

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoewel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata), P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba).

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

- 5 **Recibir al extranjero**
- María Luisa Malbrán de Gowland* 7 **El Buen Samaritano o el extranjero que sabe hacerse prójimo**
- Fernando J. Devoto* 21 **Inmigración europea e identidad nacional en las imágenes de las elites argentinas**
- Roberto Benencia* 36 **Argentina: la problemática social de la migración de limítrofes**
- Alfredo Telxeira* 49 **El extranjero, un signo de los tiempos  
Perspectivas sobre la realidad europea**
- Víctor Fernández* 59 **La mística de estar atento al otro**
- Carlos Hoewel* 75 **Sobre la experiencia "del otro"  
y el teatro**

---

# El extranjero, un signo de los tiempos.

## Perspectivas sobre la realidad europea

*por Alfredo Teixeira\**

*"Que se dilaten los espacios de la caridad".  
San Agustín, Sermón LXIX (PL 38,440s)*

No sería inconveniente decir que nuestra época es el "tiempo del extranjero", tal es la importancia de realidades como las migraciones, los desterrados y refugiados, las diversas y complejas formas de exclusión, la multiplicación de las periferias, etc. En el contexto de la cultura europea contemporánea, el "sobrevivir del otro", ha tenido un lugar relevante en el campo de la indagación filosófica y problemática de la identidad/alteridad, ha sido central también en el ámbito de las ciencias sociales; destacan las recientes investigaciones sobre la construcción social de la identidad, campo en que se cruzan las observaciones sobre los "extranjeros en su propio país" - minorías étnicas y religiosas (o grupos "minorizados"), poblaciones marginalizadas -, y las tentativas de interpretación de los problemas suscitados por el multiculturalismo europeo, merced a los itinerarios de una historia secular o de los ciclos migratorios recientes. Así, recorriendo el lenguaje de los tiempos conciliares, debe decirse que "el extranjero" es uno de los "destinos de los tiempos" que, hoy interpela a los cristianos.

### I. EXTRAÑOS EXTRANJEROS.

La figura del "extranjero" tiene hoy nuevos contornos que dependen de la nueva agenda social. Pero el retroceder hasta los mecanismos de inclusión y de exclusión fundadores de la cultura humana puede seguir revelando una extraordinaria eficacia heurística<sup>1</sup>. En ese camino podemos en-

\* Licenciado en teología en la U.Católica de Lisboa, prof. de Ciencias de la religión en la Univ. de Humanidades y Tecnologías, Lisboa. Miembro de la redacción de la edición portuguesa de *Communio*.

<sup>1</sup> - Michel de Certeau observaba, en una obra importante para la comprensión del cristianismo en la sociedad contemporánea: "Toda sociedad se define por lo que excluye. Se constituye diferenciándose. Formar un grupo es crear extranjeros. Una estructura bipolar, esencial para toda sociedad, supone un afuera para que exista un entre nosotros; fronteras, para que se diseñe un país interior; otros, para que tome cuerpo un nosotros. Esta ley es, también, un principio de eliminación y de intolerancia, conduce a la dominación, en el nombre de una verdad definida por el grupo". (1991:14).

contrar a René Girard,<sup>2</sup> que caracteriza a la crisis social como un proceso en el que, tras pasadas las diferenciaciones que racionalizan a la sociedad, se propaga el miedo epidémico de la pérdida de identidad. Sin el carácter distintivo de los sistemas de diferenciación social, el riesgo de una violencia indiferenciada y multiplicada por el contagio pone en peligro la sobrevivencia de la comunidad. Sobreviene, entonces, una necesidad de soluciones pacificadoras que limiten la propagación de la violencia y reordenen a la sociedad. A partir de la década del 60, Girard empezó a leer, en la filigrana de la tragedia griega, el fenómeno de la expulsión colectiva del héroe-víctima, y a interpretar su función social-terapéutica. La formulación de la hipótesis del "chivo expiatorio" partía de la observación de los mitos que narraban la situación de una sociedad en crisis y de las respectivas soluciones catárticas, procesos en el cual el autor descubre como desahogo arquetípico la figura del linchamiento colectivo: momento en el que del "uno contra otro" se pasa al "todos contra uno". La violencia que amenazaba disolver la comunidad es transferida a una víctima designada unánimemente; convocadora de la unanimidad, la designación de la víctima traduce una violencia que se pretende reconciliadora, decisiva y terminal. Para que ella se desarrolle con eficacia, es necesario que la víctima llene un requisito fundamental: su incapacidad de devolver la violencia por la venganza, lo que apenas será posible si la víctima fuera alguien que se encuentra en estado de marginalidad en relación a la comunidad y por ello, no pueda desencadenar solidaridades distintas para allende de aquella que la designó. Encuétranse frecuentemente en tales circunstancias el niño, el extranjero, el esclavo, el prisionero, el *farmakos* griego o el mismo rey - todos ellos corresponden a este estatuto de excepcionalidad.<sup>3</sup> La eliminación de ese "otro" diferente permite la reconstrucción de un cosmos ordenado, y la religión puede ser, precisamente, el dosel sagrado que legitima ese orden (perspectiva de Durkheim desarrollada y divulgada por la obra de Berger, 1967).

