (inmigrante) en todo el libro del Deuteronomio, la mitad aparece en la fórmula de la tríada de la pobreza, *el inmigrante, el huérfano y la viuda*, y de éstas, en nueve ocasiones los textos pertenecen a los capítulos del Código Deuteronomico (Dt 12-26). Generalmente los estudios sobre el emigrante en el libro del Deuteronomio no tienen en cuenta las diferencias de estos dos grupos de referencias. Sin embargo, tal como J. E. Ramírez ha mostrado en su rigurosa monografía sobre el *g'r*¹¹, este término no siempre significa exactamente lo mismo y creo que merece la pena detenerse en esta consideración.

La tríada de la pobreza, *el inmigrante, el huérfano y la viuda*, aparece principalmente en el Código Deuteronomico (Dt 12-26): Dt 14,29; 16,11.14; 24,17.19.20.21; 26,12.13; y en dos ocasiones fuera de él (Dt 10,18 y 27,19). La asociación del *inmigrante* al huérfano y a la viuda en lo que venimos denominando la tríada de la pobreza es una novedad bíblica del Código Deute-

¹¹ J. E. RAMÍREZ KIDD, *Alterity and Identity in Israel. The g'r in the Old Testament* (Berlin 1999).

ronómico que resulta significativa al compararla con expresiones afines de las culturas circundantes y de la misma Biblia.

En la literatura egipcia antigua la díada *el huérfano y la viuda* asocia dos categorías de gente desamparada; la otra era la del hambriento-sediento-desnudo. “Huérfano y viuda” también aparecen en la literatura mesopotámica, en inscripciones, códigos legales e himnos, así como en Ugarit; a veces se les une un tercer elemento, pero nunca el extranjero. En el Antiguo Testamento la díada *el huérfano y la viuda* aparece en textos predeuterónicos (Is 1,23; Sal 68,6); en otros casos la encontramos unida a los oprimidos (Is 1,17) o a los pobres y necesitados (Is 10,2). Sin embargo, el Código Deuterónico reemplaza estos elementos (oprimidos, pobres, necesitados) por el inmigrante, resultando la tríada *el inmigrante, el huérfano y la viuda*. Dado que en textos posteriores a esta tríada deuterónica también aparece la fórmula simple de la díada (Job 24,3-4; 29,12-13; 31,16-17; Lm 5,3), se puede afirmar que la tríada de la pobreza tiene una existencia independiente de la fórmula previa de la díada.

De la comparación con el uso de otras tríadas en el Deuteronomio y en otros libros bíblicos se deduce que la tríada de la pobreza, *el inmigrante, el huérfano y la viuda*, indica un sujeto colectivo, de igual modo que la formada por “el grano, el vino y el aceite” designa el conjunto de productos agrícolas como símbolo de la abundancia (Dt 7,13; 14,23; Jl 1,10; 2,19; Ne 5,11) o la de “Abrahán, Isaac y Jacob” representa al conjunto de los patriarcas (Dt 6,10; 9,5; 29,12; 1,8; Gn 31,53; Ex 3,16; Jr 33,26). Así pues el *inmigrante (g’r)* en la tríada de la pobreza no se refiere tanto a un miembro específico de dicho grupo, pues no se trata de una mera yuxtaposición de elementos, cuanto al colectivo o grupo de personas que viven en la pobreza extrema y en la miseria en el s. VII a. C.

Casi todos los textos de la tríada, ocho exactamente, tratan de medidas relacionadas con la necesidad de alimento, las cuales se pueden datar en el tiempo de la reforma deuterónica anterior a los textos legales y cúlticos. Los textos referentes a esta tríada presentan rasgos comunes diferenciadores. En la cláusula de motivación recurren al verbo *recordar* y al tema de la *esclavitud* en Egipto, que corresponde al estrato más antiguo del Deuteronomio, para fundamentar el cumplimiento de la ley en su conjunto (Dt 24,22: “Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto. Por eso yo te mando hoy cumplir esta ley”). La tríada de la pobreza designa un sujeto colectivo como fórmula fija en las leyes humanitarias del Deuteronomio. En ellas el emigran-

te (*g'r*) forma parte de la gente necesitada y marginada en la época preexílica de Israel¹².

En cambio las referencias al *g'r* (*inmigrante*) fuera de dicha tríada aparecen en la introducción y apéndice del Código Deuteronomico (Dt 1,16; 5,14; 10,19; 28,43; 29,10; 31,12), en relación con temas legales y cúlticos. En la cláusula de motivación utilizan la fórmula *emigrante - en Egipto* (Dt 10,19) en oraciones causales introducidas con *porque* para fundamentar normas concretas sobre el inmigrante, relacionadas bien con la igualdad social del inmigrante en los procesos judiciales (Dt 1,16), en su derecho al descanso sabático (Dt 5,14), a ser amado y ayudado por los nativos de Israel (Dt 10,16-19), o bien relacionadas con su integración religiosa (Dt 29,10; 31,10)¹³.

Con estas premisas, desde el espíritu profundamente solidario del Dt con el colectivo de los marginados y con los pobres, en el que están incluidos los inmigrantes, a éstos se les puede considerar también partícipes de otros derechos como el de la acogida del esclavo escapado: "Si un esclavo se escapa y se refugia en tu casa, no lo entregues a su amo; se quedará contigo entre los tuyos, en el lugar que elija en una de tus ciudades, donde mejor le parezca, y no lo explotes" (Dt 23,16-17). Una norma como ésta "supone, por parte del legislador, la conciencia de una injusticia de base, de una sociedad arbitraria, donde a veces sólo cabe el recurso de escapar de ella; aunque se infrinjan las normas en vigor, el Deuteronomio comprende esta postura y defiende al interesado"¹⁴. Teniendo en cuenta, además, la coincidencia terminológica en el uso del término "esclavo" en esta norma y en la cláusula de motivación de los textos de la tríada de la pobreza, la prohibición de la explotación del esclavo escapado (Dt 23,17) y del inmigrante (Dt 24,14), así como la afinidad de las experiencias humanas del esclavo escapado en busca de refugio y del inmigrante escapado de su tierra en busca de sustento (Dt 24,14-17), la norma de Dt 23,16-17 se puede hacer extensiva al derecho a la acogida del inmigrante y –permítaseme parafrasear la norma aplicándola al inmigrante– podría quedar así: 'Si un inmigrante se escapa de su país y se refugia en el tuyo, no lo entregues a su patria; se quedará contigo entre los tuyos, en el lugar que elija en una de tus ciudades, donde mejor le parezca, y no lo explotes'.

¹² Cf. RAMÍREZ, *Alterity and Identity*, o. c., 35-47.

¹³ Cf. *ibid.*, 36.

¹⁴ SICRE, *Con los pobres de la tierra*, o. c., 81.

V. LA MEMORIA DEL SUFRIMIENTO COMO RAZÓN DE LA JUSTICIA

El núcleo originario del libro del Levítico es la Ley de Santidad (Lv 17-26), denominada así desde Klostermann en 1887. Su origen se puede remontar a los primeros años del siglo VI a. C., en los círculos sacerdotales del templo de Jerusalén, y su redacción final se puede datar en la última fase del destierro de Babilonia, en las postrimerías del siglo VI a. C. Se trata de otro código legal israelita de la tradición Sacerdotal (P) presente en el Pentateuco. Su tema fundamental es la santidad: “Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo” (Lv 19,2; 20,7.26; 21,6.8.15.23). En esta Ley de Santidad (Lv 17-26) aparecen muchos textos relativos al inmigrante. Al final del exilio la sabiduría sacerdotal, gracias a la experiencia negativa del exilio, consolidó toda la legislación favorable a los extranjeros existente ya en las tradiciones legales anteriores.

