



INSTITUTO UNIVERSITARIO
DE ESTUDIOS SOBRE MIGRACIONES

**LA TEOLOGÍA HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO CLAVE DE
INTERPRETACIÓN DE LA IDEA DE HOSPITALIDAD EN EL SJM**

Autora: Jennifer Gómez Torres

Directores:

Dr. Carlos Ballesteros

Dr. Alberto Ares

Madrid

2024

**LA TEOLOGÍA HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO CLAVE DE
INTERPRETACIÓN DE LA IDEA DE HOSPITALIDAD EN EL SJM**

A mi familia y a Elena, porque son mi hogar.

A Nora, casa siempre abierta.

A quienes con su vida y buen hacer buscan revertir la historia.

AGRADECIMIENTOS

Al Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones de la Universidad Pontificia de Comillas por permitirme desarrollar esta investigación y por haberme alentado en cada paso de esta experiencia.

A mi director de tesis, Carlos Ballesteros, por haber creído en esta investigación desde el primer momento. Gracias por el apoyo, la comprensión, la dedicación y por sus conocimientos volcados en este estudio. Gracias infinitas.

A mi codirector de tesis, Alberto Ares S.J, por la cercanía, el apoyo, la confianza, las palabras de aliento, el cariño y la persistencia que me mostró desde el primer día que hablamos sobre este proyecto de investigación. Gracias Alberto eres un gran maestro.

Gracias a Mercedes Fernández, por sus contribuciones iniciales y por ayudarme a dar modo y orden al estudio.

Gracias a José Luis Pinilla s.j por su testimonio de vida, su pasión por las migraciones, y por su apoyo incondicional.

Al Servicio Jesuita a Migrantes, por haber abierto las puertas de casa y haberme permitido entrar en plena confianza y total libertad. Gracias por la cercanía y las experiencias compartidas durante la investigación.

A todas las personas que participaron en esta investigación y que la enriquecieron con sus historias, sus relatos, sus lágrimas, sus risas, con la vida misma. Gracias porque vosotras y vosotros sois rostro de Dios.

Gracias a Elena, por su compañía, su paciencia, su colaboración objetiva en este viaje académico, pero sobre todo gracias por creer siempre en mí.

Gracias a mi familia, en especial a mi madre, a Angelita, a Arturo y a mis hermanos, todos ellos a pesar de la distancia siempre han sido un apoyo fundamental. Gracias porque siempre me alientan y no dejan de quererme.

*“Dios no es un Dios de muerte, sino de vida,
No es un Dios de la escasez, sino de la abundancia;
No es un Dios de los grandes opresores,
Sino de los pequeños oprimidos;
No es un Dios de la dominación, sino de la liberación”¹*

Ignacio Ellacuría

¹ *“Aporte de la Teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, en Escritos Teológicos II. UCA, San Salvador: UCA Editores, 2000, p.217.*

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es evidenciar que la teología histórica de Ignacio Ellacuría puede ser tomada como clave de interpretación de la idea de hospitalidad que en el caso de esta investigación se concreta en el Programa de Hospitalidad del Servicio Jesuita a Migrantes de la Compañía de Jesús en España. Ciertamente el jesuita vasco-salvadoreño nunca centró sus estudios en abordar el tema de la movilidad humana o el caso concreto de la hospitalidad, otros fueron los asuntos que le preocuparon; sin embargo, esto no significa que su legado epistemológico siga provocando hoy nuevas formas de estar en la realidad, y que su manera particular de hacer teología no pueda hoy ayudarnos a recrear espacios, pensar nuevas maneras de vivir y de humanizar nuestra concreta realidad histórica. Este estudio encuentra en la idea y en la praxis de la hospitalidad del SJM, un camino que posibilita esa recreación y humanización de la realidad (migratoria), reinterpretada desde los postulados ellacurianos.

Se considera que esta investigación hace una contribución importante a la escasa literatura existente que ponga en diálogo la teología de la realidad histórica de Ellacuría y asuntos relacionados a la movilidad humana, concretamente, la praxis de la hospitalidad. Otras aportaciones relevantes pueden entenderse desde el esfuerzo por ofrecer otro camino de lectura teológica a partir del legado teológico de Ignacio Ellacuría, además, el intento de estudiar el modelo de acogida comunitario del SJM contribuyendo así a su posible sistematización y replicación en otros espacios de Iglesia. Por último, es interesante el uso que se hace del modelo interactivo para el diseño de investigación cualitativo de Joseph. A. Maxwell (2019) como base de la estructura de este trabajo, que viene a evidenciar que el uso de modelos alternativos, dinámicos, flexibles, inductivos y de base cualitativa e interpretativa son válidos en investigaciones que se nutren de fuentes teológicas fuertemente vinculadas a las ciencias sociales ya que aportan nuevas perspectivas y fortalecen los lazos entre dos disciplinas que por tradición suelen entenderse como opuestas.

Por otro lado, es inspirador el que Ellacuría haya vivido prácticamente toda su vida en el Salvador, por eso, solía decir: *“llevo más de 40 años en El Salvador, tengo nacionalidad salvadoreña y soy salvadoreño”*, cuando otros le increpaban por su nacionalidad. Ellacuría, aunque no lo cuenten los expertos o los muchos libros que sobre él hay escritos, tuvo que pasar por procesos de integración y de reconstrucción de su propia identidad en el encuentro con el pueblo salvadoreño, lo manifiesta la frase que acabamos de leer y que repetía tajantemente. Ellacuría, además logró vincular lo

intelectual con lo real, su vida no trascurió en una burbuja, por el contrario, analizaba la realidad a partir de claros presupuestos éticos de justicia y solidaridad que le llevaron incluso a una muerte martirial en 1989.

Así entonces, esta investigación tiene en cuenta la vida del jesuita vasco-salvadoreño, su pensamiento y aquellos conceptos de su teología histórica que permiten establecer un diálogo de ida y vuelta con el ejercicio de la hospitalidad. Asumimos al mismo tiempo los tres pasos que propone Ellacuría para aprehender la realidad y enfrentarse con ella: a) hacerse cargo de la realidad; b) cargar con la realidad; c) encargarse de la realidad, para lograr ver cómo la hospitalidad se encarna en la realidad y la transforma. Para ello se ha elegido el Programa de Hospitalidad del SJM y en concreto 5 de las entidades que forman la red para realizar las entrevistas a técnicos, tutores/expertos, y personas migrantes que hacen parte de los recursos de acogida. El marco conceptual se nutre en su mayoría de los aportes de Ignacio Ellacuría, aunque tendrá en cuenta elementos de algunos autores que han profundizado en el tema concreto de la hospitalidad para dar soporte conceptual.

Palabras clave: hospitalidad, Ignacio Ellacuría, teología histórica, modelos de acogida, migraciones, realidad histórica.

TABLA DE CONTENIDOS

CAPÍTULO 1	17
INTRODUCCIÓN.....	17
1.1. Presentación de la Investigación.....	18
1.1.1. Datos para contextualizar	20
1.2. Motivos y Justificación de la Investigación	23
1.2.1 Motivación académica.....	23
1.2.2 Motivación práctica.....	32
1.2.3 Motivación social	32
1.2.4. Motivación personal.....	35
1.3 Justificación de la elección del Servicio Jesuita a Migrantes- España (SJM)	38
1.4. Objetivos de la investigación.....	42
1.5. El modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell	43
1.6. Estructura de la Investigación a partir del modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell.....	51
CAPÍTULO 2	54
EL LEGADO TEOLÓGICO DE IGNACIO ELLACURÍA Y LA IDEA DE HOSPITALIDAD: POSIBILIDADES HERMENÉUTICAS.	54
2.1 Introducción.....	55
2.2. Una aproximación general al concepto de Hospitalidad	58
2.2.1. La hospitalidad, aportes generales desde Lévinas.	65
2.2.2 La hospitalidad, aportes generales desde Derrida.	75
2.2.3. Consideraciones finales.....	87

2.3. El Programa de Hospitalidad del Servicio Jesuita a Migrantes España.....	89
2.3.1 Una preferencia apostólica: caminar con los excluidos. Una concreción ética: la hospitalidad	90
2.3.2. Hospitalidad en el SJM. Un itinerario encarnado en la realidad histórica	96
2.3.3. El modelo de acogida que propone el Servicio Jesuita a Migrantes.	97
2.3.4. Consideraciones finales.....	103
2.4. Ignacio Ellacuría: filósofo, teólogo y mártir	104
2.4.1. Breve acercamiento biográfico	105
2.4.2. Dos referentes vitales: el impacto del P. Pedro Arrupe y Mons. Óscar Romero en la vida de Ignacio Ellacuría.....	112
2.4.2.1. Arrupe el profeta posconciliar	112
2.4.2.2. Óscar Romero, profeta, mártir y santo	118
2.4.3. <i>Ellacuría, hombre de paz y mártir</i>.....	123
2.5. Mapeo intelectual: las bases filosófico-teológicas que sustentan el pensamiento de Ignacio Ellacuría	130
<i>2.5.1 La influencia del teólogo alemán K. Rahner</i>	131
2.5.1.1. El influjo rahneriano, rigor académico y fundamentación filosófica.	133
2.5.1.2. Dos vidas marcadas por la espiritualidad ignaciana y por el Dios-Misterio	143
2.5.1.3. Engranaje y puntos de conexión.....	148
<i>2.5.2. La influencia de Xavier Zubiri en Ignacio Ellacuría.....</i>	150
2.5.2.1. Elementos breves y esenciales para comprender la filosofía de X. Zubiri	
2.5.3. Una mirada cronológica: claves filosóficas ellacurianas.	155
2.6 Reinterpretar la Hospitalidad desde el Pensamiento de Ignacio Ellacuría.	159
2.6.1. La realidad histórica: praxis de liberación y talante intelectual.....	160
2.6.2. El enfrentarse con la realidad como encuadre para analizar el ejercicio de la hospitalidad en el SJM	164

2.6.3 La hospitalidad en el marco de un horizonte crítico-liberador.....	173
2.7. Elementos clave de la teología de la realidad histórica para releer la hospitalidad.....	179
2.7.1. El concepto de Liberación y Salvación como clave de interpretación.....	182
2.7.2. El concepto Utopía y Reino-Profetismo como clave de interpretación.....	186
2.7.3. El concepto Praxis y Seguimiento como clave de interpretación	195
2.7.4. El concepto Pueblo Crucificado como clave de interpretación	202
2.8. La Teología de la Realidad Histórica.....	209
CAPÍTULO 3.....	216
PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	216
CAPÍTULO 4.....	224
METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN.....	224
4.1. Descripción del método de investigación	226
4.2 Diseño del método de investigación.....	231
4.2.1 La relación entre la investigadora y la investigación.....	232
4.2.2 <i>Recogida de datos y muestreo</i>	236
4.2.2.1 Revisión bibliográfica: búsqueda de la información.....	239
4.2.2.2 Trabajo de campo con expertos externos y expertos del SJM. Exploración y conexiones entre la hospitalidad y la teología ellacuriana.	246
4.2.2.3 Trabajo de campo con personas migrantes que hacen parte del Programa de Hospitalidad del SJM: El relato de vida como técnica para rastrear experiencias de hospitalidad	250
4.3 Análisis y validez de los datos.....	267
CAPÍTULO 5. RESULTADOS.....	279
LA TEOLOGÍA HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO CLAVE DE INTERPRETACIÓN DE LA IDEA DE HOSPITALIDAD EN EL SJM.....	279
5.1. El modelo de acogida del Servicio Jesuita a Migrantes. Un modelo que centra la atención en las personas.	283