Sin embargo, la hipótesis de René Girard parece conducirnos a un sentido de la esperanza, cuando destaca el hecho de que la cultura occidental, bajo la influencia de una representación (cristiana) de Dios a partir de la

2 - Ver una bibliografía exhaustiva de y sobre René Girard en Teixeira, 1995: 235-258.

3 - La obra de Carlo Ginzburg, *Storia Notturna* (1989) presenta innumerables testimonios de la historia europea del S XIV que ejemplifican este proceso de recomposición de la sociedad en una relación particular entre poder, proyección de la falta y designación de una alteridad que pueda presentarse como objeto de persecución. En ese siglo Europa fue gravemente afectada por largos ciclos de crisis (económica, socio-política y religiosa), siempre acompañados por el levantamiento de olas de violencia contra los grupos marginales. En una crónica del año 1321 se indica que en "toda la cristiandad" los leprosos eran quemados porque, se decía, intentaban tomar el poder en todas partes (p. 5). Al rumor de que las aguas habían sido envenenadas en varios lugares estratégicos se agrega la acusación de una especie de conspiración entre los leprosos, los judíos y los reyes musulmanes; a estos se juntarían frecuentemente los locos, los mendigos y los criminales. Las estrategias de exclusión y persecución pasaban fundamentalmente por la movilización de los indicadores de peligro, por la designación de la culpa, y por la desfiguración: los leprosos a más de contagiosos son fétidos, los judíos huelen mal y contaminan los alimentos (p. 11). Estos acontecimientos se repetirán con una amplitud todavía mayor, cuando a mediados del S XIV, Europa experimenta los efectos nefastos de un incontrolable surgir epidémico (p. 36-41). A principios del S XV, están disponibles nuevos receptáculos para la violencia de los estereotipos de persecución: hechiceros y magos, poseedores de un saber prohibido. De ellos se dice que veneran al diablo, abjuran de la fe en Cristo, profanan la Cruz, practican magia, comen criaturas y hacen orgías sexuales (p. 42-44). Es una imagen del mundo al revés que se representa en esta puesta en escena de lo funesto, representaciones reconstruidas a partir de la obsesión de una sociedad que se cree cercada por una conspiración peligrosa (p. 46-49) -recuérdese que acusaciones similares se habían vertido contra los cristianos antes de la paz de Constantino.

óptica de la víctima y no a partir del mito de la comunidad perseguidora, tiene desarrollada una conciencia que él designa como "*le souci de la victime*"<sup>4</sup>, conciencia desmitologizante que ha conducido a la imaginación de formas de integración del otro diferente y a la condenación de las exclusiones violentas bajo la bandera de la identidad regional, nacional o étnica. Este presupuesto conduce a Girard a la afirmación de que también nuestra cultura, como todas las otras tiene víctimas, no en tanto ello constituya para nosotros un escándalo (lo que es, en su óptica, un auténtico "estrechamiento antropológico"). En una civilización en la que se habla del "fin de los absolutos", el "cuidado de las víctimas" surge en la interpretación girardiana como el último valor no relativizable.