En la Ley de Santidad el sustantivo “inmigrante” (*gʿr*) aparece 18 veces, pero podemos distinguir dos grupos de referencias. En el primero entrarían cuatro reformulaciones de las leyes anteriores, Lv 19,10; 23,22 (Dt 24,21.19) sobre el derecho del inmigrante al rebusco agrícola, Lv 19,33 (Ex 22,20) sobre su derecho a no ser oprimido, Lv 19,34 (Dt 10,19) sobre su derecho a ser amado como un nativo; y otras cuatro leyes (Lv 25,35.47.47.47) que establecen comparaciones entre el pobre israelita y el inmigrante. De ellas resaltamos las de Lv 19,33: “Cuando un inmigrante se establezca con vosotros en vuestro país, no lo oprimiréis” (cf Ex 22,20), y la de Lv 19,34: “Será para vosotros como el nativo: lo amarás como a ti mismo, porque emigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios” (cf Dt 10,19).

Del segundo grupo formarían parte las nueve citas de leyes relativas a la santidad y a la pureza en la comunidad israelita (Lv 17,8.10.12.13.15; 18,26; 20,2; 22,18; 24,16) y una relativa a la ley criminal que equipara al emigrante y al nativo (Lv 24,22). Éstas y otras referencias de la tradición sacerdotal (P) parecen subrayar la total equiparación entre emigrantes e israelitas en lo concerniente a las leyes civiles, morales o religiosas; por ejemplo Ex 12,49: “Una misma ley habrá para el nativo y para el inmigrante que habita en medio de vosotros”; Nm 9,14: “Y si un inmigrante reside entre vosotros y celebra la Pascua en honor de Yahvé, la celebrará según los preceptos y normas de la Pascua. Uno mismo será el ritual para vosotros, tanto para el inmigrante como para el nativo del país”; Nm 15,15-16: “No habrá más que una norma para vosotros y para el inmigrante residente. Es decreto perpetuo para vuestros descendientes: igual será delante de Yahvé para vosotros que para el inmigrante. Una sola ley y una sola norma regirán para vosotros y para el inmigrante que reside entre vosotros”. Muchos han visto en estos textos la

igualdad total en derechos, deberes y obligaciones entre los inmigrantes y los israelitas¹⁵. Otros reconocen el atrevimiento de estas normas que equiparan a los inmigrantes con los nativos, pero observan su pérdida de valor por tratarse solamente de normas relativas al culto¹⁶.

Sin embargo, el estudio de las fórmulas introductorias de la Ley de Santidad obliga a establecer una diferencia fundamental entre los dos grupos, pues hay que distinguir dos tipos de leyes, las que tienen como objetivo la protección del inmigrante y la provisión de recursos conforme a un principio de solidaridad y las que están orientadas a salvaguardar la santidad en la comunidad religiosa israelita. El análisis riguroso de J. E. Ramírez muestra que las primeras son normas *exclusivamente* para la comunidad o para los sacerdotes, mientras que las segundas implican también a los inmigrantes¹⁷.

Merecen especial atención las leyes que tienen como objetivo la protección del inmigrante y la provisión de recursos conforme a un principio de solidaridad, pues son normas *exclusivamente* para la comunidad o para los sacerdotes en su relación con los inmigrantes. En ellas Moisés es el intermediario entre Dios y la comunidad israelita. Después se indica a quién se dirige la ley. Es significativo que en el Código de Santidad los destinatarios de la ley no sean nunca los inmigrantes sino los hijos de Israel (Lv 19,2; 18,2; 23,24.34; 20,2), Aarón y los sacerdotes (Lv 21,1.17; 22,2). La figura del inmigrante aparece en la ley, pero no en la fórmula que la introduce, identificando a los destinatarios de la misma. En Lv 19,2 se incluye a toda la comunidad, pero no al inmigrante: "Habla a toda la comunidad de los israelitas y diles: Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo". Son leyes relativas a la protección del inmigrante en la Ley de Santidad y se caracterizan por ser formulaciones de otras leyes anteriores y por estar dirigidas a los israelitas; al inmigrante se le menciona sólo como beneficiario de las medidas de protección y exclusivamente como sujeto de derechos. Se caracterizan, además, porque tratan de mejorar las condiciones sociales y materiales de vida del inmigrante y concluyen con la fórmula teológica "Yo soy Yahvé".

En cambio, en las leyes que tratan de salvaguardar la santidad la figura del inmigrante es secundaria. Se caracterizan por ser normas exclusivas del Código de Santidad y de la tradición sacerdotal (P). Se trata de nuevas pres-

¹⁵ Cf. J. A. MARTÍNEZ DÍEZ, "Visión cristiana de la inmigración": *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales* 16 (2000) 355-380.

¹⁶ Cf. J. M. ÁBREGO, "El extranjero en el Antiguo Testamento", en: AA.VV., *El extranjero en la cultura europea de nuestros días* (Bilbao 1997) 460.

¹⁷ RAMÍREZ, *Alterity and identity in Israel*, o. c., 51-53.

cripciones o de otras más antiguas que no incluían al inmigrante (Lv 24, 16: la blasfemia; Lv 24,21-22: el asesinato) y ambas atañen al israelita y al inmigrante. Su temática es la preservación de la santidad en la comunidad israelita, tienen sanciones por su incumplimiento e incluyen fórmulas de castigo. Por tanto, desde el Código del Levítico sólo se puede hablar de una igualdad de derechos y deberes en lo relativo a las normas de la santidad, pues cuando se trata de leyes sociales que miran por las condiciones de vida del inmigrante, éste es sólo sujeto de derechos pero no de deberes, pues se trata de personas pobres y desfavorecidas, a las que los hijos de Israel tienen el deber de favorecer. Lo que sí resulta una realidad extraordinaria desde el punto jurídico es la constatación en forma de ley de que ya no hay ninguna diferencia en derechos entre el israelita y el extranjero: “Cuando un inmigrante se establezca con vosotros en vuestro país, no lo oprimiréis. Será para vosotros como el nativo: lo amarás como a ti mismo, porque emigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios” (Lv 19,33-34). Esto es, sin duda, una primicia en ciernes de la igualdad de todas las personas según la declaración de los modernos derechos humanos. Con todo, es de notar que la legislación sacerdotal introduce un motivo teológico esencial para fundamentar la igualdad de derechos, pues no sólo alude al principio de reciprocidad derivado de la memoria histórica de un pasado emigrante de Israel en Egipto, sino que apela a la presencia siempre interpelante de Dios.

Todas las leyes que en el Antiguo Testamento tratan de los inmigrantes velando por su protección y defendiendo sus derechos humanos y sociales están dirigidas a la comunidad de los israelitas, que son los *destinatarios únicos* de las prescripciones legales. Las cláusulas de motivación de dichas leyes dan cuenta de las razones de tales normas. Los dos tipos de argumentación frecuentes en ellas recurren a la *memoria histórica del sufrimiento* de Israel evocando bien sea la experiencia de la emigración en Egipto (Ex 22,20; 23,9; Lv 19,34; Dt 10,19) o bien sea el sufrimiento de la esclavitud en Egipto (Dt 6,21; 16,12; 24,18.22). Convertir la memoria del sufrimiento y la tradición de los oprimidos en razón y argumento de las leyes que miran por el bien y la liberación de los pobres y de los inmigrantes es encontrar la razón humana más profunda del derecho y de la justicia.

VI. UNA LEY FUNDAMENTAL SOBRE LOS DERECHOS DEL INMIGRANTE

El conjunto de doce preceptos que contiene el denominado Dodecálogo siquemita del libro del Deuteronomio (Dt 27, 15-26) forma parte de la liturgia de la Alianza que, por orden de Moisés, debería celebrar el pueblo a su lle-

gada a la tierra prometida. En Siquén, entre los montes Ebal y Garizín, con las doce tribus de Israel a los pies de los dos montes, el pueblo debía renovar la Alianza respondiendo “amén” a cada uno de los preceptos recitados probablemente por los levitas.