5.1.1. La acogida en el SJM. Un estilo concreto que atiende a la realidad y que puede replicarse en otros espacios.....	286
5.2. Resignificar la hospitalidad. El diálogo con el corpus teológico de Ignacio Ellacuría.....	296
5.2.1. Conceptos teológicos como claves de interpretación del ejercicio de la hospitalidad.....	297
5.2.2. La hospitalidad en el horizonte de un proceso crítico-liberador.	307
5.2.3. El aporte de la Teología de la realidad histórica a la hospitalidad	309
5.3. La pertinencia del modelo comunitario de acogida del SJM.....	314
5.3.1. Un <i>ethos</i> específico, para una praxis de la hospitalidad específica. ...	314
5.3.2. El impacto de la praxis de hospitalidad en los agentes, participantes y la sociedad	317
5.3.3. Buenas prácticas sobre el ejercicio de la hospitalidad	322
5.3.4. Una praxis que centra su atención en las personas y camina hacia la transformación.....	327
CAPÍTULO 6	330
CONCLUSIONES	330
CAPÍTULO 7	345
LIMITACIONES Y FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN	345
7.1. Limitaciones	348
7.2. Posibles nuevas líneas de investigación en el ámbito de la teología de las migraciones a la luz de la teología de Ignacio Ellacuría.....	349
7.2.1. La espiritualidad ignaciana y el pensamiento de Ignacio Ellacuría de cara al ejercicio de la hospitalidad	350
7.2.2. Sobre la praxis de hospitalidad del SJM	353
7.2.3. Concreciones sobre las futuras líneas de investigación	358
BIBLIOGRAFÍA.....	362
ANEXOS.....	405
Anexo I. PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD A EXPERTOS	406
Anexo II. PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA A LOS	

TÉCNICOS DEL PROGRAMA DE HOSPITALIDAD DEL SJM	409
Anexo III. PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA A LOS RESPONSABLES Y TUTORES DEL SJM	412
Anexo IV. PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA -TÉCNICA RELATOS DE VIDA.	415
Anexo V. PROTOCOLO CUADERNO DE CAMPO- RECOGIDA DE DATOS- ANOTACIONES DE LA INVESTIGADORA.....	417
Anexo VI. PROTOCOLO RECOGIDA DE DATOS- OBSERVACIÓN PARTICIPANTE	418
Anexo VII. PROTOCOLO RECOGIDA DE DATOS- EVIDENCIAS GRÁFICAS	419
Anexo VIII. LISTA DE EVENTOS Y SUS CORRESPONDIENTES CÓDIGOS UTILIZADOS EN LA NOMENCLATURA DE LAS CITAS.....	420
Anexo IX. CONSENTIMIENTO- FICHA DE DATOS- CARTA DE PRESENTACIÓN.	422

INDICE DE FIGURAS

Figura 1: Estructura de la Investigación a partir del modelo interactivo de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell	16
Figura 2: colección informes Lumen	41
Figura 3: colecciones informes La POI en España	41
Figura 4: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)	45
Figura 5: Factores contextuales que influyen en el diseño de investigación Maxwell (2019)	46
Figura 6: Técnicas de recogida de información utilizadas en la investigación	47
Figura 7: Estructura de la investigación a partir del modelo interactivo de Maxwell (2019)	50
Figura 8: Esquema gráfico que muestra el índice de este estudio y su conexión con los elementos del modelo interactivo de Maxwell (2019)	53
Figura 9: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)	55
Figura 10: Marco de referencia conceptual- Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)	57
Figura 11: Tabla de relación Triple dimensión, variables y dimensiones	164
Figura 12: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)	216
Figura 13: Matriz de relación entre objetivos, preguntas de investigación y métodos a partir del diseño interactivo de Maxwell (2019).	221
Figura 14: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)	224
Figura 15: Técnicas de recogida de información utilizadas en la investigación	237
Figura 16: Triple dimensión ellacuriana y variables de estudio.	244
Figura 17: Datos de los expertos entrevistados.	248
Figura 18: Resumen del trabajo de campo con expertos.	249
Figura 19: datos de los participantes en los relatos de vida.	254
Figura 20: Esquema del trabajo de campo Programa de Hospitalidad del SJM	266
Figura 21: listado de eventos indicando el detalle de la técnica, origen del dato, las fuentes que participan, las fuentes que emiten el dato y la fuente que se estudia.	270
Figura 22: ejemplo de la matriz utilizada para el análisis de datos	274
Figura 23: ejemplo de la matriz utilizada para el análisis de datos	275
Figura 24: ejemplo de la matriz utilizada para el análisis de datos- Prácticas de Hospitalidad	276
Figura 25: ejemplo de la matriz utilizada para el análisis de datos (asociación de palabras)	277
Figura 26: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)	280
Figura 27: Objetivo 2 de la investigación	283

Figura 28: Tabla que resume la conexión entre la triple dimensión, las variables, dimensiones e indicadores utilizados en la investigación para el análisis del modelo del SJM	292
Figura 29: Objetivo 1 de la investigación.	296
Figura 30: Fotografías recogidas por la investigadora durante las visitas al SJM. Imágenes tomadas entre febrero y abril de 2022.	305
Figura 31: Fotografías recogidas por la investigadora durante las visitas al SJM. Imágenes tomadas entre febrero y abril de 2022	312
Figura 32: Fotografías recogidas por la investigadora durante las visitas al SJM. Imágenes tomadas entre febrero y abril de 2022.	312
Figura 33: Objetivo 4 de la investigación.	313
Figura 34: Síntesis recogida de datos sobre Buenas Prácticas.	322
Figura 35: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)	331
Figura 36: Síntesis del capítulo 1 de la investigación	335
Figura 37: Síntesis del capítulo 2 de la investigación.	338
Figura 38: Síntesis del capítulo 5- objetivo 2 de la investigación.	340
Figura 39: Síntesis del capítulo 5- objetivo 1 de la investigación.	340
Figura 40: Síntesis del capítulo 5- objetivo 1 de la investigación.	341
Figura 41: Síntesis del capítulo 5- objetivo 4 de la investigación.	341
Figura 42: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)	345
Figura 43: Objetivo 3 de la investigación	348

ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Soporte metodológico a partir del modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell

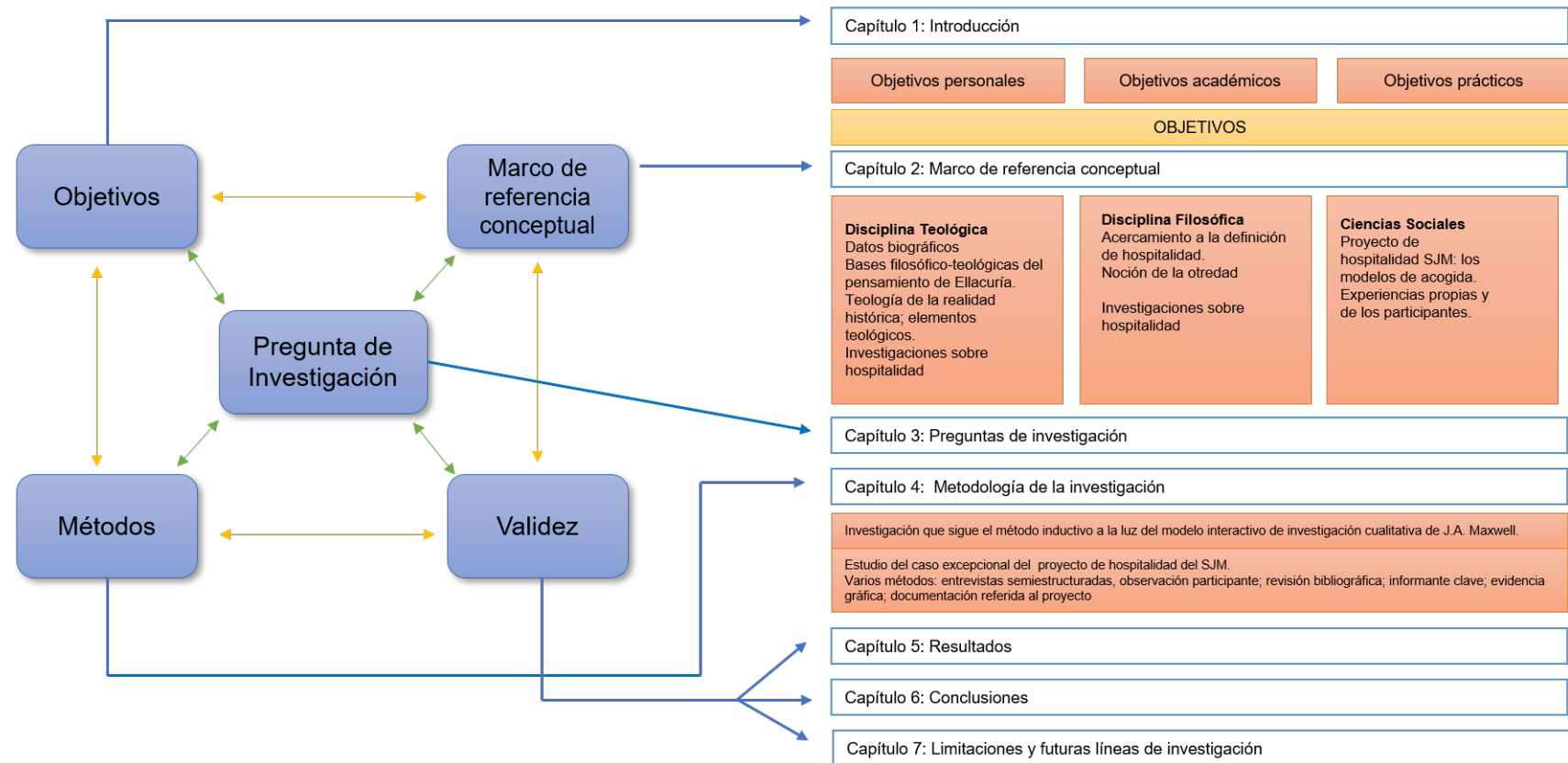


Figura 1: Estructura de la Investigación a partir del modelo interactivo de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN

*“El anhelo es la primera manifestación de la vida humana
(...) más allá del anhelo, como su foco,
está la esperanza”
María Zambrano*

1.1. Presentación de la Investigación.

El objetivo de esta investigación puede entenderse desde dos miradas: la primera de corte teológico que pretende evidenciar que la teología histórica de Ignacio Ellacuría puede dialogar y al mismo tiempo ser clave de interpretación de la idea de hospitalidad concretada en el Programa de Hospitalidad del Servicio Jesuita a Migrantes de la Compañía de Jesús en España; una segunda mirada, de corte más social, pretende demostrar que el modelo comunitario de acogida propuesto por el SJM pone a la persona en el centro, atiende a la realidad histórica y a procesos de transformación social y es posiblemente replicable en otros espacios eclesiales. Los objetivos, las preguntas de investigación y la metodología que dan sentido a este estudio se presentarán no al inicio del texto, como suele ser habitual, sino en capítulos siguientes, específicamente en el capítulo 3 y 4. Esto es así porque la estructura de esta investigación tiene en cuenta el modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph. A. Maxwell² (2019) que obliga a mantener un orden específico y un desarrollo acorde a la propuesta del modelo.

Así entonces, la preocupación que se tiene como telón de fondo es la realidad histórica de la movilidad humana y de las personas migrantes y refugiadas que forzosamente deben dejar sus países de origen para lanzarse a lo desconocido arriesgando incluso la vida.