Tales sugerencias del profesor de Stanford pueden ayudarnos a comprender la persistencia del lenguaje de sacrificio en los debates sobre la exclusión social. A veces, no basta ser pobre y desfavorecido para merecer el beneficio de la acción reparadora del Estado-Providencia, es necesario aparecer como víctima, es necesario librarse de la imagen indiferenciada de todos los excluidos y pasar al círculo que puede nombrarse de las víctimas que suscitan compasión. Por eso mismo las campañas contra la exclusión social echan mano, frecuentemente, de elementos retóricos que apuntan hacia la necesidad de mudar de mentalidad, o sea, de alterar o mirar hacia seres extraños, porque sólo así ellos pueden pasar del limbo de la indiferencia al círculo de la empatía (cf. Rosanvallon, 1995:65).

El mismo camino cultural puede estar en el origen de la fascinación que los actuales debates muestran para el tema de la exclusión, indicador de muchas de las dificultades que revelan las sociedades en la demanda de una coherencia que asegure la integración de sus miembros en una comunidad ensanchada de ciudadanos. Las recientes transformaciones de la sociedad salarial y del Estado - Providencia han despertado la atención para la "nueva cuestión social", síntesis que reúne una pléyade enorme de nuevos fenómenos de precarización de los juegos de reunión y diferenciación que sustentan la coherencia de un grupo humano, en el que se profundizan las desigualdades<sup>5</sup>. La exclusión parece ser además el paradigma a partir del cual nuestras sociedades descubren sus anomalías, y es la palabra-clave de muchos discursos de la salida del S. XX (cf. Paugam, ed.1996).

Entre las figuras-límite que personifican estas nuevas realidades de falta de afecto social están, a veces, los "sin-abrigo" que romperán con todos los vínculos que los ligaban a una comunidad de origen y que no establecen ninguna relación durable con los grupos o territorios que recorren (cf. Rosanvallon, 1995:186s). El vagar de estos "extraños extranjeros" fascina y amenaza, porque recuerda, en todo momento, cómo son de frágiles los vínculos que los ligan en el tejido social. Lo mismo se puede decir de la figura-límite de toxicómano cuyos rasgos típicos-ideales subrayan su existencia en cuanto

4 - Tema central de su comunicación en el Seminario internacional "Europa y Cultura" promovido por la Fundación Calouste Gulbenkian (Lisboa, 4 al 6 de mayo de 1998)

5 - Bourdieu dice que vivimos en un orden social que desarrolla condiciones favorables a la multiplicación de todas las formas de "pequeña miseria" que, más que una "miseria de condición", reflejan una "miseria de posición" (cf. 1993:11).

“puro individuo” (cf. Castel, 1996:469): aquel ser completamente aislado y máximamente expuesto por la falta de vínculos y soportes en lo que significa respecto al trabajo, a la transmisión familiar, a la posibilidad de construir un futuro; el cuerpo es su único bien, en él acomete experiencias-límite que lo conducen al negro agujero de la pérdida de sentido, desagüe de todas las heridas provocadas por la incomunicación y por la atomización social. Este análisis puede aún prolongarse en el tipo-ideal del *ghetto* (cf. Wiewiorka, 1996), figura que resume todas las formas de segregación urbana: el *ghetto* se ha tornado la imagen emblemática de una sociedad fragmentada, aún tribal, figura en que se exhiben las dificultades que encierra la procuración de un régimen de ciudadanía abierta a las diferentes culturas, en la tentativa de exorcizar el miedo de la guerra de todos contra todos.

## II. EL EXTRANJERO, LA FRONTERA Y LA IDENTIDAD.

Vale la pena recordar que, en las recientes reflexiones sobre Europa, se dibuja la apelación constante a la memoria del exterminio de que se “hizo víctima” a los judíos en el curso de la expansión germánica, hecho que más de una vez coloca a la cuestión de la víctima en el centro de la cultura, en un tiempo en que esta Europa es imaginada como espacio común más allá de la dureza de las fronteras.