Los mandatos se presentan en forma de maldiciones, de modo que quien quebrante la voluntad de Dios manifestada en las prohibiciones será maldito. Para G. Von Rad este dodecálogo es la serie más antigua de prohibiciones de todo el AT y refleja el espíritu primitivo de la fe y la ética yahvistas. J. Blenkinsopp cree que estas maldiciones, aun siendo muy antiguas, fueron añadidas en una fase posterior de la formación del Dt¹⁸. La incorporación de la tríada de la pobreza en la quinta maldición (Dt 27,19: “Maldito quien defraude de sus derechos al inmigrante, al huérfano o a la viuda. Y todo el pueblo responderá: Amén”) con la formulación típica del código Deuteronomico, y dada la complejidad redaccional de todo este capítulo, nos llevaría a situar la redacción actual del dodecálogo en una fase tardía que incorpora elementos antiguos de las tradiciones yahvista, elohísta y deuteronomica. En todo caso, aunque se trata de una ficción literaria¹⁹, respecto a la temática del emigrante el dodecálogo siquemita tiene la importancia de integrar en un texto esencial de proclamación de la Alianza una normativa social que aborda aspectos nuevos no tratados en los decálogos de Ex 20, 1-17; Dt 5,6-21 ni en el decálogo cultural y sacrificial de Ex 34,14-26. La consideración del derecho del colectivo de los pobres y oprimidos, representado en la tríada *inmigrante, huérfano y viuda*, como parte fundamental de una ley, en una supuesta ceremonia religiosa prescrita por Moisés, y con la contrapartida de la maldición divina a quien contravenga tal derecho, es una muestra inequívoca del rango y la trascendencia a la que ha llegado, en una fase probablemente postexílica, la atención al inmigrante, siguiendo la trayectoria legal iniciada en el Código de la Alianza (Ex 22,20-23).

El texto de Dt 10,18 habla de un Dios que no hace acepción de personas, “que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al inmigrante, a quien da pan y vestido” e introduce el mandato motivado de Dt 10,19: “Amad al inmigrante porque emigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto”. Pertenece a la sección de Dt 10,12-11,7, que precede al Código Deuteronomico, y forma parte de un marco litúrgico tal como sugiere la afinidad de Dt 10,14.18 con el Sal 146,6-9. El texto de Dt 10,19 es una adición posterior por asociación

¹⁸ J. BLENKINSOPP, “Deuteronomio”, en: R. E. BROWN y otros (eds.), *Comentario Bíblico San Jerónimo. Tomo I. Antiguo Testamento I* (Madrid 1971) 295-348.

¹⁹ J. L. SICRE DÍAZ, *Introducción al Antiguo Testamento* (Estella 1992) 121.

temática y muestra la importancia del tema para el autor, que se concentra en la cuestión del *amor*. Aquí tenemos el resultado de una tendencia general intencionada de pasar de medidas específicas dadas para mejorar la condición del inmigrante a un principio incondicional que no está vinculado a ninguna circunstancia particular temporal o espacial.

Dt 10,19 es el único caso en que el inmigrante es objeto de un mandato positivo. Este precepto en forma de principio general, apodíctico, y sin relación directa a un problema específico o situación es único en el AT. El mandato del amor no es usual en el AT, sólo aparece en Lv 19,18 y se refiere al amor al prójimo: “No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yahvé”. Tampoco es usual el amor de Yahvé a alguien distinto de Israel. Dt 10,19 es un texto postexílico que refleja la conciencia de los israelitas de ser ellos mismos *emigrantes*, una conciencia que creó una nueva sensibilidad hacia el *inmigrante* no judío. La experiencia del exilio permitió que Israel fuera más consciente de lo que era ser inmigrante (Ex 23,9b). Dt 10, 19 es un precepto postexílico dado cuando Israel ya no es un grupo étnico viviendo en Palestina, sino una comunidad religiosa con diversos centros en la diáspora (Alejandría, Babilonia, Antioquía, Jerusalén). Puesto que la diáspora judía vivía como una minoría entre los gentiles, las relaciones positivas permanentes hacia ellos eran condición para la supervivencia. La comunidad en diáspora era cada vez más universalista.

VII. EL VALOR LEGAL DEL TÉRMINO INMIGRANTE (*g'r*) EN EL AT

Hasta ahora nos hemos acercado principalmente a textos de los códigos legales del AT y hemos utilizado casi indistintamente el término “inmigrante” en alternancia con “emigrante” y, a veces, con “extranjero” y “forastero” para referirnos al término *g'r* del texto hebreo. Pero un estudio semántico del término *g'r* nos permite atenernos a su significado más preciso. El valioso trabajo de J. E. Ramírez, presentado como tesis doctoral en Hamburg²⁰, nos ha proporcionado los datos característicos del *g'r*, que expongo a continuación.

Generalmente se entiende como *g'r* en el AT una persona que, sola o en grupo, ha abandonado su patria debido a circunstancias políticas, económi-

²⁰ Cf. RAMÍREZ, *Alterity and identity in Israel*, o. c., 13-33.

cas o por otros motivos, y busca la protección en otra comunidad²¹ y se establece una equiparación entre el sustantivo *g' r* y el verbo *gûr* (residir como forastero; el verbo *gûr* significa el traslado a otro territorio y cubre varias etapas: viaje o emigración, alojamiento, residencia como extranjero o emigrante: por tanto se puede traducir por *a*) desterrarse, emigrar, *b*) establecerse, *c*) residir, habitar, hospedarse, ser huésped, forastero, emigrante²². Las circunstancias de las que huye una persona sola o con su familia suelen ser diversas: la guerra, el hambre, epidemias o delitos cometidos. Sin embargo, un análisis pormenorizado de los textos revela otros datos interesantes:

a) El verbo residir (*gûr*) se utiliza en textos no legales, principalmente narrativos, mientras que el sustantivo emigrante (*g' r*) predomina en textos legales.

De un total de 58 usos del verbo *gûr* en el AT, 33 aparece en textos no legales. Se trata de textos narrativos como la historia de los patriarcas (Gn 12,10; 19,9), la historia de Moisés (Ex 3,22; 6,4), la historia deuteronomista (Jc 17,7.8.9; 19, 1,16; 2 Sm 4,3; 1R 17,20; 2R 8,1ss.) la narración del Cronista (2 Cro 15,9; Esd 1,4) y la narrativa de Jeremías (Jr 35,7; 42,15.17.22; 43,2.5; 44,8.12.14.28). El verbo *gûr* se utiliza generalmente en diálogos pertenecientes a historias de personas y circunstancias concretas. Por su parte, el sustantivo *g' r* aparece en singular en 81 ocasiones en el AT, de las cuales 61 son textos legales: en el Código de la Alianza 4 referencias (Ex 22,20; 23,9.9.12); en el Deuteronomio, 20 referencias (Dt 1,16; 5,14; 10,19; 16,11.14; 23,8; 24,14.17.19.20.21; 26,11.12.13; 27,19; 28,43; 29,10; 31,12); en el Código de Santidad, 18 referencias (Lv 17,8.10.12.13.15; 18,26; 19,10.33.34; 20,2; 22,18; 23,22; 24,16.22; 25,35.47.47.47); en el Documento P, 16 referencias (Ex 12,19.48.49; Lv 16,2; Nm 9,14.14; 15,14.15.15.16.26.29.30; 19,10; 35,15; Jos 20,9); el panorama de usos de *g' r* se completa con su presencia en Ex 20,10; Jos 8,33.35. El sustantivo se utiliza como una figura anónima en situaciones teóricas. No se refiere a personas concretas, sino al *status* legal de un hombre dentro de la comunidad en la que vive. Raramente se utiliza en diálogos. Su *status* le otorga derechos específicos: descanso en el día de la expiación (Lv 16,29), no ser oprimido (Ex 22,20), participar en los frutos de las primicias (Dt 26,11), utilizar las ciudades de asilo (Nm 35,15), recibir la protección de la ley (Dt 1,16), descanso sabático (Dt

²¹ R. MARTIN-ACHARD, "Gur": Residir como forastero", en: E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento I* (Madrid 1978) 583-588.