La movilidad humana es considerada, como ella misma indica, un movimiento con una intencionalidad voluntaria o forzada, con libertad o sin ella que, de alguna manera,

² Maxwell es profesor emérito en la Facultad de Educación y Desarrollo Humano de la Universidad George Mason. Se doctoró en antropología y ha dedicado sus últimos 35 años a la investigación en el ámbito de la educación con un enfoque creciente en la metodología. Es un investigador activo y con una gran trayectoria, se le han otorgado tres reconocimientos de la American Educational Research Association (AERA). Se puede ampliar toda la información y trayectoria investigadora en la web de George Mason University: <https://cehd.gmu.edu/people/faculty/jmaxwell/>

corresponde a una característica intrínseca del ser humano: la capacidad y necesidad de movimiento. En nuestro contexto, nos referimos a la movilidad humana como un desplazamiento en el espacio geográfico, local o global, de significación holística e inclusiva porque incorpora en su marco de comprensión diversas realidades, circunstancias y tipologías, por ejemplo: migrantes, refugiados, desplazados, etc. Es dentro de este marco general como entendemos el fenómeno de las migraciones.

Cuando hablamos de hospitalidad, obligatoriamente tiene uno que remitirse a las grandes aportaciones que sobre esta categoría nos dejaron autores como Lévinas (2002) y Derrida (2000); Aun cuando sobre este asunto trataremos en el capítulo 2, sin embargo, podemos decir de manera introductoria que la hospitalidad es una invitación a pensar la apertura (apertura al otro): lo indica Lévinas (2002) en *Totalidad e Infinito*, la hospitalidad resulta ser el nombre mismo de aquello que se abre hacia el rostro, de aquello que, más precisamente lo “acoge”, apertura infinita al rostro, de esto se trata la hospitalidad. Pensar una apertura de este estilo, que abre la puerta (metáfora utilizada por Lévinas), recibe y acoge el rostro, debe ser pensada, asumida y vivida en contextos como los actuales.

Como ya se ha dicho, esta investigación quiere hacer dialogar el legado teológico de Ignacio Ellacuría s.j con la realidad de las migraciones y la hospitalidad. Seríamos ingenuos si no evidenciamos desde el inicio que Ellacuría nunca desarrolló un pensamiento en torno a las migraciones, ya que sus intereses se correspondían con el contexto que vivió en El Salvador. Esto no significa que su legado epistemológico y su comprensión de una espiritualidad historizada no pueda iluminar nuestro estudio, pero más allá de estos datos, interesa destacar que la vida del jesuita vasco-salvadorense es ejemplo de coherencia entre el pensar y el vivir, entre teología y praxis. Este es ya un punto de partida radicalmente importante, así se entiende como todo el despliegue intelectual de Ellacuría fue al mismo tiempo reflejo de su propia vida, de su ser y sentir.

Ellacuría fue un convencido de que la ética era punto de conexión entre la fe, la mística y la política, completamente obsesionado con la causa de la liberación de aquellas “mayorías populares”, la vida de aquellas personas ocupaba la vida misma de Ellacuría.

Estas preocupaciones hicieron que Ellacuría supiera articular en su vida y pensamiento el análisis de la realidad apoyado no sólo en el saber teológico o filosófico siguiendo la estela de su amigo Zubiri, sino también en las ciencias sociales, políticas y económicas bajo una correcta mediación hermenéutica. La fidelidad de Ellacuría hacia la realidad histórica nunca se desvinculó de su proyección intelectual y pudo vislumbrar rayos de esperanza en un contexto afligido por la muerte, la violencia y la opresión. Su vida es

testimonio y ejemplo, su martirio es esperanza y su pensamiento punto de partida para el análisis de la realidad más allá de El Salvador.

Así entonces, este trabajo, teniendo en cuenta lo expresado pretende dilucidar estos temas a través del ejercicio de la hospitalidad del Programa de Hospitalidad del Servicio Jesuita a Migrantes³, en adelante SJM

Este estudio asume la herencia ellacuriana como clave de interpretación y entiende que toda teología que mira hacia un lado, que pasa por alto el dolor, la muerte y la opresión de los pueblos más empobrecidos, puede convertirse en un ejercicio estéril de retórica vacía, y en el peor de los casos no podría llamarse teología. Ellacuría es faro que guía para no caer en el cinismo de una reflexión teológica que no articula la fe en una praxis de la liberación. La actualidad del pensamiento ellacuriano radica en esa articulación y convicción: por eso podemos hacerlo dialogar con la realidad de vulneración a la que son sometidas millones de personas en el mundo, obligadas a huir de sus lugares de origen por sistemas de injusticia estructural socio-económica que no les permiten desplegarse en libertad y en derechos, que cuando llegan a los lugares de destino se enfrentan a nuevas fronteras ya no solo geográficas sino invisibles: racismo, xenofobia, no acceso a derechos, no acogida, etc. Y ya ni que decir de las que mueren en el trayecto migratorio, que no son pocas, de las que no conocemos sus nombres, sus historias, y que en silencio les hemos condenado a la eterna invisibilidad.

Crear la posibilidad de abrimos a este diálogo nos permitirá discernir pausada y pacientemente aquellos puntos de conexión que ayuden a comprender mejor lo que vive la humanidad hoy y a considerar un horizonte de posibilidades para una transformación histórica real y eficaz.

1.1.1. Datos para contextualizar

La realidad de la movilidad humana, en su concreta tipología de migraciones forzadas, arroja datos que merecen nuestra atención. El informe sobre las migraciones en el mundo 2022⁴ cifra en 281 millones los migrantes internacionales en el mundo. Esto se

³ El Servicio Jesuita al Migrante España (SJM) es una red de entidades de la Compañía de Jesús que trabaja por la defensa de los derechos de las personas migrantes y su pleno acceso a la ciudadanía.

⁴ Se puede ampliar información accediendo al Informe sobre las Migraciones en el Mundo 2022 en: https://publications.iom.int/system/files/pdf/WMR-2022-ES_0.pdf

traduce en un 3.6% de la población mundial, lo cual es una minoría y significa que la norma que se mantiene es la de quedarse en el país de origen. Las personas migrantes se mueven más en el ámbito nacional (interno) que en el internacional (externo). Esto significa que la cifra de migrantes internos es mucho mayor que la cifra de migrantes externos.

Si de los datos globales, pasamos a los locales, la fotografía que obtenemos del caso concreto español nos indica que en España el INE⁵ fija en 47.615.034 la población total, de las cuales 5.579.947 son extranjeras. El Ministerio del Interior español informó que en 2022⁶ las entradas irregulares por tierra y mar sumaron 31.219 entradas en contraposición a las del año 2021 en un total de 41.945-Si comparamos estas cifras con las entradas regulares veremos que las primeras representan solo un 5%. En términos generales las personas migrantes que viven en España tienen una situación administrativa regular, según el Observatorio permanente de la inmigración (OPI)⁷ el 71% de los residentes extranjeros en régimen general poseen una autorización de larga duración que autoriza a residir y trabajar en España por 5 años en las mismas condiciones que los españoles. Entre el 30% restante, destacan las autorizaciones de residencia por circunstancias excepcionales que incluyen el arraigo, la protección temporal y las razones humanitarias, representando un 13% del total.

En los últimos años algunas crisis han hecho explotar la realidad de la movilidad humana: nos referimos, entre otras, a las crisis de países centroamericanos y las caravanas de migrantes hacia Estados Unidos; el gran éxodo de personas venezolanas que salieron huyendo en su mayoría a países suramericanos; la interminable crisis de guerra y pobreza en el continente africano que hace que las personas sigan lanzándose al mar para encontrar nuevas oportunidades y una vida mejor; sin dejar de lado el éxodo de personas ucranianas que hace un año tuvieron que diseminarse por diferentes países de la Unión Europea en busca de refugio a causa de la invasión rusa. Crisis, guerra, pobreza, persecución, violencia, un sistema socio-económico enfermo e injusto,

⁵ Se puede ampliar información accediendo a la página web del Instituto Nacional de Estadística en: https://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica_C&cid=1254736176951&menu=ultiDatos&idp=1254735572981

⁶ Se puede acceder a la información completa sobre migraciones en los balances e informes que se encuentran en la página del Ministerio del Interior en: <https://www.interior.gob.es/opencms/es/prensa/balances-e-informes/>

⁷ Se puede ampliar esta información en el Informe de Estadísticas de extranjeros residentes en España a 30 de junio de 2022 en: https://www.inclusion.gob.es/documents/2178369/2280852/Nota_Extranjeros_con_certificado.pdf/23bc1fab-4460-dc4e-1fe6-7b53369b8ce7?t=1676918157289

etcétera son lo que hace que las personas se vean abocadas a salir de sus países de origen en busca de una vida mejor.

La presente investigación, entonces, atendiendo a estas complejas realidades y partiendo de la intuición de que la hospitalidad/acogida es un elemento vertebrador en los procesos de integración de las personas migrantes en situación de vulneración de derechos, se enmarca en el Programa de Hospitalidad que lleva adelante la Compañía de Jesús a través del Servicio Jesuita al Migrante en España. Es interesante para este estudio la comprensión del ejercicio de la acogida como punto focal para atender el fenómeno migratorio, al tiempo que evidenciará que este puede ser enriquecido y reforzado a partir de los rasgos más característicos del pensamiento de Ignacio Ellacuría, generando siempre un diálogo de ida y vuelta entre las ciencias sociales y la teología.

El trabajo que desarrolla el SJM en materia de acogida surge para dar respuesta a una realidad de vulnerabilidad muy concreta, las personas migrantes llegadas a territorio español que no tenían recursos ni redes de apoyo. Es importante mencionar que el ejercicio de acogida y la práctica de la hospitalidad ya se hacía incluso antes del diseño del Programa de Hospitalidad, es decir, antes de la concreción metodológica de los actuales modelos de acogida que concibe el proyecto de hospitalidad del SJM. La sensibilidad social unida a un criterio cristiano e ignaciano muy marcado por la convicción de una vocación de ayuda al descartado impulsó a diferentes personas a organizarse y conformar comunidades de apoyo y ayuda a las personas migradas en situaciones de vulneración de derechos.

En consecuencia, con lo expuesto, parece oportuno dedicar una investigación que asuma el pensamiento de Ignacio Ellacuría como clave de interpretación de la idea de hospitalidad del SJM, pero que al mismo tiempo ofrezca la posibilidad de ir más allá interpelando, si se quiere, a la teología de la hospitalidad y de las migraciones.

Es interesante, también, que esta investigación encuentre su base en una metodología cualitativa de carácter inductivo, siguiendo el modelo interactivo de investigación cualitativa de Joseph. A. Maxwell (2019). El modelo de Maxwell, sobre el que se profundizará en el apartado 1.5, está formado por cinco componentes interconectados entre sí: los objetivos o propósitos de la investigación; el marco de referencia conceptual; las preguntas de investigación; los métodos y la validez o limitaciones. Estos elementos coinciden a su vez con los capítulos de esta investigación. Este modelo se ha elegido porque se ajusta a la metodología cualitativa que se va a utilizar para alcanzar los

objetivos planteados, así como por adecuarse a la complejidad de la temática, del objeto y contexto de estudio. Todo esto se desarrollará y explicará en los siguientes apartados

1.2. Motivos y Justificación de la Investigación.

Maxwell (2019) define la investigación cualitativa a partir de dos momentos: el primero por su propósito, es decir, qué se investiga; y el segundo, por sus características, es decir cómo se investiga. Los propósitos, que son lo mismo que los objetivos, centran su foco en la comprensión de los sentidos y de las perspectivas de los actores sociales y los contextos. Este apartado aborda el asunto de los propósitos u objetivos, a los que Maxwell (2019) entiende como parte constituyente del trabajo, porque ellos ayudan a motivar y a guiar el camino que se debe andar.