En el cuadro de esta reflexión política, la *Shoah* es representada frecuentemente como imagen de la masificación trágica de un judaísmo moderno organizado según el individualismo de la ciudadanía (cf. Küng, 1995:292-372; Trigano, 1993: 97-101). Deportados, los judíos se volvían privados de comunidad nacional, por tanto de ciudadanía, y al mismo tiempo se descubrían reunidos colectivamente en campos de concentración, venidos de diferentes partes de Europa, como si fuesen una nación translocal dentro de Europa (por eso, no faltan hoy visiones que ven allí una representación de la unidad de Europa). Para el judaísmo, la *Shoah* representó el fracaso del individualismo secularizado del judaísmo europeo moderno y la recomposición de la identidad grupal a través de una identificación más clara con los símbolos tradicionales del judaísmo, trayectoria que tendía a ser beneficiada por el hecho de que las recomposiciones recientes de las relaciones entre las naciones europeas tiene favorecida la afirmación de las identidades regionales y comunitarias intermedias. En el plano más general de la cultura europea es significativo que sea en el contexto de la identificación de los crímenes nazis que esta cultura profundiza la idea de “crimen contra la humanidad”, representación que implica un concepto de justicia que traspasa la economía de los límites de las identidades nacionales y regionales.

Europa piensa en el futuro de su unidad, precisamente en el momento en que se afirman los partidismos regionales y locales, silenciados durante mucho tiempo por las dinámicas del desenvolvimiento nacional y por la constitución de los bloques antagónicos. Después de la falencia de los mecanismos de la “guerra fría” y del agotamiento de la política de los dos bloques emergió un mundo policéntrico donde las diferencias ideológicas ce-

dieron ante la renovada relevancia de los sustratos culturales. Y estos se fundan siempre en una determinada reserva de la cual forma parte un patrimonio religioso. Acontecimientos recientes, como la falencia de los regímenes autoritarios del Este, la crisis del Medio Oriente, o los conflictos en los Balcanes llegaron a recordar que la verdadera diferencia cultural no es alimentada por el idioma, como pretende cierto nacionalismo romántico, sino por el sustrato religioso o religioso-cultural; en ese sentido Europa sólo existe en cuanto adjetivada: Europa del este, Europa latina, Europa nórdica Europa anglo-sajona, Europa central, lo que equivale a decir Europa bizantino-ortodoxa, Europa católica, Europa protestante (cf. Trías, 1996: 110s.; Bouvier, 1995). En concreto, el enraizamiento religioso de los conflictos en los Balcanes los hace sumergir en un encuadre secular que acabó por fundar la guerra en una especie de ontología que insiste en sustentar una radical incomunicación entre cultura y civilizaciones distintas.

No es pues extraño que el problema de la integración de las diferencias se haya vuelto una cuestión fundamental para las políticas europeas, tanto en el ámbito regional como en el ámbito de la comunidad. Tanto más que, más allá de estas configuraciones culturales enraizadas en la memoria de Europa, emergen otras que transcurren de los ciclos migratorios de las últimas décadas: Europa parece descubrirse en la situación de América en el S. XX, constituida por particularismos culturales, atravesada por oleadas migratorias (cf. Sainsaulieu, 1993: 48s.). En este contexto se multiplican los discursos de tolerancia, las reivindicaciones de reconocimiento por parte de las minorías y las estrategias de refuerzo de las identidades ante el miedo de la disolución social (cf. Taylor et al. 1994). Este es también, el tiempo en que cada momento de recesión económica conduce a la proliferación de redes de solidaridad defensiva que, a veces, responden con mucha violencia a la proximidad del "otro".

Los problemas que se suceden de los nuevos contextos del multiculturalismo europeo son todavía ampliados por las transformaciones que han afectado las prácticas de frontera (cf. Poche, 1996: 209-248; Santos, 1994: 132-137; Raphael, 1993). En su historia reciente, Europa conoció un proceso histórico de apertura de las fronteras, fenómeno que nos hace abandonar la dura referencia a la "línea-frontera" y pone en claro la emergencia de la "zona-frontera". Esta situación desarrolla al mismo tiempo, esperanzas y miedos: florecen paralelamente los proyectos de desarrollo inter-regionales y los discursos sobre pérdida de la soberanía nacional, lo que quiere decir que en cuanto se imaginan las estrategias de creación del espacio común europeo, la frontera del Estado, en cuanto discontinuidad geopolítica, continúa disponible para las reconstrucciones simbólicas, que hacen de ella la epidermis de las identidades heridas- Así, bajo el punto de vista antropológico es hoy importante estudiar los mitos y las prácticas de la "zona" como lugar tanto de fractura como de encuentro de las culturas. En esta situación la "frontera" surge no como un puesto de defensa sino como un espacio de integración.