²² ALONSO-COLLADO-MORLA, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, o. c., 155.

5,14), comer la carne prohibida a los israelitas (Dt 14,21), comer el diezmo de las cosechas (Dt 14,29).

*b) Carácter móvil del verbo *gûr* y carácter estático del sustantivo *g´r*.*

El verbo *gûr* está asociado a verbos de movimiento que implican el punto de partida. Tiene el sentido de “ir a residir” en un sitio. En cambio, el sustantivo *g´r* tiene un carácter más estático, sin indicar el movimiento de partida; define al ‘emigrante entre vosotros’ (Lv 17,8). Junto al verbo *gûr* aparecen frecuentemente las razones de la emigración: el hambre, la guerra o el peligro personal. Sin embargo, cuando se usa el sustantivo *g´r* no se dan las razones de la emigración.

*c) Carácter “emigrante” del verbo *gûr* y carácter “inmigrante” del sustantivo *g´r*.*

En 59 referencias el verbo *gûr* expresa un movimiento de Israel hacia la periferia. Se trata de israelitas que residen en Moab (Rt 1,1), Filistea (Gn 21,33), Fenicia (Jc 5,17) Egipto (Gn 12,10), etc.; en muy pocos casos denota un movimiento dentro de Israel (Jc 17,8.9; 19,1.16). En cambio el sustantivo *g´r* expresa más la dirección de la periferia hacia el centro (Israel), incluso en textos no legales como 1 Cro 22,2; 2 Cro 2,16; Ez 47,22.23; Is 14,1. Esta dirección implicada en los usos del verbo *gûr* explica su asociación al tema del exilio en general (Is 16,4; Rt 1,1; Sal 120,5), al tema de los antepasados en Egipto (Dt 26,5; Is 52,4; Sal 105,23) y a la dispersión posterior al 587 (Lm 4,15; Esd 1,4; Ez 20,38). Son circunstancias externas las que obligan al exilio y el verbo va asociado siempre al deseo del retorno del lugar de la emigración: 2 R 8, 1.3 (emigrar y volver); Jr 42,15; 44,28; Rt 1,1. 6-7; Esd 1,4; 2,1; Gn 12,10; 13,1.

Nada de esto ocurre al sustantivo *g´r*. Nada se dice de la procedencia del *g´r*, ni de su eventual retorno, ni de las razones que le llevaron a ser un *g´r*. Ni siquiera en los 22 casos en que se asocia el sustantivo *g´r* al verbo correspondiente se alude al país o a la ciudad de origen; en esos casos el verbo *gûr* sigue el patrón del sustantivo y se sitúa siempre en Israel.

*d) El verbo *gûr* y el sustantivo *g´r* se refieren a diferentes sujetos.*

El sujeto del verbo *gûr* es normalmente un israelita, una persona procedente de una ciudad israelita: Abrahán en Egipto (Gn 12,10) y los antepasados (Gn 47,4); Rut en Moab (Rt 1,1); Elías en Sidón (1 R 17,20). El verbo *gûr* se utiliza en relación con los países de Egipto (Is 52,4), Babilonia (Ez 20,38), y Persia (Esd 1,4). El sustantivo *g´r*, sin embargo, se usa para forasteros que

se hallan “en Israel”. Salvo en el caso de Gn 23,4 y Ex 2,22, el sustantivo *g’r* no se refiere a un emigrante en un territorio no israelita. El plural *g’rîm* se utiliza de los dos modos, son los israelitas en el extranjero los que aparecen en las oraciones causales de Ex 22,20b; 23,9; Lv 19,34b y Dt 10,19, mientras que son no israelitas en la tierra de Israel los que aparecen en 1 Cro 22,2 y 2 Cro 2,16.

e) El verbo *gûr* equivale a “emigrado al extranjero” y el sustantivo *g’r* a “inmigrante en Israel”.

Podríamos decir que del verbo *gûr* se derivaría la forma verbal “emigrado al extranjero” y del sustantivo *g’r* la forma sustantiva “inmigrante en Israel”. En estas circunstancias de necesidad y de desgracia, israelitas y no israelitas buscan un lugar de refugio. Es significativo que el verbo *gûr* y el sustantivo *g’r* no se usan en las mismas circunstancias; mientras el primero va asociado a la idea de emigración de israelitas que se marchan fuera temporalmente, el segundo se vincula a la idea del inmigrante en Israel en cuanto estatuto legal concedido por ley a los extranjeros que vienen a residir a Israel. Es paradójico que el sustantivo *g’r* no aparezca en el libro de Rut, por tratarse ésta de una mujer, y un estatuto legal está restringido sólo a los hombres. El levita tampoco es considerado nunca un *g’r*, aunque resida con frecuencia en sitios distintos de Israel y se utilice hablando de ellos el verbo *gûr*.

f) La generalidad del verbo *gûr* y la singularidad del sustantivo *g’r*.

En hebreo hay verbos sinónimos de *gûr* que significan “permanecer”, “habitar”, “residir” y que a veces se utiliza en formas verbales femeninas, como es normal en la conjugación del verbo hebreo. En cambio, del sustantivo *g’r* destaca su singularidad, pues no se utilizan como sinónimos los términos *nocrî* (extranjero, extraño, forastero, advenedizo) ni *z-r* (extraño, extranjero). A diferencia de éstos, *g’r* no tiene femenino y está restringido al nombre masculino. Se trata de un sustantivo que no tiene nunca valor adjetivo, sino que es un término técnico, no ordinario, pues no designa a una persona sino al *status* legal de una persona. Por eso es raro también el uso de *g’r* en plural (11 veces frente a 81 en singular en todo el AT), mientras que los otros sinónimos sí se utilizan en plural: *nocrî* (13 referencias en singular frente a 16 en plural) y *z-r*: (37 referencias en singular frente a 33 en plural).

g) Ser inmigrante es “ser percibido por otros como inmigrante”.

El sustantivo *g’r* define a la persona desde el punto de vista del israelita. El *g’r* es “ser percibido por otros como *g’r*”. La simple presencia de extranje-

ros residentes en Israel durante la monarquía no fue razón suficiente para el uso del término *g' r*, recurriéndose en esos casos al gentilicio para hablar de los extranjeros. El gentilicio define a la persona desde el punto de vista de su lugar de origen. El término *g' r*, sin embargo, es un nombre verbal cuya significación se capta únicamente cuando se estudia en su contexto legal. Además, el estatuto legal del *g' r* prescinde de su lugar de origen.

h) El término *g' r* es una categoría legal para designar al “inmigrante”.

Se puede concluir, por tanto, que el nombre *g' r* aparece como un término genérico en los códigos legales, cuya significación no coincide exactamente con la forma participial del verbo *gûr*. En situaciones de necesidad y desgracia, tanto israelitas como no israelitas buscan un lugar de refugio fuera de sus propias poblaciones de origen, pero mientras que el verbo *gûr* se utiliza en la mayoría de los casos para aquellos israelitas que van a residir fuera por un tiempo, el sustantivo *g' r* designa el *estatuto legal* garantizado a los extranjeros que, viviendo en la comunidad israelita, se rigen por sus reglas internas. La aparición de *g' r* como un término legal está relacionado con los necesitados como término nominal genérico para designar en la ley el estatuto del *inmigrante* asentado en Israel tras la caída de Samaría en el 722 a. C.