Los objetivos según Maxwell (2019), cumplen dos funciones, primero garantizan que el estudio que se adelanta tiene sentido y es de gran provecho; segundo, los objetivos explicaran que los resultados y conclusiones son importantes, como también señala Hammersley (1992): los objetivos influyen en las descripciones, interpretaciones y teorías que se crean durante la investigación.

Maxwell (2019) señala que los propósitos/objetivos se dividen en tres categorías: objetivos personales, prácticos e intelectuales. Este apartado pretende exponer estos objetivos según su caracterización, integrando en los objetivos prácticos otros que llamamos objetivos sociales. Al mismo tiempo se justificará las razones por las que se eligió al SJM como organización ejemplar de estudio.

1.2.1 Motivación académica.

Como ya se ha indicado, los objetivos académicos pretenden obtener conocimiento de lo que está sucediendo y de por qué está sucediendo, al tiempo que buscan responder a preguntas que otras investigaciones no han abordado de forma adecuada. En el caso particular de este estudio se quiere profundizar en el ejercicio de la acogida desde la comprensión de apertura al rostro del otro, es decir, desde la hospitalidad- Todo esto, dentro del marco del modelo comunitario del Programa de Hospitalidad del SJM y siempre manteniendo el dialogo entre el saber teológico (como base la teología histórica de Ignacio Ellacuría) y las ciencias sociales. Este estudio abordará los objetivos académicos a partir de las siguientes motivaciones:

En primer lugar, la motivación académica surge al vislumbrar que los aportes del jesuita vasco-salvadorense en orden a lo que él mismo denominó “teología histórica” pueden ser

clave de interpretación para el ejercicio de la hospitalidad en el contexto migratorio actual. Esta intuición, que puede ser o no cierta, se irá construyendo y verificando a lo largo de este estudio. Lo que sí se puede afirmar, y aquí existe una motivación derivada, es la existencia de poca, más bien escasa literatura que ponga en diálogo estas dos realidades. Efectivamente, después de una indagación a través de Scopus, Web of Science, Dialnet, Google Scholar, el catálogo de la Biblioteca de la Universidad José Simeón Cañas y el de la Universidad Pontificia Comillas, no se encontraron investigaciones, artículos o semejantes que vincularan el pensamiento de Ignacio Ellacuría con el asunto migratorio o el tema de la hospitalidad. Que esto sea así, suma razones para emprender este estudio.

Se ha constatado que diversas investigaciones han abordado asuntos relacionados con el tema central de esta investigación porque estudian elementos centrales de las políticas migratorias y modelos de acogida bien en el marco de los menores no acompañados o en personas migradas adultas: Es el caso de Díaz Burgos (2014) quien se adentra en las preguntas más urgentes sobre los menores no acompañados y sus proyectos de vida después de cumplir la mayoría de edad, presentando un resumen del sistema de acogida de la comunidad de Madrid; en el caso de Torres (2019) la tesis se enfoca en las propuestas de reformas en materia migratoria durante los años 2013-2018 y el tratamiento de la integración de las personas migradas.

Se han encontrado otras investigaciones en el ámbito de la teología y la hospitalidad, aunque fuera de España. Esto no significa que no se haya investigado este tema en contexto español, solo se quiere evidenciar que se ha encontrado mucho material de estudio producido en otros países. Estas investigaciones utilizan la metodología cualitativa y herramientas como la etnografía, la revisión bibliográfica, y/o entrevistas. Destacamos como relevantes: Becker (2012) que en su estudio aborda las prácticas cristianas de la hospitalidad en la comunidad de latinos indocumentados que viven en los Estados Unidos, utilizando la revisión bibliográfica y poniendo en diálogo algunas encuestas relacionadas al tema extraídas de otras investigaciones; Parrish A. (2015) que hace una lectura teológica para responder a las restricciones migratorias en los Estados Unidos, enfocándose en la práctica que se lleva a cabo en la frontera México-EE.UU. y en los discursos más comunes de la ciudadanía: Esta última tesis doctoral utiliza como método la revisión bibliográfica y presenta la historia de vida de dos migrantes que han experimentado el paso por la frontera: estas historias de vida se extraen de otro estudio y se ponen en diálogo con la disciplina teológica.

Ahora bien, dentro del rastreo que se ha hecho hasta el momento no se han encontrado evidencias de investigaciones doctorales que aborden el asunto de la hospitalidad y la acogida en el marco epistemológico Ellacuriano- Es verdad que, fuera de este contexto, el teólogo italiano Campese (2017) se ha acercado al estudio de la teología de las migraciones desde una metodología cualitativa y a partir del método teológico latinoamericano propuesto por Ignacio Ellacuría.

De otro lado, no se han encontrado investigaciones que, abordando temas teológicos, utilicen el modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell.

Verdad es que en este ámbito convergen varios asuntos, y aunque este estudio no pretende ofrecer una sistematización de la teología de las migraciones, quizás pueda aportar claves de lectura para la misma, incluso puede ser un aporte para enriquecer la reflexión dentro de las teologías contextuales, concretamente desde el enfoque de una teología de la hospitalidad en contexto europeo. De ahí que se vea oportuno revisar cómo ha ido desarrollándose este tema, que también motiva la investigación. Por un lado, y a pesar de los diferentes esfuerzos que se vienen haciendo en el ámbito teológico-académico desde la década de los sesenta, no es posible aún hablar de la sistematización de una teología de las migraciones. Campese (2010) traza un breve recorrido histórico-bibliográfico desde 1960 hasta los primeros años del s XXI para evidenciar que durante ese período de tiempo se ha ido advirtiendo la oportunidad y la necesidad de una reflexión teológica sobre las migraciones. Algunos casos son:

- la conferencia sobre las migraciones organizada por el Consejo Ecuménico de las Iglesias (Suiza, 1961)- En este encuentro se presentó el texto del teólogo protestante Pieter de Jong que intentaba sentar las primeras bases de una teología de las migraciones;
- En los años sesenta y setenta destacan publicaciones de algunos misioneros scalabrinianos quienes desde el *Centro Studi Emigrazione de Roma* fueron elaborando reflexiones e investigaciones interdisciplinarias en materia de migración.
- En los setenta también surgen intentos de reflexión en el contexto norteamericano en el ámbito de la llamada teología hispana. Ahí destaca el jesuita Allan Figueroa Deck, quien escribe las primeras reflexiones teológico-pastorales sobre la realidad de inmigración irregular en los EEUU;

- Otra experiencia nacida en Norteamérica pero que no ha dejado muchas reflexiones sistematizadas es el del *Sanctuary Movement*, un movimiento civil y religioso que logró vincular comunidades cristianas y que dieron “santuario” a miles de refugiados que huían de las guerras civiles de varios países centroamericanos, incluido El Salvador;
- En 1980 el biblista scalabriniano Giacomo Danesi publica un artículo en el que intenta mostrar presupuestos y metodologías para una teología de las migraciones; tras estos esfuerzos e intentos se han seguido una serie de encuentros dedicados a la teología de las migraciones, como por ejemplo la Conferencia en Tijuana, México en 2002 organizada por los Scalabrinianos en América del Norte y por el *Transborder Institute of the University of San Diego*; el encuentro en Aquisgrán, Alemania en 2003 organizada por la sociedad misionera católica internacional *Das Internationale Katholische Missionswerk* (Missio); la conferencia de Notre Dame, Estados Unidos en 2004 organizada por los scalabrinianos y la *University of Notre Dame*; la conferencia de São Paulo, Brasil, organizada por los scalabrinianos y la de Manila, Filipinas ambas en 2006 organizada por la Comisión Episcopal Filipina para la Pastoral de los migrantes. Todas estas conferencias querían aportar reflexiones y buscar caminos para una concreción sistemática de la teología de las migraciones;
- De otro lado, se han celebrado diversidad de congresos multidisciplinarios en los que también la filosofía y la teología han ofrecido una palabra para comprender el fenómeno de las migraciones. Citamos por ejemplo: el congreso que se celebró en Connecticut en 2007 y en Washington DC en 2008 organizados por el *Woodstock Theological Center de la Georgetown University*, por el *Catholic Legal Immigration Network Inc* y por el *Fairfield University Center for Faith and Public Life*; el *Congreso Migraciones Humanas y Refugio*, promovido por la Universidad de Valladolid en febrero de 2020, que abordada el asunto de la movilidad humana a partir de diferentes disciplinas, incluida la teológica; cada año se celebra el foro sobre *Movilidad Humana y su Dimensión Religiosa* promovido por el IUEM y la Conferencia Episcopal Española con un enfoque multidisciplinar; la Conferencia Internacional “Migrantes y Peregrinos al igual que nuestros padres”, promovido por la UISG, que trata la movilidad humana desde una perspectiva teológica, pastoral y social.

La escasa literatura sobre estos temas será, pues, otro motivo académico que con seguridad influirá en la investigación.

En segundo lugar, este trabajo toma como objeto de estudio la concreción del proyecto de hospitalidad del SJM, red de entidades del sector social de la Compañía de Jesús que como se ha indicado trabaja por la defensa de los derechos de las personas migrantes y su pleno acceso a la ciudadanía. Se ha decidido tomar este caso por la particularidad de su modelo comunitario de acogida, al que entendemos desde ya como una propuesta de sistema de acogida bastante bien estructurada y definida dentro de cada una de las organizaciones⁸ que forman el SJM en todo el territorio. Este sistema denominado “Modelo Comunitario” se compone a su vez de cinco modelos de acogida que atiende a diferentes perfiles de personas migrantes, cuenta con diversos recursos, y otros tópicos que abordaremos más adelante. De las diez entidades que forman la red, se han elegido cinco de ellas, a saber: Fundació Migra Studium; Fundación Ellacuría; Centro Pueblos Unidos; Centro Padre Lasa y Fundación Red Íncola. La selección se ha hecho en común de acuerdo con los directores que acompañan este estudio y siguiendo algunos criterios como a) la especificidad de los proyectos que ponen en marcha, b) la concreción de programas nuevos como Patrocinio Comunitario, y c) entidades tanto con un histórico en el ámbito de la acogida como otras de reciente formación.

Interesa entonces, desde el punto de vista académico la composición de este modelo comunitario vivido bajo diferentes estilos de acogida, así como la inspiración teológica que subyace a los mismos. Inspiración que consideramos que puede estar muy vinculada al pensamiento de Ellacuría y por descontado a la espiritualidad ignaciana. En el proceso de avance de la investigación se verá que los rasgos más esenciales del modelo, su inspiración, por decirlo de alguna manera, encuentran relación con los elementos más característicos de la teología de la realidad histórica, por eso la tomamos como clave de interpretación adecuada. Será pues esta otra manera de abordar el asunto de la movilidad humana, de las personas migradas que llegan al SJM, el cómo son tratadas, cómo viven el proceso de hospitalidad, de integración y cómo dan el paso a la autonomía.