Europa, aparte de las líneas de separación de las nacionalidades conoció otra que estableció una diferencia entre dos bloques: Oeste-Este. Por

ejemplo, la antigua República Democrática de Alemania sustentó su legitimación por medio de una referencia constante a la frontera. El "muro" tenía por misión aislar y proteger a esa Alemania regenerada, purificada de su pasado y redimida por la construcción de una sociedad igualitaria. Esta frontera no era meramente geográfica, abarcaba también el tiempo, señalaba después la emergencia de una época áurea de transformación en ruptura con un pasado de guerra. Después de los entusiasmos que hicieron del "muro" una ruina, se recompusieron otras líneas de separación para mantener a distancia a los "invasores" del Este. Corresponden a esta recomposición el conjunto de estereotipos sociales que, entre tanto, en el contexto de Alemania Occidental, hicieron del alemán del Este un "incapaz" y, en el Este, conducirán a las minorías - polaca, vietnamita y africana - a la posición de "chivo expiatorio" que carga con los fracasos que frustraron las utopías del "muro derribado". Después de robada la frontera geoestratégica, están disponibles otras líneas de separación, psico-sociales, para continuar diferenciando y dividiendo el espacio humano.<sup>6</sup>

### III. LA RELIGIÓN DE LOS EXTRANJEROS.

Cualquier investigación en el ámbito de las ciencias sociales sobre los inmigrantes en Europa, se presenta, inevitablemente con el término "integración", concepto difícil de controlar pero que ilustra el abandono de todo un terreno interpretativo que reducía el problema a soluciones de asimilación de esos "otros" en los cuadros sociales ya existentes. Recientemente, los estudios han subrayado que esa integración está atravesada por procesos de recomposición de los equilibrios sociales. Esta recualificación social no dice apenas respeto a los aspectos cuantitativos, sino tampoco al conjunto de las transacciones culturales que afectan tanto a los "antiguos residentes" como a los "nuevos moradores". A veces los "gestores" políticos del espacio público olvidan que esos "nuevos moradores" no quieren ser sólo simplemente objeto de estrategias de integración impuestas, pretenden ser actores de esa recualificación del espacio social. Los procesos de integración no son pues definidos por las reglas dictadas para las "políticas de extranjeros" de los gobiernos nacionales o regionales, pero cuentan con el impulso incontrollable de los intereses de los recién llegados (cf. Bastenier/Dasseto, 1993). El "Islam europeo", en sus contornos más recientes, se revela como una de las

6 - Pero no puede ignorarse que la práctica de la frontera plantea de inmediato el problema de las relaciones entre territorio y ciudadanía. En este contexto, Giorgio Agamben ha aparecido como uno de los paladines más notables de un nuevo paradigma político, el paradigma de la "extraterritorialidad". Para él, la nueva Europa se perfila políticamente no como post-nacional o trans-nacional, sino también como extraterritorial. Según esta interpretación "podría considerarse a Europa no como una imposible Europa de las naciones, cuya catástrofe a corto plazo comenzamos a entrever, sino como un espacio a-territorial o extraterritorial, en el cual todos los residentes de los estados europeos - ciudadanos y no ciudadanos - estarían en posición de éxodo o de refugio, significando entonces el estatuto europeo el estar en éxodo - más que inmóvil, evidentemente - del ciudadano (Agamben, 1993: 34). Se adivina aquí el peso de una historia europea marcada por la fabricación de exilados y refugiados y la tentativa de interpretación de las señales de descomposición del Estado-nación. En este cuadro, Agamben toma al "refugiado" como una figura límite de la "comunidad que viene": "el refugiado debe ser considerado como aquello que es, o sea, nada más que un concepto límite que pone radicalmente en crisis a los fundamentos del Estado-nación y, simultáneamente, abre camino a nuevas categorías conceptuales" ((ibid. 33). Este pensar a la cultura de la ciudadanía más allá de la territorialidad surge, así, como sentido (u)tópico de la Europa "por venir", figura en la que las diásporas son asumidas como vocación.

situaciones más ejemplares en el ámbito de este debate en el espacio europeo.