VIII. EL EMIGRANTE EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el NT no encontramos ninguna palabra técnica equiparable a la categoría legal y social del “inmigrante” que hemos visto en el término técnico *g' r* de los textos legales del Antiguo Testamento. Los términos neotestamentarios relacionados con el “emigrante” son *πάροικος* y *παρεπίδημος*; el primero aparece cuatro veces y significa emigrante, extranjero, forastero, peregrino y vecino (Hch 7,6.29; Ef 2,19 y 1 P 2,11); por su parte, *παρεπίδημος* aparece tres veces (Hb 11,13 y 1 P 1,1; 2,11) y se suele traducir con advenedizo, extranjero, emigrante, transeúnte o peregrino.

El vocabulario griego del NT en este campo semántico ofrece también, como dijimos al principio, otros términos: *ξένος* significa extranjero, extraño, forastero; *ἀλλογενής* significa forastero, extranjero o foráneo; *ἀλλότριος* es el extraño y extranjero; *ἀλλόφυλος* designa al extranjero pagano; *προσήλυτος*, es el no judío que se ha convertido al judaísmo. Como se puede observar, si se tienen en cuenta los usos de los términos correspondientes, el tema de la emigración no es demasiado relevante en el NT; nosotros fijaremos la atención principalmente en el término *ξένος* (Mt 25, 38.43) y en la pareja *πάροικος* y *παρεπίδημος* de 1 P 2,11.

Ahora bien, pese al uso más bien escaso de un vocabulario específico de la emigración, la realidad social del inmigrante, de quien que está y vive fuera de su tierra, no está ausente en el Nuevo Testamento. Especialmente en el mensaje de Jesús recogido en las tradiciones evangélicas y en la Carta primera de Pedro encontramos claves para la consideración del inmigrante desde una perspectiva social y teológica. En los evangelios al menos dos textos merecen nuestra atención. Uno es el de las bienaventuranzas de Mateo (Mt 5,1-12), donde Jesús declara herederos de la tierra a aquellos que no disponen de tierra propia, los indigentes y los pobres. Otro se encuentra al final del discurso escatológico de Mateo (Mt 25,31-46), donde el forastero, simplemente por serlo, queda incorporado definitivamente a la fraternidad de los excluidos de la tierra con Jesús, el Hijo del Hombre, y recibirá en herencia el Reino.

IX. LOS DESTERRADOS HEREDARÁN LA TIERRA

Desde la interpretación evangélica de la justicia y la identificación plena de Jesús de Nazaret con los pobres, los necesitados, los excluidos y los forasteros, el evangelio de Mateo consolida y culmina el mandato deuteronomico del amor al inmigrante (Dt 10,19). Las bienaventuranzas (Mt 5,3-12) y el final del discurso escatológico (Mt 25,31-46) convierten a los inmigrantes, junto a todos los indigentes y oprimidos del mundo, y sólo por el mero hecho de serlo, en herederos de la tierra y en beneficiarios con pleno derecho del Reino de Dios.

El Sermón de la montaña del evangelio de Mateo comienza con la solemne obertura de las bienaventuranzas. En ellas Jesús proclama la dicha del Reino de Dios como una propuesta abierta de alcance universal, en la que los pobres tienen la prioridad indiscutible. Los pobres son los destinatarios primeros e inequívocos de la dicha propia del Reino en las dos versiones sinópticas. Ambas proceden de la fuente Q, siendo la versión mateana (Mt 5,3-12) más amplia y desarrollada que la versión lucana (Lc 6,20-23). Mateo presenta un bloque de ocho macarismos homogéneos con la misma estructura tripartita y con el denominador común del anuncio de la felicidad en toda la serie según el esquema: Dichosos + sujeto de la dicha + motivo de la dicha. La misma estructura refleja Lucas en su bloque breve de tres macarismos homogéneos. El último macarismo de las dos recensiones evangélicas es también semejante en ambas por su contenido, pero difiere en su estructura y composición de los macarismos que preceden en las respectivas ver-

siones, ya que se formula en segunda persona actualizando el anuncio de la dicha para los discípulos oyentes del discurso de Jesús.

Siguiendo la orientación dada a este trabajo y habiendo concentrado nuestra atención en el valor jurídico del *inmigrante* en los textos legales del AT, es conveniente precisar en primer lugar que el lenguaje de las bienaventuranzas dista mucho de ser un género literario jurídico o legal. Sin embargo, en el contenido de la versión mateana de las bienaventuranzas la dicha anunciada por Jesús está vinculada a la realización satisfactoria de la justicia, la cual requiere la implantación y la promoción del derecho en la tierra según la perspectiva mesiánica y profética de Jesús de Nazaret.

La primera bienaventuranza orientada a los pobres es clave de interpretación de todas las restantes. De acuerdo con la tradición del Código deuteronómico, donde la tríada de la pobreza *inmigrante*, *huérfano* y *viuda* designaba claramente a los pobres de solemnidad, entre los pobres de la primera bienaventuranza se debe incluir siempre al inmigrante. Pero, si nos fijamos más bien en la tercera y la cuarta bienaventuranza, descubrimos en ellas connotaciones significativas respecto a la realidad del inmigrante. En Mt 5,6 los sujetos de la dicha son las personas que anhelan la justicia: “Dichosos los hambrientos y sedientos de la justicia, porque ellos serán saciados”. El término griego correspondiente a la justicia es *δικαιοσύνη*; este sustantivo forma parte del lenguaje específico de Mateo, que lo usa siete veces del total de ocho que aparece en los sinópticos. En este caso, está dentro de la adición aclaratoria de Mateo sobre el macarismo paralelo de Lc 6,21, alusivo a los hambrientos sin especificación alguna.

Hemos de tener en cuenta la particularidad de la inclusión literaria formada por la primera y la última de las bienaventuranzas de la serie homogénea. Son las relativas a los pobres y a los perseguidos (Mt 5,3.10) y las dos presentan como motivo de la dicha el hecho de que el Reino de Dios pertenece a tales personas. Entre las dos bienaventuranzas indicadas, quedan las seis intermedias, que se dividen en dos bloques: el primero (Mt 5,4-6) se caracteriza por la contraposición entre los estados negativos de las personas referidas y la acción divina prometida que restablecerá a los sujetos que sufren tales circunstancias de dolor profundo por la opresión, por sometimiento y por la injusticia; el segundo bloque (Mt 5,7-9) muestra más bien una correlación entre la actividad o disposición positiva de los sujetos hacia el prójimo y la correspondiente relación con Dios. El primer bloque está formado por paralelismos antitéticos, cuyo respectivo segundo miembro, es decir, la causa de la dicha, expresa la eliminación del estado negativo denotado en el primero. En este primer bloque es donde se encuentran las dos bienaventuranzas objeto de nuestra consideración.

La *justicia* (δικαιοσύνη) a la que se refiere Mt 5,6 es una realidad inexistente en el presente, pero prometida para el futuro. La justicia anhelada remite al estado de injusticia descrito en las dos bienaventuranzas precedentes y significa “la acción capaz de restablecer los derechos lesionados por la situación social injusta que padecen tanto los que sufren por opresión como los sometidos o desposeídos”²³. Este modo de entender la justicia como acción restauradora de los derechos conculcados de los oprimidos y de los sometidos es el que sirve de base para comprender los parámetros de la justicia social denotados en la predicación de Jesús según el evangelista Mateo. En este marco amplio de restablecimiento de la justicia tiene plena cabida toda reivindicación de los derechos del inmigrante, pues éste forma parte tanto del colectivo de los más pobres desde su inclusión en la tríada deuteronomica de la pobreza como del grupo de los desposeídos de la tierra, llamados indiscutiblemente por Dios a poseerla.