Estos últimos aspectos son esenciales porque aportan una manera diferente de entender los procesos de acogida e integración de las personas migrantes y refugiadas. Es interesante constatar que en España el sistema estatal de acogida de protección

⁸ El SJM está formado por: Fundació Migra Studium (Barcelona); Fundación Ellacuría (Bilbao); Asociación Atalaya Intercultural (Burgos); Centro Pueblos Unidos-Fundación San Juan del Castillo (Madrid); Centro Santo Padre Rubio (Madrid); Asociación Loiola Etxea (San Sebastián); Asociación Claver (Sevilla); Centro Padre Lasa (Tudela); SJM Valencia (Valencia); Fundación Red Íncola (Valladolid).

internacional⁹ viene sufriendo un deterioro y colapso desde el año 2015, encontrando un punto máximo de saturación en el año 2018 hasta nuestros días. Así entonces se evidencia que los recursos son inadecuados, los itinerarios y fases que lo componen son rígidos, y la poca o nula coordinación entre ministerios y autonomías ha terminado por minar la posible eficacia del sistema. Sobre este asunto hemos encontrado algunos estudios, investigaciones y artículos que evidencian dicho deterioro, es el caso por ejemplo de Las víctimas de trata en España: el sistema de acogida de protección internacional (Santos Olmeda, 2019); Un sistema de acogida que no acoge. Abandono, desprotección y precariedad de los solicitantes de asilo excluidos del sistema de Acogida español (Poy Renau, 2022); El derecho a la protección internacional en España: hacia una necesaria reforma legal (Viguri Cordero, 2021); ¿A más solicitudes de asilo igual recepción? El sistema estatal de acogida en España desde 2015 (Garcés-Mascareñas y Pasetti, 2019); ¿Acoger sin integrar? El sistema de acogida y las condiciones de integración de personas solicitantes y beneficiarias de protección internacional en España (Iglesias, Urrutia, Buades, Estrada y Vicente, 2018). Estas investigaciones que profundizan en el actual sistema de acogida enriquecen las motivaciones intelectuales de quien realiza este estudio y refuerzan la necesidad de seguir revisando las maneras de intervención y la necesidad de diseñar políticas de hospitalidad que pongan a las personas en el centro de todo el proceso.

Por otro lado, el SJM atendiendo a una línea de sensibilización en el ámbito de las migraciones, se ha encargado de publicar una serie de documentos que especifican su quehacer en materia de acogida- Veremos más adelante que es necesario seguir trabajando en esta línea para que todo el buen hacer de las entidades, junto con el trabajo de los técnicos, voluntarios y los mismos participantes, quede sistematizado y organizado en lo que podría ser una alternativa eficaz y humana en el ámbito de la acogida. Así citamos, por ejemplo: “¿Acoger sin integrar?” (2018); “Programa de Hospitalidad SJM- Documento interno de trabajo” (2019); “Enfocar la mirada” (2021) y las recientes conclusiones del Encuentro del Sector Social de los jesuitas en Loiola¹⁰ (2023).

⁹ El desarrollo de cada uno de los itinerarios o fases del proceso del sistema de acogida de protección internacional puede verse detallado en el Manual de Gestión emitido por el Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones del Gobierno de España. Recuperado el 28 de febrero de 2023 en, https://extranjeros.inclusion.gob.es/ficheros/subvenciones/area_integracion/proteccion_internacional/proteccion_internacional_2020/Manual_de_Gestion_version_4.1.pdf

¹⁰ Las conclusiones pueden leerse en este enlace: <https://www.hospitalidad.es/encuentro-sector-social-2023-sintonizando/>

Esta investigación ha querido también acercarse al trabajo que realizan otras entidades de Iglesia para saber cómo estructuran sus procesos de hospitalidad/ acogida con personas migrantes y/o refugiadas. De ahí que, a través de entrevistas semiestructuradas, se consultó a tres responsables de programas de migraciones de tres entidades de ámbito de Iglesia en España como es el caso de la Conferencia Episcopal Española¹¹, Cáritas Española¹² y del Servicio Capuchino para el Desarrollo (SERCADE)¹³. La intención de estas entrevistas y de este acercamiento pretendía ampliar la mirada sobre la hospitalidad conociendo cómo se practica la misma en entidades del ámbito eclesial, afines y colaboradoras con el SJM.

En tercer lugar, existe una motivación intelectual que quiere seguir sumando en la indagación de la hospitalidad desde vertientes teológicas y filosóficas en relación con las ciencias sociales y con miras a la instauración pública de políticas de hospitalidad que garanticen el cumplimiento de los derechos humanos y nos impulsen a ver a los extranjeros (migrantes, refugiados, desplazados, etc.) no como enemigos o chivos expiatorios ante las crisis económicas, sino como personas y hermanos, atendiendo a un lenguaje cristiano.

Sobre la hospitalidad existe mucha producción académica y desde varios enfoques. Por el ejemplo, y más común, el enfoque sanitario y el turístico, donde la palabra hospitalidad

¹¹ La Iglesia en España está formada actualmente por 69 diócesis territoriales a las que se une el Arzobispado Castrense. Cada diócesis o Iglesia particular dispone de su propia organización e instituciones diocesanas. El Obispo diocesano puede erigir parroquias como comunidades de fieles constituidas de modo estable, encomendadas a un párroco. Organizada en 10 comisiones, el ámbito de las migraciones y movilidad humana se encuentra en la Comisión de Pastoral Social y Promoción Humana y se denomina como Subcomisión Episcopal Migraciones y Movilidad Humana bajo la Presidencia de Mons. Juan Carlos Elizalde.

Se puede acceder a toda la información en: <https://www.conferenciaepiscopal.es/comisiones/pastoral-social-y-promocion-humana/migraciones-y-movilidad-humana/>

¹² Cáritas Española es la Confederación oficial de entidades de acción caritativa y social de la Iglesia Católica. Instituida en 1947 por la Conferencia Episcopal Española, Cáritas Española tiene por objeto la misión caritativa y social de la Iglesia en España a través de sus miembros confederados, es decir, las 70 Cáritas diocesanas distribuidas a lo largo de todo el territorio español. Dentro del ámbito de la Acción Social se encuentra la atención a personas migrantes en la que Cáritas acoge, apoya, brinda asesoramiento jurídico, servicios de mediación intercultural, formación y alojamiento temporal en centros de acogida. Se puede ampliar la información en: <https://www.caritas.es/que-hacemos/accion-social/>

¹³ El Servicio Capuchino para el Desarrollo y la Solidaridad es como ellos mismos lo definen, una organización sin fines de lucro que trabaja en el campo de la acción social y la cooperación al desarrollo. Trabajan bajo 4 proyectos entre los que se encuentra el ámbito de las migraciones. SERCADE inició esta línea de proyecto en el año 2014 incorporando en su lógica de intervención la lucha contra la pobreza y la marginalización de la población migrante de origen subsahariano. En Madrid trabajan bajo tres programas de intervención: Acogida- Centro de día *Programme Afrique*; Acompañamiento- Residencia Casa Boza; Inserción sociolaboral- Huerto Hermana Tierra. Se puede ampliar la información de SERCADE en su página web: <https://www.sercade.org/proyecto/4/migracion>

encuentra, al parecer, un significado mayor y muy bien asumido. Así, ante la enfermedad la hospitalidad se traduce en cuidados, adquiriendo un valor necesario para la humanización de la salud: el hospital es *la casa* que acoge al huésped, que es el paciente y en la mayoría de los casos también a la familia. En el ámbito del turismo, la hospitalidad también está muy bien definida en marcos de acogida, entretenimiento y bienvenida. Así entonces el turista o individuo es acogido en los espacios urbanos o rurales que cumplen criterios y objetivos ya prescritos por la industria hotelera, por ejemplo: servicios de catering, servicios de transporte y movilidad; servicios culturales y de entretenimiento, etcétera. Estos tipos de hospitalidad están muy marcados por el espacio y el tiempo-Sin embargo, no nos entretenemos en ellos porque no son nuestro campo de investigación ni de experticia.

De la hospitalidad también se ha reflexionado ampliamente en el ámbito de la psicología, la lingüística, la mística, la antropología, la sociología, la educación, la filosofía, etc., Algunos estudios bajo estas lecturas resultan interesantes. Es el caso de “Hospitalidad: lo otro y sus fronteras” (Benítez Andrés y Fusco, 2021); “Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas” (Soto Moreno, 2014); “La inmigración en el horizonte de las religiones” (Tamayo, 2007); “Teología y política de la hospitalidad” (Izuzquiza, 2010); “La dimensión política de la espiritualidad como mística: alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público” (Panotto, 2020); “Hospedar la diversidad. Lo que Jesús hace con todas las personas” (Sánchez Ruiz, 2021)

Este estudio abordará, como ya se ha dicho anteriormente, el asunto concreto de la hospitalidad, desde una mirada teológica dejándose enriquecer por los aportes filosóficos pertinentes, propiciando que sea el pensamiento ellacuriano clave de interpretación de la idea de hospitalidad propia del SJM.

Ahora bien, es importante hacer notar que existe otra motivación en esta línea intelectual que impulsa este estudio. Nos referimos a que, en previas indagaciones, no se han encontrado investigaciones que asuman el modelo interactivo de J.A Maxwell para desarrollar temáticas teológicas-. Sí que hemos encontrado algunas tesis que abordan el estudio de caso dentro de la metodología cualitativa pero no exclusivamente utilizando el modelo que da estructura a este estudio. En todo caso mencionamos algunos que nos han parecido relevantes, en el ámbito de la teología, la filosofía y la hospitalidad dentro del marco de la metodología cualitativa. Así, se identifican como significativas las investigaciones realizadas por Parrish A. (2015) y Becker (2012) mencionadas anteriormente. Fotou (2016) utiliza el método de revisión bibliográfica y tiene como

argumento principal que los enfoques de las relaciones internacionales tienen una base jerárquica y excluyente del Otro, manteniendo vigente la separación entre nosotros y ellos. A su vez, mezcla algunos temas teológicos con bases filosóficas sobre la hospitalidad a partir del pensamiento de Lévinas y Derrida; George (2012) propone la teología intercultural como un método apropiado de hacer teología en el contexto actual de globalización y pluralismo; Marín (2017) intenta demostrar como las vicisitudes de los migrantes, víctimas de xenofobia, de explotación laboral y tal vez de trata de seres humanos, suscitan un interés y un apoyo especial por parte del mundo cristiano y en particular católico; Holz (2016) examina la necesidad de la hospitalidad bíblica como un entorno que alberga oportunidades de transformación y crea el contexto necesario para el desarrollo del liderazgo de las personas en el Territorio Sur de EE. UU.

Sobre los métodos que se emplearan en esta investigación destacamos

- E trabajo realizado por Ares (2013) y la investigación en la que profundiza en los estilos de vida de varias comunidades (salvadoreña, ecuatoriana y marroquí) utilizando el método etnográfico (entrevistas a profundidad, informante privilegiado, observación participante);
- La tesis de Barciela (2017) utiliza el método de estudio de caso para profundizar en los conflictos sociales analizando el caso de tres estallidos sociales concretos (El Ejido, Los Ángeles y París);
- En el ámbito teológico se han encontrado algunas investigaciones que utilizan el estudio de caso. Por ejemplo: Costadoat (2017) que investiga el cristianismo de Hilde Moreno y ayuda a conocer la recepción teológica del Concilio Vaticano II o Devés (2016) que investiga la circulación de ideas de la teología de la liberación en el caso de Corea del Sur.