Después de la década del sesenta, la inmigración europea fue el contexto de un nuevo encuentro entre el Occidente y el Islam.<sup>7</sup> Se trataba de un conjunto de poblaciones migrantes portadoras de un Islam popular más vivido que pensado, cuya inscripción en el espacio europeo se estabiliza en el momento en que los europeos experimentaban una grave crisis de empleo y una gran inseguridad en cuanto al futuro del trabajo, como consecuencia de las múltiples transformaciones que atraviesa esta sociedad post-industrial. Tales migraciones representan una enorme diversidad de orígenes y de espacios de adopción, a la que corresponde una variada tipología de regímenes de pertenencia, variedad que no impedirá que se constituya en auténtico espacio institucional islámico en Europa (cf. Dassetto/Bastenier, 1988).

En concreto, la visualización e institucionalización del Islamismo en la escena pública europea fueron implementadas a partir de los miedos de los años setenta,<sup>8</sup> proceso que pasó por las exigencias de transmisión religiosa y por la inscripción espacial, estrategia bien patente en el crecimiento del número de mezquitas en los países europeos, siguiendo un lenguaje arquitectónico fácilmente identificable para el ciudadano común. Toda esta inculturación islámica al espacio europeo fue servida también por una estructura de organización flexible dotada de eficacia aún en ausencia de líderes religiosos, aculturación que se tradujo, en ciertos casos, en el fortalecimiento de ciertos aspectos del Islam - por ejemplo, las clásicas cofradías islámicas, los movimientos pietistas contemporáneos, y los movimientos políticos resistentes a ciertas hegemonías islámicas, encontraron en el pluralismo democrático europeo un óptimo campo de florecimiento. Estando las mezquitas consolidadas, y fortalecidos los papeles de los diversos actores, se asiste a la tentativa de construir localmente auténticas ortopraxis cuyo objetivo es casi siempre regular las conductas femeninas y salvaguardar las estructuras familiares tradicionales, en una palabra, reconstruir una cierta forma de sagrado social que defina las formas de civilización musulmana en contextos nuevos (cf. Dassetto, 1993: 154-158)

Tanto la visibilidad de las construcciones árabes y musulmanas, como la ostentación de los símbolos religiosos, como también una reivindicación de que sus particularidades ético-religiosas sean el soporte de un "amor propio" que es reconstruido localmente en las historias de vidas de los barrios crepusculares de las ciudades europeas. Este capital cultural es así movilizado para combatir los mecanismos de exclusión: la "diferencia" se vuelve, pues, paradójicamente, un arma contra la discriminación. El poder de negociación de estas comunidades con el conjunto de los otros actores sociales, pasa por la eficacia simbólica de aquello que les es más particular: la religión (cf. Bastenier, 1993: 98-101).

Este nuevo encuentro del Islam con el espacio europeo occidental,

7 - A esta nueva visibilidad del Islam en Europa llaman algunos "regreso del Islam" (cf. Burgat 1996: 106-110).

8 - Vale la pena recordar que esto sucedió en una coyuntura global dada: la crisis petrolífera, el desarrollo de las acciones terroristas con origen en el Medio Oriente, y la llegada al poder de imán Komeini en 1979. Esto quiere decir que el Islam se volvió ampliamente visible en el espacio europeo en un contexto de recrudescimiento de los extremismos del Islam político, contexto que permitirá una asimilación fácil entre islamismo, o población islámica, y extremismo religioso.