La tercera bienaventuranza de Mt 5,5, “Dichosos los indigentes, porque ellos heredarán la tierra”, presenta dificultades en la interpretación del sujeto ya que el término griego *πραεῖς* ha sido traducido de diferentes maneras, desde los *mansos* hasta los *sometidos* a la voluntad de Dios, o los *humildes* que renuncian al poder, o los *oprimidos* por otros, o los *no violentos*. Este macarismo es propio de Mateo, que se ha servido para su elaboración de Sal 37,11 (LXX: 36,11). Tanto el sujeto de la bienaventuranza como el contenido de su motivación constituyen prácticamente una cita de la versión griega del salmo. El término griego *πραῦς* designa a personas no violentas, mansas y pacíficas. En Sal 36,11 (LXX), traduce en plural el hebreo *`anawim* correspondiente a los *pobres*. En el NT la palabra *πραῦς* aparece cuatro veces –Mt 5,5; 11,29; 21,5 y 1 P 3,4– y designa normalmente la cualidad personal implicada en la no violencia o mansedumbre. Pero en Mt 5,5, dado también su trasfondo veterotestamentario alusivo al pobre que se encuentra en una situación de indigencia, de dependencia humillante respecto a otros y de confianza en Dios, el término griego *πραῦς* adquiere el sentido de involuntariedad. Por eso “se trata de individuos en estado forzoso de no violencia por causa de su condición social de indigentes”²⁴ y podemos traducirlo como *indigentes*.

Si a esto añadimos el carácter antitético del motivo de la dicha de este macarismo (“porque ellos heredarán la tierra”), los indigentes incluyen parti-

²³ F. CAMACHO, *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo (5,3-10)* (Madrid 1988) 138.

²⁴ *Ibid.*, 133.

cularmente a todas las personas que carecen de una tierra donde vivir su libertad, la cual, según la promesa evangélica, les será restituida definitivamente. Por ello los inmigrantes, privados forzosamente del disfrute legítimo de su tierra debido a factores externos a ellos, económicos o políticos, por su situación de indigencia en el país en que viven y por su estado de dependencia y de sometimiento respecto a los nativos, son destinatarios de la bienaventuranza de los indigentes, llamados a heredar la tierra.

Ahora bien, la eliminación de las condiciones reales de sufrimiento, opresión e injusticia en que viven los indigentes, los desposeídos de la tierra y los inmigrantes será posible en el futuro gracias a aquellas personas que entran en el presente en el dinamismo del Reino de Dios, es decir, gracias a los que son pobres a conciencia por amor a los empobrecidos del mundo y gracias a los perseguidos por su fidelidad a dicha opción (cf Mt 5,3.10). De ahí que las bienaventuranzas, aun cuando no sean un código legal ni ético sino la proclamación solemne de los principios del reinado de Dios, contienen la fuerza moral y espiritual capaz de suscitar y sostener en las personas la nueva mentalidad del amor a los otros, próximos o extraños, y capaz de generar y sustentar normas y leyes liberadoras de los pobres y oprimidos en una sociedad justa y fraterna.

X. EL RECONOCIMIENTO DE LOS INMIGRANTES COMO HERMANOS

El amor al inmigrante está también implícito en la acogida al *forastero* (ξένος) en el contexto de juicio que supone la comparecencia universal de todas las naciones ante el Hijo del hombre en su venida gloriosa, según Mt 25,31-46. R. Aguirre pone de relieve la importancia de este texto solemne al abordar el tema de la acogida del extranjero y subraya la novedad de que esta acogida sea considerada entre las obras de misericordia²⁵. Sin embargo creo que, por tratarse del juicio final, el relato suscita más bien una exigencia ética que se ha de situar en el plano de la justicia correspondiente a los derechos de los excluidos y de las víctimas.

Los criterios de justicia que se tendrán en cuenta en el juicio final revelan, en primer lugar, la identificación plena de Jesús, el Señor glorificado, con todos los que viven situaciones de miseria por verse privados de los bienes y derechos humanos más fundamentales (Mt 25,35: "Pues tuve hambre y me

²⁵ Cf. R. AGUIRRE, "El extranjero en el cristianismo primitivo", en: AA.VV., *El extranjero en la cultura europea de nuestros días* (Bilbao 1997) 480.

disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis”); en segundo lugar, muestran que Jesús considera hermanos suyos a todas las personas con las que se identifica por haber sido víctimas de condiciones vitales de extrema dificultad en el ámbito de la salud y en el ámbito social (hambrientos, sedientos, desnudos, forasteros, enfermos y encarcelados) y las trata como hermanos por el mero hecho de ser víctimas, independientemente de su comportamiento personal (Mt 25,40: “Y respondiendo el rey les dirá: De veras os digo, cuanto hicisteis a uno de éstos, mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis”); este vínculo entre los necesitados y Jesucristo es íntimo y misterioso²⁶; finalmente indican que los comportamientos de atención y de amor a las víctimas son una exigencia universal que no tiene atenuantes ni eximentes en caso de incumplimiento, ciertamente porque se trata de conductas que pertenecen al núcleo mismo de ley inscrita en el corazón de todo ser humano (cf Hb 8,8-12; Jr 31,31-34).

El término griego ξένος, que designa al forastero (Mt 25,35.38.43.44), se debe aplicar en este contexto especialmente al *inmigrante* pues tanto éste como el exiliado, dentro del colectivo de los extranjeros, son víctimas sociales necesitadas de atención y de acogida por verse forzosamente privados de la tierra que les vio nacer. Al igual que las bienaventuranzas tampoco Mt 25,31-46 es un texto legal, pero constituye la página más portentosa de la Biblia en la interpretación de la justicia. Es el único texto del Nuevo Testamento que aduce una maldición dirigida al ser humano por no prestar atención a los más necesitados: “Alejaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles. Pues tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber, era forastero y no me acogisteis, estaba desnudo y no me vestisteis, estaba enfermo y en la cárcel y no me visitasteis” (Mt 25,41-43). Recordemos la maldición del dodecalogo siquemita dirigida a quienes violan los derechos del inmigrante, del huérfano y de la viuda (Dt 27,19). La maldición es una palabra que ejecuta una sentencia de castigo basada en la justicia. La radicalidad del primer evangelio en este tema es evidente. Así pues, la atención al inmigrante, como a todos los pobres, oprimidos y necesitados, es, a partir de las bienaventuranzas y del final del discurso escatológico del primer evangelio, una cuestión fundamental de justicia, no sólo una cuestión de virtud.

²⁶ Cf. AGUIRRE, “El extranjero en el cristianismo primitivo”, a. c., 481.

XI. EXTRANJEROS Y EMIGRANTES EN LA IGLESIA PRIMITIVA

En el gran horizonte de la fraternidad diseñada por Jesús es donde se sitúa también la Primera Carta de Pedro apelando a los cristianos, en cuanto *extranjeros y emigrantes* (1 P 2,11), a vivir en esa situación la nueva realidad de la fraternidad cristiana que va configurando en este mundo la familia y la casa de Dios encabezada por Jesús, hermano de todos los marginados.