Finalmente se ha realizado una indagación sobre aquellas tesis doctorales que han utilizado la metodología propuesta por Maxwell. Es el caso de: Sierra (2016) esta tesis doctoral ha sido especialmente importante para este estudio porque Laura Sierra Moral además de haberse doctorado en la Universidad Pontificia de Comillas, realizó una investigación sobre consumidor hermético con un grupo de mujeres migrantes utilizando la metodología de J.A Maxwell. La tesis de Sierra ha sido referente de cabecera para este estudio; Sánchez (2017); Larraza (2014); Arzadun (2012); Además de estas investigaciones doctorales se han encontrado diversos artículos académicos que utilizan el modelo. Vale la pena mencionar, como ejemplos a Rodríguez y Rodríguez (2016), Magaña Carrillo (2012) entre otros.

1.2.2 Motivación práctica.

Maxwell (2019) indica que la motivación práctica se centra en conseguir algo y responder a alguna necesidad, cambiar alguna situación y/o lograr alguna meta. Dentro de las motivaciones prácticas se entenderá la perspectiva social y el nivel de impacto que, en este caso, tiene el SJM en la sociedad civil, en los técnicos y en la vida de las personas que pasan por sus recursos.

En las entrevistas que se realizaron y que serán explicadas y profundizadas en el capítulo 4 se puede entrever que las personas que hacen parte de la red del SJM tienen muy claro que el impacto de la hospitalidad ha sido no solo positivo sino transformador. Así, por ejemplo: *“en los programas del SJM, y en los nuestros la clave es la ciudadanía, el impacto va sobre la ciudadanía. La ciudadanía es la base del programa” (F2, ECT2); o: “impacta en la sociedad (hablando de la hospitalidad y del SJM), cambia la vida de las personas, es de ida y vuelta con poco que puedas simpatizar con las personas, a veces llega la gente angustiada y sale más relajada, con el mismo problema porque no hemos resuelto nada, pero eso a mí me vale” (F3, ECT3).*

La motivación práctica, tal como apunta Maxwell (2019), está enfocada en buscar la transformación, en dar respuesta a alguna situación concreta. Pues bien, elementos esenciales como los citados anteriormente y los que se comentarán ampliamente en el capítulo 4 serán piedra angular para comprender la esencia propia de la hospitalidad como ejercicio de liberación. De ahí que se tenga que ahondar en cuestiones relevantes como el impacto de la hospitalidad, la significación de la espiritualidad ignaciana en todo este proceso, los efectos que tiene la vivencia de la hospitalidad en las personas que pasan por el SJM, la contribución de la misma a procesos de integración y autonomía, entre otros. Serán estos asuntos los que revisaremos para dar cuenta de la eficiencia y eficacia de este programa en el marco social y dentro del fenómeno actual de las migraciones.

1.2.3 Motivación social.

La llegada de cayucos o pateras a las costas mediterráneas, que en algunas ocasiones terminan desgraciadamente en miles de muertes en el mar y los movimientos forzados a pie desde Europa Oriental, ha dejado en las últimas décadas saldos alarmantes de desplazamientos, muertes y violencias en el cuerpo de mujeres, hombres, jóvenes y niños. Así, las fronteras europeas se han convertido en el escenario de sufrimiento y crueldad de estos sujetos que huyen buscando vidas más dignas. Esta situación se

sigue repitiendo, asistimos a ella ya con cierta “normalidad”, nos hemos acostumbrado a los discursos visuales y orales, y hemos llegado a pensar que es imposible dar respuestas coordinadas y coherentes ante el fenómeno global de la movilidad humana. Estas situaciones han desembocado, últimamente, en diferentes formas de nacionalismos cerrados ¹⁴ que se manifiestan de diversas maneras a través de la xenofobia, el racismo, el rechazo a los otros. Paradójicamente esas mismas situaciones han propiciado nuevamente el interés por el concepto “hospitalidad” y “hostilidad”, expresiones íntimamente unidas y han reabierto el debate sobre la extrañeza, la extranjería, la alteridad, la frontera o el otro, invitando a pensar opciones alternativas que puedan vivirse de manera personal y comunitaria, como en el caso de la hospitalidad.

Son estas situaciones las que subyacen a la motivación social de este estudio, entendiendo que es necesario seguir ahondando en el concepto hospitalidad desde cualquier perspectiva que se quiera: antropológica, sociológica, filosófica, lingüística, teológica. Todo aquello que contribuya y sume a pensar nuevas alternativas y formas de asumir los retos que demanda esta realidad nuestra serán bienvenidos, porque de ello depende el futuro de los que estamos y de los que vendrán.

La propuesta de modelo comunitario del SJM, que se hace visible a través de los estilos de acogida que se proponen en el Programa de Hospitalidad es la puerta de entrada para abordar el ejercicio concreto de la hospitalidad en el marco del fenómeno de las migraciones y es al mismo tiempo una propuesta personal y comunitaria concreta que señala otras maneras posibles, y que abre la reflexión sobre otros caminos alternativos a los que ya conocemos. Si, además, verificamos esas intuiciones desde aquellos elementos que subyacen a la teología de la realidad histórica de Ellacuría, veremos una posibilidad más de actualización, resignificación y análisis de la realidad que nos haga transitar nuevos caminos y soñar nuevos horizontes prácticos y hermenéuticos sobre la hospitalidad en el ámbito de la movilidad humana.

¹⁴ La Encíclica *Fratelli tutti* (2020) del papa Francisco aborda el peligroso discurso que se esconde detrás de la palabra “nacionalismos” afirmando que *“los nacionalismos cerrados expresan en definitiva esta incapacidad de gratuidad, el error de creer que pueden desarrollarse al margen de la ruina de los demás y que cerrándose al resto estarán más protegidos. El inmigrante es visto como un usurpador que no ofrece nada. Así, se llega a pensar ingenuamente que los pobres son peligrosos o inútiles y que los poderosos son generosos benefactores. Sólo una cultura social y política que incorpore la acogida gratuita podrá tener futuro”* (FT, 141). El papa se ha mostrado muy crítico con estos temas, y no solo los ha abordado en esta Encíclica sino también en varios de sus discursos, homilías y jornadas.

El Instituto Universitario para el Estudio de las Migraciones (IUEM) de la Universidad Pontificia Comillas aborda este tema en colaboración con otras entidades, como es el caso del SJM, Cáritas Española, el Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia (OBERAXE), la Conferencia Episcopal Española en cabeza de la Subcomisión de Movilidad Humana y tantas otras con quienes investiga y adelanta publicaciones que contribuyen socialmente a propiciar espacios comunitarios diversos e inclusivos, a tender puentes y motivar la transformación. Esto nos hace pensar que el estudio sobre la hospitalidad en la concreción de los modelos que propone el SJM es otra posibilidad más para aportar académica y socialmente en la construcción de nuevas narrativas sobre las migraciones, en la sensibilización e incidencia en el ámbito de la movilidad humana, así como en el posible impacto de la hospitalidad en la sociedad civil, entendida no como un acto que ocurre una vez sino como un proceso holístico que construye espacios comunitarios más humanos.

Es importante evidenciar que la motivación social también pasa por la necesidad de seguir recordando que la movilidad humana es, como bien indica la Agenda de Desarrollo sostenible 2030¹⁵ un *“poderoso agente impulsor del desarrollo sostenible, tanto para los migrantes como para sus comunidades”*. Este estudio asume la migración como una realidad que debe ser abordada desde lo multidisciplinar, lo holístico y lo integral, por eso interesa tejer el diálogo con disciplinas como la teológica.

Con mucha claridad explica la Agenda 2030 que para poder acceder al complejo mundo de las migraciones hace falta un enfoque integral, multidisciplinar y multifocal, pero al mismo tiempo debe ir acompañado de decisiones y procesos políticos claros y específicos que sepan dialogar con otras esferas públicas y políticas, logrando así coherencia en el discurso y con mayor razón, en la práctica. Este estudio asume las

¹⁵ Todo lo relacionado con la Agenda de Desarrollo Sostenible 2030 puede consultarse en la página de la OIM, y concretamente el enfoque integral de la migración y el desarrollo puede consultarse en este enlace: <https://www.iom.int/es/migracion-desarrollo-sostenible-y-la-agenda-2030>. Al mismo tiempo se recomienda hacer una lectura de la guía “La migración en la Agenda 2030” en la que se explica detalladamente el contexto de las migraciones dentro de la Agenda 2030, la implementación de los Objetivos de Desarrollo Sostenible y la presentación de varios estudios de caso. La guía puede consultarse en el siguiente enlace: <https://migration4development.org/sites/default/files/2021-09/IOM-ES-REPORT%20WEB.pdf>

premisas de la Agenda 2030¹⁶ y puede ser otro paso más en la contribución al desarrollo de aquellos objetivos que más relación tienen con la movilidad humana.

1.2.4. Motivación personal.

Cuando Maxwell (2019) se refiere a los objetivos los entiende en un nivel amplio- De ahí que los objetivos sean también motivaciones, propósitos y/o deseos que llevan al investigador a realizar el estudio. Ya se ha indicado que este autor categoriza los objetivos en tres: personales, académicos y prácticos. En el caso de los objetivos personales indica que son aquellos elementos que motivan la consecución del estudio y que incluyen un profundo deseo de cambio y transformación de una realidad concreta. En este apartado se exponen, pues, de manera sencilla las motivaciones personales que impulsan el estudio de la hospitalidad.

La primera motivación personal surge por la sensibilidad ante aquellas situaciones sociales de injusticia que generan sufrimiento en algunas personas. Al mismo tiempo, existe otra motivación personal que no puedo soslayar. Se trata de mi propia extranjería, el experimentar en mi propia vida el no ser del lugar donde actualmente despliego mi proyecto personal y profesional. En otras palabras, encontrarme en una condición de extranjería, con la que no discuto ni discrepo, porque al final todos de alguna u otra manera somos extranjeros. Esta condición me ha llevado a creer que este estudio es relevante. Nací en Barranquilla, capital del departamento del Atlántico, Colombia, ubicada sobre la margen occidental del río Magdalena que desemboca en el Mar Caribe. Conocida como la “Puerta de Oro de Colombia”, Barranquilla es el principal centro económico de la región caribe colombiana, destacando en actividades económicas como la industria y el comercio. Desde finales del s XXI Barranquilla se convirtió en una ciudad importante al servir de refugio a grandes grupos de personas migrantes procedentes de España, Alemania, Italia, Francia y Oriente Medio, esto la ha

¹⁶ Se ha consultado el Plan de Acción para la implementación de la Agenda 2030. Hacia una Estrategia Española de Desarrollo Sostenible en el que se detalla el estado actual de los Objetivos de Desarrollo Sostenible en el contexto español, se presenta el alineamiento de las políticas con los ODS, la contribución de las Comunidades Autónomas, el compromiso de los gobiernos locales, las políticas palancas para lograr los ODS y una serie de medidas transformadoras. El plan puede consultarse en: <https://www.mdsocialesa2030.gob.es/agenda2030/documentos/plan-accion-implementacion-a2030.pdf>. Así mismo, se ha consultado el Informe de Progreso 2022 de la Estrategia de Desarrollo Sostenible que puede verse en: https://www.mdsocialesa2030.gob.es/agenda2030/documentos/IP22_AC.pdf

convertido en una de las ciudades más acogedoras de aquel país suramericano. Barranquilla es cuna de eminentes figuras artísticas, entre las que destacan escritores, poetas, pintores, músicos, historiadores, cineastas y periodistas. Es sede de una de las festividades folclóricas y culturas más importantes de Colombia, el carnaval de Barranquilla, declarado patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad por la Unesco en 2003. A mi ciudad le debo todo lo que soy, lo que me constituye personal y culturalmente. Pero también desde la libertad y la gratitud, me atrevo a afirmar que mi condición de extranjera no es problema sino fuente de apertura, oportunidad y convivencia. En todo caso, agradezco a España y en particular a la ciudad de Madrid, la acogida que me han dado y me siguen dando.