aunque independiente de este movimiento, no podría dejar de ser influenciado por el Islam político fundamentalista del que Irán y Libia se han vuelto los grandes promotores, precisamente a la misma altura en que estas minorías reconstruyan su morada de dignidad en el territorio europeo. Frente al contemplar de los "antiguos moradores", las reivindicaciones "de identidad" de este Islam popular europeo pasan por extensiones del Islam político. La publicación de los *Versículos Satánicos* de S. Rushdie en 1988 y la subsecuente *fatwa* pronunciada por el imán Komeini acelerarán la confusión, en una economía de representaciones alimentada cada vez más por los sistemas de comunicación de masas (cf. Taylor, 1989). El "fenómeno Rushdie" es incomprensible sin su contextualización en una sociedad de comunicación tanto por lo que dice respecto a la importancia dada por el mundo árabe-musulmán a la publicación, como en lo que concierne a la transmisión de las imágenes de las protestas islámicas, presentadas como "autos-de-fe", ejemplos acabados de intolerancia. Pero lo que estaba en causa era la confrontación entre una cultura autóctona que ya había excluido a la blasfemia de su sistema de representaciones, y otra recién llegada, que aspiraba a la ciudadanía plena y por ello quiere hacer llegar al debate de la esencia pública sus reivindicaciones en el dominio de lo que constituyó lo propiamente sagrado islámico (cf. Bastenier, 1993:103).

La llegada de los nuevos "moradores" a los Estados-Nación europeos trajo, también, la cuestión de religión al centro del debate público; tal no parece, entre tanto, significar que estamos frente a un reencantamiento del mundo, pero tampoco acompaña a las profecías del fin de la religión. Lo que parece estar en causa es la observación de que los espacios humanos, en el contexto de la globalización "social" contemporánea, se descubren cada vez más multiculturales, situación que favorece la reactivación de los referentes religiosos en los itinerarios de recualificación de los cuadros sociales. No se trata, por consiguiente de una situación de concurrencia entre islamismo y cristianismo, como acontece en la geografía del África negra. La situación del Islam en Europa Occidental, sobre todo en Francia y Alemania, en cuanto religión de inmigrantes, de poblaciones casi siempre pobres, no les permite ser un verdadero concurrente en el "mercado de los bienes de salvación". Tal vez por eso el Islam es visto, frecuentemente, en el discurso católico, como un aliado en el frente contra la ola secularizante y en las reivindicaciones de los derechos de la religión frente al Estado. Pero las comunidades árabes de tradición musulmana terminan por estar insertas en el circuito de las actividades de asistencia social promovidas por las Iglesias. No extraña, por consiguiente, el reconocimiento del papel mediador de las comunidades católicas-romanas en la integración de estas minorías, papel donde está rentabilizado el capital de saber que el catolicismo acumuló sobre la religión islámica (cf. Galember, 1994).

En esta discusión sobre el "extranjero" en el contexto del multiculturalismo europeo es importante preguntarnos cómo es que esta minoría representa el espacio europeo. De modo general, los musulmanes árabes, turcos o paquistaníes (con excepción de las elites culturales), presentan prácti-

cas de una enorme movilidad que se explica por el entrecruzamiento del llamado a la mano de obra y el imperativo etno - familiar inherente al modelo de la familia ensanchada. Así, la prioridad dada a las prácticas de la dote y la contra-dote que organizan las permutas matrimoniales, más allá de toda distancia o fijación territorial, crea verdaderos circuitos de población traslocales o transnacionales. La percepción del espacio europeo que de esto resulta no corresponde al corte de las "líneas de frontera" que estructuran las identidades en la Europa de los Doce; corresponde más bien a la percepción de un espacio a partir de los puntos de inserción local, aquello a lo que Dassetto llama una especie de "europeísmo" o cosmopolitismo a partir de los puntos locales ("localismo islámico paterno"): una red que liga territorios particulares, espacios de vida comunitaria ensanchada y lugares comerciales donde se puede comprar determinado producto a un precio más competitivo (cf. Dassetto, 1993: 159ss.).

En tal situación, lo propio imaginario islámico siente la necesidad de reinventar los estereotipos que lo relacionaba con Europa Occidental, llamada "tierra de los *Rumi*" (romanos) o "tierra de los *Kafir*" (infieles). En una situación, inédita para el Islam, en la que integra una minoría estadística, Europa no puede ser llamada "tierra de Islam" (*dar al Islam*) en el "territorio de guerra" (*dar al harb*). En la predicación en las mezquitas, el espacio europeo es llamado "tierra de exilio" (*dar al hijra*) o "tierra de emigración" (*dar al gorba*) - nótese que hijra es el término que designa la fuga del Profeta para Medina, emigración tiene pues una significación islámica. Europa es además la "tierra de la conciliación" (*dar al sul*), lugar no hostil donde es posible no sólo el comercio con los no musulmanes; sino también la proclamación (cf. *ibid.* 160-163). Esta aculturación islámica ilustra bien lo que antes se decía sobre los procesos de recualificación social que promueven las migraciones.