En este escrito es donde más relevancia adquieren los términos *πάροικος* y *παρεπίδημος* dentro de todo el NT²⁷, pues en ella los cristianos son considerados como *extranjeros y emigrantes* también *después* de su conversión, lo cual otorga a ambos una valoración positiva desde el punto de vista teológico. La díada *πάροικος* y *παρεπίδημος* en 1 P 2, 11 identifica la verdadera condición, política y social de los destinatarios de la carta, tanto antes como después de su conversión al cristianismo²⁸. R. Feldmeier²⁹, en su crítica a J. H. Elliott, subraya solamente el carácter metafórico y espiritual de los términos, una opinión de la que discrepo completamente. El término *πάροικος* designa al forastero que reside en un país, pero subraya su condición jurídica de no ciudadano, mientras que *παρεπίδημος* se refiere por lo general al visitante que se halla de paso en un lugar, pero acentúa su carácter transitorio. En 1 P 1, 17; 2,11 se reconoce la situación y la condición política, jurídica y social de los cristianos como extranjeros que residían en las comunidades de

²⁷ El término *πάροικος* (extranjero) aparece cuatro veces en el NT y evoca tanto experiencias concretas de emigración del Antiguo Testamento, la de Israel en Egipto (Gn 15,13) en Hch 7,6 y la de Moisés en Madián (Ex 2,15.22) en Hch 7,29, como el uso metafórico negativo de forastero en Ef 2,19 y como el sentido social y teológico de extranjería en 1 P 2,11. El sustantivo *πάροικια* aparece dos veces en el NT, en Hch 13,17, donde se refiere a la estancia de Israel en Egipto, y en 1 P 1,17, donde considera la vida cristiana como un tiempo de extranjería. Nótese el carácter positivo de ambos términos en la Carta primera de Pedro a diferencia de la valoración negativa presente en Ef 2,19. En 1 P 2,11 *πάροικος* va unido a *παρεπίδημος* (advenedizo, emigrante, peregrino) con quien forma una endíadis alusiva a la formada en el AT por *g' r* y *tóšab*, pareja que aparece como tal ocho veces en el AT, de las cuales en dos ocasiones (Gn 23,4 y Sal 38,13) fue traducida en los LXX con esos mismos términos de la Carta primera de Pedro: *πάροικος* y *παρεπίδημος*. El término sinónimo *παρεπίδημος* aparece otras dos veces en el NT, una en 1 P 1,1 y otra en Hb 11,13, donde se alude a los patriarcas de Israel como *extranjeros y peregrinos en la tierra* y en busca de otra patria, la divina.

²⁸ J. H. ELLIOTT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia* (Estella 1999) 193.

²⁹ R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der Antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (Tübingen 1992) 37.

Asia Menor mencionadas al comienzo de la carta (1 P 1,1) y se les exhorta a vivir esa condición en la fe y en la buena conducta que corresponda a la voluntad de Dios. El autor de la carta, tras proclamar que los creyentes constituyen el pueblo santo de Dios en una formulación extraordinariamente rica y densa de contenido cristológico y eclesiológico (1 P 2, 4-10) insta a los creyentes a manifestar su condición religiosa también desde su situación social de extranjeros: “Queridos amigos, como a extranjeros y emigrantes, os hago una llamada a que os apartéis de esos bajos deseos que dan la guerra interiormente. Que vuestra conducta entre los no creyentes sea buena, para que, cuando os calumnien como si fuerais malhechores, asombrados por vuestros buenos modales, den gloria a Dios el día de su venida” (1 P 2,11-12). Asimismo la *παροικία* se presenta no sólo como una condición social lamentable de extranjería, sino como vocación divina de la comunidad cristiana: “Y puesto que podéis llamar Padre al que juzga imparcialmente según el proceder de cada uno, comportaos con respeto durante el tiempo de vuestra extranjería” (1 P 1,17).

El perfil social de los extranjeros y emigrantes destinatarios de 1 P ha sido definido, sobre todo, por J. H. Elliott, de cuyo estudio se concluye que la carta es una circular que trata el conflicto social común al movimiento cristiano en la diversidad de las regiones de Asia Menor. Los destinatarios de la carta pertenecían predominantemente al mundo rural y podrían identificarse como agricultores y campesinos; unos procedían del paganismo y otros del judaísmo, aunque la carta insiste en la hostilidad ambiental hacia los primeros (1 P 1,14-16.18-19; 2,10.11-12; 4,1-6.12-19). “Entre los *παροικοι* se incluían los esclavos, los siervos y los que constituían la gran multitud de los extranjeros sin pertenencia a ninguna clase social y sin patria ni hogar, y que carecían de derechos de ciudadanía en su patria anterior o allá donde residían anteriormente”³⁰. “La función económica de los *παροικοι* se hallaba determinada por su condición jurídica y social. Puesto que tan sólo a los ciudadanos de pleno derecho se les permitía poseer la tierra en propiedad, las oportunidades para el mantenimiento y la supervivencia se limitaban al cultivo de la tierra y no a la propiedad de la misma, a la práctica de las artes locales y del comercio y la artesanía”³¹. Añade Elliott que “esas personas de fuera eran los objetivos primordiales y los chivos expiatorios de la sospecha social, y de la censura y animosidad de los ciudadanos”³². La presencia en el texto central

³⁰ ELLIOTT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*, o. c., 116-117.

³¹ *Ibid.*, 118.

³² *Ibid.*

de la carta (1 P 2,18-25), de una exhortación paradigmática, dirigida a los criados domésticos, pertenecientes también al mundo urbano, es un signo manifiesto de la pertenencia de la mayoría de los cristianos a las clases proletarias de las zonas rurales, pero sin excluir las urbanas.

En este contexto social de hostilidad ambiental y de conflictividad social, la fe cristiana se presenta como una experiencia de salvación desde una perspectiva religiosa y desde una perspectiva social. “Para sus miembros –comenta Elliott– el cristianismo representaba un lugar de acogida para las personas desplazadas y desfavorecidas. Era una sociedad alternativa y autosuficiente, donde las personas podían cultivar en común los valores y los ideales que tanto diferían de los de la sociedad en general”. Y también: “el cristianismo era un llamamiento dirigido a las personas que se encontraban ya en tensión con el mundo. A esas personas, una vez convertidas, el cristianismo les proporcionaba los medios para soportar e incluso aceptar esa tensión”. En todo caso, “constituía una forma implícita de protesta social organizada”³³. Por eso los creyentes eran vistos como extraños desde la perspectiva social y religiosa. Ellos constituían un peligro potencial para el orden público y el bienestar social. Caer bajo la sombra de la sospecha es y ha sido siempre la suerte de los extraños. El carácter novedoso del mensaje cristiano es lo que generaba el desprecio por parte de los otros, lo que despertaba curiosidad y extrañeza (1 P 2,15; 3,15), sospechas, habladurías e injurias (2,12; 3,13-14; 4,4.14-16). Se trataba sobre todo de malos tratos de carácter verbal. Este era el conflicto social no oficial en el que se veían envueltos los creyentes y constituía una fuente de sufrimiento, de tristeza y de temor en las comunidades cristianas.

Mas la estrategia sociorreligiosa de la 1 P “no consistió en proporcionar maneras de eliminar o evitar la tensión social, sino de acentuar la lucha y presentarla como algo que podía producir resultados positivos. Esta estrategia no consistía en alentar la retirada o el escape como peregrinos alienados del mundo, para que huyeran de la sociedad, ni menos aún en alienarlos de la tierra. Ni se trató tampoco de instar a la asimilación o adaptación cultural. Sino que lo que se pretendía era estimular a los destinatarios a mantenerse firmes en el terreno, a aguantar con perseverancia, a resistir y a equiparse a sí mismos, para llevar a cabo esa tarea, reafirmandose en la unión distintiva que poseían con Dios y con Jesucristo y que los unía a unos con otros, para ganar incluso a su causa a los de fuera”³⁴.

³³ ELLIOTT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*, o. c., 132.

³⁴ *Ibid.*, 173.

XII. LA LEGISLACIÓN SOBRE EL INMIGRANTE DESDE LA PERSPECTIVA BÍBLICA

Nuestra reflexión sobre el problema de los inmigrantes desde la perspectiva cristiana ha pretendido acudir a las fuentes de la revelación para descubrir en los veneros de las tradiciones bíblicas las aportaciones específicas del cristianismo a la sociedad global e intercultural, donde los movimientos migratorios se presentan como una consecuencia más de las estructuras económicas injustas de la humanidad y de las políticas generadoras y promotoras de desigualdad entre los pueblos. A modo de conclusión destacamos:

En los textos bíblicos hemos constatado la presencia de dos tendencias fundamentales en la consideración de los emigrantes, de las cuales se derivan las claves para una teología de la inmigración. Por una parte, el predominio del carácter legal y jurídico del término “inmigrante” en la Biblia sitúa el problema de la inmigración en el nivel de la justicia social y revela un orden legal que, aparte las consideraciones éticas o teológicas de fondo, objetiva las razones de un sistema de justicia vigente en diversos códigos antiquísimos recogidos en las tradiciones legales del Pentateuco y se convierte en una referencia histórica relevante para cualquier legislación. Por otra, en la Biblia hay una teologización progresiva de la categoría del “emigrante”, lo cual comporta una espiritualización del término tanto en la religiosidad israelita como en la comunidad cristiana primitiva. Esta dimensión religiosa se remonta al origen abrahámico de la fe, revela la identidad histórica profunda de judíos y cristianos y manifiesta la humildad, la provisionalidad y la dependencia del ser humano respecto a Dios en el peregrinaje de su existencia.