Me embarga una sensación de alegría y tranquilidad por saber que estoy donde quiero estar, y porque la vida a mí me ha sonreído siempre y me ha colocado a las personas adecuadas para acompañar mi camino. Esto no significa que no haya tenido dificultades, claro que las he tenido y en mi experiencia como extranjera, he tenido que hacer frente a trabas administrativas exasperantes, o a personas que con gestos y expresiones te siguen recordando que *“tú no eres de aquí”*. Sin embargo, he tenido la suerte de ir creando lazos con personas de muchos lugares, y esa riqueza multicultural, la diversidad y capacidad de encuentro hacen que siga creyendo que podemos construir un futuro donde todos tenemos un lugar, sin importar de dónde venimos, a qué Dios le rezamos, qué idioma hablamos o qué color de piel tenemos. Podemos soñar espacios de hospitalidad, mundos diversos que se encuentran y conviven.

La segunda motivación personal deriva de la experiencia de voluntariado en Pueblos Unidos y más adelante del trabajo profesional en el ámbito de las migraciones forzadas con entidades de Iglesia en España. Este apartado no pretende relatar mi historia de vida, pero tengo que recurrir a algunas escenas para entender mejor el conjunto del relato. Cuando dejé Colombia lo hice empujada por el interés de estudiar algo que no se relacionara con la teología y que ojalá fuera en otro idioma. Por eso dejé la comodidad de mi casa y de mi trabajo como profesora en un colegio privado de Bogotá para lanzarme a la aventura. Llegué a Bonn, Alemania el 27 de marzo de 2016, en un día frío, oscuro y lluvioso. Recuerdo que tomé un taxi desde el *Bonn Hauptbahnhof* (estación central de tren de Bonn) hasta el hotel: el taxista era de Turquía, me lo dijo en un inglés mal hablado, pero nos entendimos. Fue la primera bienvenida al país alemán. Al llegar al hotel, me atendieron dos personas asiáticas, con el paso de los días supe que eran de China y que llevaban muchos años en Alemania. De hecho, con ellos empecé a pronunciar mis primeras palabras en alemán, no me permitían hablar en inglés, me

decían que si no me atrevía a hablar el idioma todo se me haría más difícil, ¡cuánta verdad! Así pues, la bienvenida a Alemania me fue dada por personas migrantes. Naturalmente, con el tiempo, fui relacionándome con personas nativas. Por ejemplo, el primer contacto fue con una persona funcionaria que me ayudó a hacer el *Anmeldung* (padrón) en el Ayuntamiento de Bonn; de ella y de todos los funcionarios que me atendieron en dos años y medio de mi estancia en Alemania, solo guardo extraordinarios recuerdos. Nunca me sentí rechazada, ni maltratada: Al contrario, mostraron siempre una enorme paciencia, sobre todo durante los primeros meses cuando aún no controlaba del todo el idioma. Con el paso del tiempo, fui haciendo amigos: los tenía de todos los gustos, alemanes, japoneses, uruguayos, paraguayos, indios, coreanos, libios, egipcios, turcos, guatemaltecos, españoles, franceses, iraníes, y tanto otros que no recuerdo. Aquellos fueron años estupendos, sentía que me cabía el mundo en la cabeza. No éramos “migrantes”, éramos personas que por diferentes motivos nos habíamos cruzado en ese país europeo.

La etiqueta “migrante” y la carga de significado “peyorativa” que se le ha otorgado me vino definitivamente cuando puse mi residencia en España. Quizás si me hubiese quedado en Alemania lo habría experimentado de igual forma, no lo sé. En todo caso, no tuve nunca experiencias negativas, aunque en alguna ocasión presencié actos de xenofobia hacia un compañero de máster, que, por tener rasgos físicos diferentes fue víctima de comentarios xenófobos y en una ocasión víctima de agresión física y verbal en la calle. Esa situación me hizo despertar del sueño idílico en el que me encontraba.

Al terminar mi estancia de estudios surgió una oportunidad laboral en Madrid. Yo ya conocía la ciudad por vacaciones y había estado de voluntaria tres meses en Pueblos Unidos, conociendo realidades complejas, acompañando a personas, compartiendo la vida con extraños. Acepté la oferta y me sumergí de lleno en el ámbito de la movilidad humana-La experiencia ha sido maravillosa, otro mundo se ha abierto delante de mis ojos, he conocido muchas personas, he ganado amigos y he escuchado la historia de tantas y tantas personas, que no podía dejar de sentirme motivada a hacer estudios de doctorado y profundizar en el ejercicio de la hospitalidad.

No tengo aún muchas publicaciones científicas, solo algunas aportaciones en revistas no especializadas y varias intervenciones públicas en ámbitos de Iglesia, lo que sí tengo son muchas historias en la mochila, vida y experiencias en abundancia. Esta tesis quiere ser eso, eco de relatos no contados, de historias que no salen a la luz, evidencia de que la hospitalidad es un concepto vivo, real y viable. Mi propia vida y la vida de las personas con las que me he ido encontrando son la principal motivación de este estudio- La idea

de que, a pesar de nuestras diferencias culturales, religiosas, políticas o étnicas, la diferencia en sí misma, no es obstáculo para poder convivir sino oportunidad para encontrarnos. No soy ingenua. Sé que no es sencillo, se entremezclan muchos factores, pero hay algo que nos mantiene conectados: nuestra propia vulnerabilidad, nuestra humanidad compartida, la dignidad y valor que tenemos, ahí debemos encontrar la fuerza y la creatividad para pensar nuevos modelos de sociedad, más acogedores, más hospitalarios, más humanos.

La tercera motivación personal tiene que ver con la pasión por la teología y su realización plena en el ámbito social, en la realidad concreta que vivimos. Esta convicción me lleva a elegir a Ignacio Ellacuría como teólogo referente para este estudio y por encima de cualquier otro, no sólo porque su pensamiento tiene total vigencia y es absolutamente actual sino porque su pensamiento nunca se deslindó de su propia vida. En Ellacuría no se entiende la obra teológica y filosófica lejos de su propia existencia y la de los pueblos crucificados a los que se consagró hasta la muerte.

Al mismo tiempo, la Compañía de Jesús ha sido referente para mí en muchos sentidos; en el académico, por supuesto, pero también en el espiritual, social y político. Mi formación ha estado marcada por la espiritualidad ignaciana. Estudié con los jesuitas, tengo amigos jesuitas, y sigo estudiando con los jesuitas-. No es obsesión, es convicción. Su manera de entender y ver el mundo me ha transformado y me han impulsado en el seguimiento de Jesús desde mi vocación laical, con profesionalidad, con pasión y con mucha humanidad.

1.3 Justificación de la elección del Servicio Jesuita a Migrantes- España (SJM)

Como ya se ha indicado en otros apartados, el Servicio Jesuita a Migrantes- España (SJM España) es una red de entidades que trabaja por la defensa de los derechos de las personas migrantes y su pleno acceso a la ciudadanía. Impulsado por la Compañía de Jesús, el SJM se integra dentro del Sector Social y es la concreción de su trabajo en el ámbito de las migraciones.

El SJM se define a sí mismo como una gran familia, compuesta por personas contratadas, voluntarias y usuarias. Son un equipo humano comprometido en la búsqueda de la justicia social, a través de los pilares de acompañamiento, servicio y defensa de las personas migrantes y sus derechos. Cuentan con una oficina técnica en

Madrid y una oficina de atención jurídica y observación de derechos en Melilla. Colabora estrechamente con el Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones (IUEM) de la Universidad Pontificia Comillas y con la Delegación Diocesana de Migraciones de Nador, Marruecos. Al mismo tiempo apuesta por el trabajo en red, de ahí que forme parte del JRS Europa, junto a otras 17 oficinas nacionales de países europeos. También es parte del JRS Internacional, con sede en Roma, con quienes continúa procesos de acompañamiento, servicio y defensa de las personas migrantes y refugiadas en más de 80 países de todo el mundo. Por otro lado, hace parte de la red Migrantes con Derechos, formada por Cáritas Española, CONFER, Justicia y Paz y la Conferencia Episcopal Española y trabaja en alianza con otras organizaciones del tercer sector y con la administración.

En total el SJM, y según datos de su página web¹⁷, cuenta con 115 personas contratadas en las entidades de la red, 1.322 personas voluntarias en las distintas obras y espacios y 10 personas en las oficinas técnicas de SJM. En la actualidad, la coordinación del SJM recae en Dña. M^a Carmen de la Fuente, quien es al mismo tiempo la directora de la Fundació Migra Studium en Barcelona.

El SJM tiene a la base de todo su trabajo, cinco pilares, a saber: acompañar, servir, proteger, reflexionar e incidir. Son estos los fundamentos sobre los que cimienta su acción. El trabajo que realiza abarca desde la llegada al territorio, manteniendo presencia en la frontera sur española, hasta los procesos de acogida, integración y ciudadanía mediante la hospitalidad, a la que entiende como aquella que integra procesos de inclusión social, acceso a derechos, plena participación en la sociedad, fortalecimiento asociativo, gestión de la diversidad cultural y religiosa, visibilidad de la mujer migrante trabajadora, entre tantos otros ámbitos, situaciones y perfiles. Realiza un trabajo de sensibilización a la ciudadanía y de incidencia con los poderes públicos sobre las cuestiones de política migratoria, integración y convivencia social, así como la cooperación y coherencia de medidas políticas.

Por otro lado, el SJM trabaja acompañando procesos de exclusión. Por eso hace presencia en contextos de detención e internamiento en los Centros de internamiento para extranjeros (CIE), garantizando el cumplimiento de estándares de Derechos Humanos, acompañando procesos de exclusión y retornos en contexto europeo por el Reglamento de Dublín.

¹⁷ Estos datos pueden consultarse en: <https://sjme.org/quienes-somos/>

Así entonces, la guía de actuación del SJM aborda seis líneas temáticas, a saber: frontera sur, CIES, Hospitalidad, Mujer migrante y trabajo de hogar, Ciudadanía y participación y Diálogo interreligioso. Esta tesis enfoca la mirada y se posa sobre la línea de actuación Hospitalidad, a la que dedicaremos ampliamente parte del segundo capítulo y detalladamente en el tercero. Basta por ahora indicar, que el Programa de Hospitalidad del SJM promueve una cultura de solidaridad e inclusión de las personas migrantes y refugiadas a través de la activación de redes ciudadanas.

El Programa de Hospitalidad del SJM desarrolla iniciativas de acogida y acompañamiento comunitario que ofrecen soluciones estables y duraderas de acogida e integración. Este trabajo es posible gracias a la creación e implementación de experiencias de acogida, divididas en programas de hospitalidad (iniciativas privadas) y programas de patrocinio comunitario (iniciativa público-privada) que a su vez forman el modelo comunitario. Estas experiencias, sobre las que hablaremos ampliamente en otros capítulos van desde las comunidades de techo (de vida religiosa o laicos), comunidades de acogida, redes de familia y comunidades de patrocinio.

En definitiva, estos programas y modelos buscan acompañar la integralidad de la persona humana, respondiendo a cada una de las dimensiones que intervienen para lograr una inclusión plena. Es decir, residencial, legal y administrativa, ocio-sanitaria, aprendizaje del idioma y competencias básicas, formación y empleo, económica, participativa y relacional, reconciliación, empoderamiento y ciudadanía.