Esta trayectoria puede permitir sacar algunas conclusiones acerca de la plausibilidad de las Iglesias y de su mensaje en el contexto de la nueva agenda social. En tal contexto, el cristianismo no parece tener condiciones para reeditar en forma triunfalista la idea de que sólo una unidad ratificada en la memoria cristiana puede dar garantías de armonía a las sociedades europeas, en una especie de mesianismo cultural de sustitución, como en otro tiempo las ideologías fueron religión de sustitución. El cristianismo no puede olvidar que siempre que se dejó aprisionar por sus concretizaciones sociológicas contribuyó, él mismo, a la profundización de la división y de la violencia en las sociedades europeas; no puede olvidar que no es la única fuente de las culturas europeas, ni es la única tradición de pensamiento que propone un ideal coherente de humanidad. La cultura que vivimos lleva consigo una aversión a todas las formas de totalitarismo, incluyendo aquella que se expresa en la reducción de la cultura a la religión (desde las fórmulas más blandas de los varios integristas, hasta las formas más duras de todos los fundamentalismos). En este contexto multicultural, se debe hablar tal vez de las Iglesias en Europa, no como una garantía de pacificación social, sino como algo distinto que debe impedir todo y cualquier deseo de apropiación total. Según la sugerencia de Paul Valadier (cf. 1991: 18-22), una religión debe

ser en nuestro sistema social un "lugar de no-apropiación", debe ser fuente de apertura social, de respeto para el "otro" entre nosotros". Este llamamiento exige un discernimiento espiritual que rechace pretensiones exorbitantes en cuanto a su lugar en la sociedad y, al mismo tiempo, reinvente nuevas formas de inscripción en la escena pública. En este camino, las Iglesias no deberían proponer su mensaje en el cuadro de los nuevos profetismos del retorno de la religión, antes bien deberían contribuir a una valorización de la adhesión religiosa como gesto de libertad que abre a una "alteridad" a los caminos de la actualidad de la historia, lo que obliga a pensar al cristianismo no como el arco culminante que cierra a la sociedad sobre una verdad que ellas reclaman exclusiva, sino como la palabra de esperanza que impide que los individuos y las sociedades se cierren sobre sí mismos, en nuevas formas políticas, económicas o religiosas de exclusión.

En estas sociedades multiculturales, las Iglesias y las teologías podrán contribuir a la construcción de una cultura que sepa imaginar vías concretas de reconocimiento de las diversidades complementarias. Esta búsqueda de complementariedad fraterna a partir de la diversidad tendrá, por ventura, que abandonar aquella retórica que hace de las diferencias algo transitorio, que sólo encontrarán la perfección en la unidad, pues, de otra forma, difícilmente se superará la concepción monolítica de la naturaleza humana que constantemente alimenta la creencia que identifica al "enemigo" con el "diferente" (cf. Alberigo, 1995: 36-43). Pienso por eso que las Iglesias en Europa, tienen algo más importante que hacer que recordar a los europeos su pasado o anunciarse como aquel sustituto que puede ahora cumplir las promesas que la modernidad no ha conseguido cumplir. Las tradiciones cristianas tienen el deber de indicar a las culturas europeas que su identidad no puede desarrollarse en el camino de las crispaciones que hacen del "otro" alguien de quien tenemos que defendernos o algo por conquistar, porque el futuro de Europa es inseparable del destino de nuestra humanidad común. Ante los particularismos que excluyen o matan, es este universalismo que la palabra de las Iglesias deberá señalar.

*Traducción: Alberto Espezel Berro*

9 - Parece haber sido ese el alcance de las palabras de Certeau cuando prevenía a la Iglesia contra la tentación de dejarse aprisionar por las mismas leyes de la sociedad, obedeciendo a los imperativos que excluyen a los "extranjeros" y designan a los "buenos" y promoviendo la identificación idolátrica entre aquello que dice y lo propio de Dios, fabricando así como un ídolo del grupo en vez de anunciado como "aquello que viene" (cf. Certeau, 1991: 14-18).