A partir de los primeros textos de la legislación bíblica sobre el inmigrante en el Código de la Alianza (Ex 22,20; 23,9; 23,12) y a tenor de su desarrollo posterior en las tradiciones deuterónicas (Dt 24,14-22; 27,19; 10,19) y sacerdotales del Levítico (Lv 19,33-34; 23,22), en la justicia social bíblica se articula una legislación genuina sobre el inmigrante, que lo convierte *exclusivamente en beneficiario* de las leyes y de las medidas de protección social y en sujeto de *todos y los mismos derechos* que el nativo israelita (Lv 19,33-34; Ex 22,20; Nm 15,15). Y todo ello al margen de su procedencia y de las causas de su emigración. Para la ley sólo cuenta el estatuto legal del inmigrante como persona necesitada. Por eso el inmigrante no puede ser objeto de abuso, de explotación, de vejación alguna, ni de extorsión, y mucho menos se puede aceptar la legitimación de medidas de exclusión o de persecución del inmigrante. Desde la interpretación evangélica de la justicia y la identificación plena de Jesús de Nazaret con los pobres, los necesitados, los excluidos y los forasteros, el evangelio de Mateo consolida y culmina el man-

dato deuteronomico del amor al inmigrante (Dt 10,19). Las bienaventuranzas (Mt 5,3-12) y el final del discurso escatológico (Mt 25,31-46) hacen de los inmigrantes, junto a todos los indigentes y oprimidos, por el hecho de serlo, herederos de la tierra y beneficiarios con pleno derecho del Reino de Dios.

Todas las leyes que en el Antiguo Testamento tratan de los inmigrantes velando por su protección y defendiendo sus derechos humanos y sociales están dirigidas a la comunidad de los israelitas, que son los destinatarios únicos de las prescripciones legales. Las cláusulas de motivación de dichas leyes dan cuenta de las razones de tales normas. Los dos tipos de argumentación frecuentes en ellas recurren a la *memoria histórica del sufrimiento* de Israel, evocando bien sea la experiencia de la emigración en Egipto o bien el sufrimiento de la esclavitud en Egipto, pero diferenciando las dos etapas. La fórmula “porque + fuiste emigrante + en Egipto” (Ex 22,20; 23,9; Lv 19,34; Dt 10,19) fundamenta el contenido mismo de las leyes según el principio de reciprocidad, de modo que tanto la prohibición de la opresión, la explotación y la vejación del inmigrante como el amor hacia él se apoya en el pasado histórico de Israel como emigrante. En cambio, la fórmula “recuerda + fuiste esclavo + en Egipto” (Dt 6,21; 16,12; 24,18.22) evoca la opresión de la esclavitud e invoca el principio de gratitud liberadora de Dios para reclamar el cumplimiento de toda ley defensora de los pobres, representados en la tríada deuteronomica: “el inmigrante, el huérfano y la viuda”. Convertir la memoria del sufrimiento y la tradición de los oprimidos en razón y argumento de las leyes que miran por el bien y la liberación de los pobres y de los inmigrantes es encontrar la razón humana más profunda del derecho y de la justicia.

El carácter religioso del término “emigrante” presente en el sentido metafórico de textos como Lv 25,23; Sal 39,13 y 1 Cro 29,15, resalta sobremanera la dimensión de la esperanza en Dios de los israelitas durante la diáspora judía postexílica, en las épocas helenística y romana. Esta experiencia de diáspora y de emigración es la realidad social dominante en las comunidades petrinas de Asia Menor destinatarias de la Carta primera de Pedro del Nuevo Testamento. La condición jurídica y social de emigrantes sin patria ni hogar propicia en los cristianos y cristianas de 1 P la oportunidad extraordinaria de dar testimonio de la esperanza puesta en Dios (1 P 1,3.11.21; 3,15), de mostrar ante los no creyentes comportamientos convincentes de respeto, de disponibilidad y de bondad, capaces de provocar extrañeza y admiración en medio de la sociedad hostil en la que viven. Para ello cuentan con la fuerza del Espíritu que emana de la Pasión de Cristo (1 P 2,21-25; 3,18; 4,1). Ésta es la auténtica piedra de choque para los constructores de este mundo, pero al mismo tiempo piedra angular (1 P 2,4-10) y clave en la construcción de la fraternidad humana universal, de la que es una realidad viva en el tiempo

presente la fraternidad cristiana. Así pues, la realidad social de los emigrantes de la diáspora y el talante espiritual correspondiente a la fe en Cristo hacen de la condición emigrante un paradigma de la vida cristiana y, al mismo tiempo, una estrategia testimonial marcada por el espíritu de resistencia y de aguante en el sufrimiento por la justicia (1 P 2,18-20; 3,14), con la valentía propia de las personas libres (1 P 3,14; 2,16) y haciendo siempre el bien.

En la Carta a los Hebreos hay una clave de interpretación muy positiva de la acogida de Abrahán a los extranjeros. Para Abrahán y Sara los forasteros se convirtieron en ángeles (Hb 13,2) que, como tales, fueron mensajeros de una promesa fundamental, la de la descendencia. Tengo la convicción de que los actuales descendientes de Abrahán, de las tres religiones, pueden ser también herederos de la otra gran promesa de las tradiciones bíblicas, la de la tierra. Los forasteros no son enemigos, ni mano de obra útil y barata, sino mensajeros y embajadores de una realidad nueva para esta tierra injustamente repartida y explotada³⁵. Los inmigrantes hacen posible el encuentro fraterno de mundos culturales muy distintos pero no excluyentes. Tal vez con ellos y gracias a ellos se vayan abriendo caminos, costumbres y políticas que orienten a la humanidad hacia una tierra nueva en que habite la justicia.

Resumen.- El estudio de los textos bíblicos sobre el tema de los inmigrantes revela al Dios liberador de Jesús que, tanto en el AT como en el NT, se muestra muy cercano a los inmigrantes en cualquier época histórica y en cualquier lugar de la tierra, pues ellos son uno de los sectores más empobrecidos de la población, generalmente por causas de tipo laboral, económico y social. Este artículo acerca de la legislación bíblica sobre el inmigrante pretende poner de relieve cómo en las tradiciones bíblicas Dios se pronuncia a favor de los inmigrantes, proclama sus derechos y reclama de los miembros de su pueblo la máxima atención y generosidad hacia los inmigrantes, a partir de las exigencias de amor y de justicia que emanan de la ética cristiana.

Summary.- *The study of the biblical texts on the topic the immigrants reveals the liberator God of Jesus. It is a God who in the Old as well as in the New Testament arises near by the immigrants in any historical period and place of land. Therefore, they are one of the most impoverished sectors of the population as a result of social, economic, and labor type. This article regarding the biblical legislation on the immigrant intends to upright how in the biblical tradition not only God is pronounced in favor of the immigrants, but also proclaims their rights and demands of the members of his people the maximum care and generosity toward the immigrants based on the demands of love and justice that emanate of the Christian ethics.*

³⁵ Cf. J. B. METZ, "Das Christentum und die Fremden. Perspektiven einer multikulturellen Religion", en: F. BALKE (ed.), *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern* (Frankfurt 1993) 221.