Por otro lado, el SJM es puntero en incidencia, sensibilización y colaboraciones académicas con diferentes organizaciones e instituciones universitarias entre las que se encuentra el Instituto Universitario de Estudio de las Migraciones- IUEM de la Universidad Pontificia Comillas.

Como se observa en las figuras 2 y 3, el SJM publica periódicamente informes y colecciones, que pretenden analizar las realidades vinculadas a la movilidad humana. Son trabajos de incidencia pública y de reflexión que van en la línea de los ejes estratégicos en los que el SJM trabaja, manteniendo siempre una perspectiva de acompañamiento, servicio y defensa de los derechos de las personas migrantes. La intencionalidad de estos informes es abordar rigurosamente aquellas cuestiones relevantes a la gestión de los movimientos migratorios y a la realidad local y global de la movilidad humana en la que como organización pretenden influir de cara a las agendas y la opinión pública. El SJM trabaja para conseguir una transformación social, cultural y política que derive en garantía plena de los Derechos Humanos de las

personas que se ven forzadas a abandonar sus países en busca de mejores condiciones de vida.



Figura 2: colección informes Lumen¹⁸



Figura 3: colecciones informes La POI en España¹⁹

Este trabajo de incidencia, de investigación rigurosa y de sensibilización van posicionando al SJM como una de las entidades referentes dentro de los ámbitos de Iglesia, pero también en ámbitos públicos- Merece la pena señalar que el SJM fue

¹⁸ Se puede ampliar toda la información sobre los informes del SJM en www.sjme.org Recuperado el 12 de marzo de 2023 en <https://sjme.org/informes/>

¹⁹ Se puede ampliar toda la información sobre los informes del SJM en www.sjme.org Recuperado el 12 de marzo de 2023 en <https://sjme.org/informes/>

pionero en la puesta en marcha del programa de *Community Sponsors*²⁰ o Patrocinio Comunitario²¹ en territorio español, en estrecha colaboración con Cáritas, ACNUR y las administraciones públicas que decidieron implementar este programa en sus territorios como es el caso del País Vasco, Tudela- Navarra y la Comunidad Valenciana. Este tipo de iniciativas entre otras tantas hacen que el SJM sea una entidad de Iglesia de gran relevancia e impacto en el territorio español.

No se puede soslayar el hecho de que el SJM lleva en su ADN institucional la espiritualidad ignaciana. Este elemento es de radical importancia para este estudio, porque será otro punto de conexión con la propuesta teológica de Ignacio Ellacuría.

Además de los informes mencionados es importante recordar que algunos documentos publicados abordan el asunto de la hospitalidad. Es el caso de *Acoger sin Integrar* (2018); *Programa de Hospitalidad SJM* (2019); *Enfocar la mirada* (2021), el *Proyecto Apostólico del Sector Social* (2023), entre otros.

1.4. Objetivos de la investigación.

Los objetivos ayudan a orientar y a dar respuesta al porqué del estudio (Maxwell, 2019). Como se ha indicado, este estudio tiene como objetivo evidenciar que la teología histórica de Ignacio Ellacuría puede ser fuente inspiracional del ejercicio de hospitalidad del SJM y que dada la estructura y funcionalidad del programa puede ser replicado en otras entidades del sector. Para ello, será necesario:

²⁰ Community Sponsors es el Programa de Refugiados de Patrocinio Privado que nace como iniciativa público privada en Canadá. Se trata de un compromiso asumido por el Gobierno en colaboración con patrocinadores o con una organización intermediaria que asumen la llegada de las personas refugiadas en los términos acordados sobre contribución económica, marco temporal, responsabilidades entre otros. El programa ha tenido un gran éxito y parte de ese éxito es que logra establecer lazos entre patrocinadores y refugiados fortaleciendo las comunidades de acogida y promoviendo actitudes positivas en la sociedad sobre las personas refugiadas. Además de Canadá, países como Nueva Zelanda, Reino Unido, Irlanda y España han empezado a impulsar este programa. Se puede ampliar más información en la página del Gobierno de Canadá:

<https://www.canada.ca/en/immigration-refugees-citizenship/services/refugees/help-outside-canada/private-sponsorship-program/community-sponsors.html>

²¹ El Patrocinio Comunitario de Refugiados es una iniciativa de hospitalidad y acompañamiento por parte de la sociedad civil a las personas refugiadas. El SJM trabaja en estrecha colaboración con la ACNUR, Cáritas y los Gobiernos Centrales y Autonómicos y la comunidad local. En España se lanzó un proyecto piloto en el País Vasco, la Comunidad Valenciana y Tudela. Se puede ampliar más esta información en la página web del SJM: <https://sjme.org/2021/10/08/que-es-el-patrocinio-comunitario/>

1. Identificar aquellos elementos del corpus teológico de Ignacio Ellacuría que permiten interpretar y poner en diálogo su epistemología con el ejercicio de hospitalidad dentro del SJM.
2. Explicar en qué consiste el modelo comunitario de acogida del SJM para evidenciar su pertinencia y ejemplaridad dentro de las entidades eclesiales que se dedican a esta práctica.
3. Explorar elementos que posibiliten pensar nuevas líneas de investigación en el ámbito de la teología de las migraciones, concretamente a través del ejercicio de la hospitalidad y en relación con la propuesta epistemológica de Ignacio Ellacuría.
4. Proponer el modelo comunitario del SJM como ejemplar y replicable en otros contextos y entidades.

Estos objetivos de estudio, que son al mismo tiempo los propósitos/motivaciones de los que habla Maxwell (2019) y que se desglosaron en apartados anteriores, permitirán junto con el marco conceptual, formular las preguntas de investigación que contribuyan a comprender el conjunto del estudio. Todo esto se irá desarrollando a lo largo del trabajo.

1.5. El modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell.

Se ha indicado en apartados anteriores que este estudio utiliza la metodología cualitativa de carácter inductivo siguiendo el modelo interactivo de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019). Diversos estudios han utilizado y basado sus investigaciones en este modelo interactivo, bien tesis doctorales y/o artículos académicos. Algunas investigaciones que han tenido como base a Maxwell y que han servido como inspiración para este estudio son Arraut (2009), Larraza (2014) o Sierra (2016). En el ámbito teológico no hemos encontrado tesis o artículos académicos que tengan como base este diseño cualitativo. Por otro lado, en una búsqueda a través de algunas webs especializadas como *Web Of Science*, EBSCO, Scopus, Dialnet y Google Scholar se han encontrado numerosos artículos en el ámbito de las humanidades, que tienen en cuenta este modelo valga de ejemplo: Rodríguez y Rodríguez (2016), Magaña Carrillo (2012) entre otros.

Así entonces, esta investigación se estructura a partir del modelo propuesto por Maxwell, que promueve la flexibilidad, la interconexión y la fluidez entre cada una de las partes que componen el modelo. Los elementos del mismo, que están interconectados entre sí, son:

- Objetivos de la investigación, propósitos o motivaciones del estudio.
- Marco de referencia conceptual que según Maxwell (2019) se compone de cuatro fuentes principales
 - de donde surge la información para la investigación. Esto es: el conocimiento experiencial de quien investiga;
 - las teorías e investigaciones existentes;
 - las investigaciones previas de quien investiga, es decir las investigaciones piloto y exploratorias y
 - los experimentos mentales que son las experiencias de reflexión del investigador.
- Las preguntas de investigación, que son aquellas que se vinculan de manera más potente y directa con todo el diseño. Hace referencia a aquello que se desea comprender de manera puntual con el estudio.
- Los métodos de investigación que responden a la pregunta sobre qué hará de verdad el investigador. Es el apartado en el que se indican aquellas técnicas de investigación que van a utilizarse. Es importante destacar que dentro del diseño interactivo se tiene en cuenta la relación del investigador con el investigado, la selección de situación y el muestreo, así como la manera de recolectar los datos y las técnicas que se utilicen para proceder al análisis de los mismos.
- Validez/ Limitaciones. Maxwell (2019) indica que el término validez ha sido motivo de controversia en el ámbito de la investigación cualitativa. En general los académicos han abandonado este concepto porque lo han visto muy vinculado a presupuestos cuantitativos. El debate es continuo y complejo. Entenderá entonces el autor la validez como la corrección o credibilidad de una descripción, conclusión, explicación, interpretación u cualquier afirmación.

La novedad de la propuesta de Maxwell radica en que este diseño cualitativo es interactivo, dinámico y flexible. Permite el diálogo entre cada uno de los componentes, al tiempo que ellos mismos se relacionan entre sí. Por otro lado, estas relaciones o conexiones no son rígidas, permitiendo así la posibilidad de flexibilizar el diseño de la investigación. De manera particular para esta investigación la metodología resulta aún más novedosa porque no se han encontrado evidencias de otras tesis doctorales que abordando temas teológicos utilicen el diseño interactivo de Joseph A. Maxwell.

A continuación, la figura 4 muestra la fluidez, relación e interconexión del modelo de diseño de investigación cualitativa propuesto por Maxwell. En ella se dibujan las relaciones entre los elementos que componen el diseño. En la parte superior se observan aquellos elementos que hacen referencia a las metas, experiencias,

conocimiento y teoría. Son estos los ámbitos externos del modelo. Como bien indica Maxwell (2019) ese triángulo superior es la primera parte que se desarrolla dentro de la investigación, es la que debe estar más estrechamente unida e integrada. En la parte inferior se evidencian las actividades y procesos. Son estos los ámbitos internos del modelo. Esto es, la parte más operativa de la investigación porque pasa por el eje de los métodos que deben permitir a su vez responder a las preguntas de investigación, abordando incluso aquellas amenazas para la validez de las respuestas. Por otro lado, se observa que en el centro están las preguntas de investigación. Esto es así porque, como ya se ha dicho en otros apartados, las preguntas son el eje del modelo: ellas conforman el principal vínculo entre las dos mitades del modelo, dialogan constantemente con los otros elementos que componen el modelo de Maxwell. Las líneas simulan las conexiones en grado de influencia en ambos sentidos, pero “no son reglas rígidas ni implicancias preestablecidas, tienen cierto grado de tolerancia y elasticidad en el diseño” (Maxwell, 2019, p. 8).



Figura 4: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)

Maxwell (2019; p, 9) explica que esta interconexión y coherencia del diseño obedece a una cuestión de compatibilidad pragmática más que a algún tipo de consistencia lógica o principio de premisa global apuntando a rechazar sistemáticamente todo aquello que quiera ir por la línea de definición única o interpretación definitiva de algo. Este modelo es compatible con un enfoque actual de investigación cualitativa conocido como “bricolaje” sobre el que ampliamente han estudiado autores como Hammersley (2008);

Kincheloe y Berry (2004) o el mismo Maxwell (2011) entre otros. La palabra bricolaje está tomada de la obra del antropólogo francés Claude Levi-Strauss quien lo utilizó para distinguir el pensamiento mitológico del científico. Según explica Maxwell (2019, p. 59), significa “hazlo tú mismo”. Así Levi-Strauss describía a quienes practicaban el bricolaje como aquellos que utilizaban todas las herramientas y materiales a su alcance para completar un proyecto. Cuando Maxwell hace referencia a esta palabra quiere indicar que en el ámbito de la investigación cualitativa quizás sea bueno rechazar la “idea de seguir un plan o conjunto de métodos preestablecidos y favorecer un uso más espontáneo e improvisado de los recursos disponibles” (Maxwell, 2019, p. 9).

Esto es muy interesante porque como ya hemos evidenciado, los elementos que componen el modelo de Maxwell se enriquecen a su vez de otros tantos elementos que de alguna u otra manera influyen en la investigación, en el investigador y en el investigado. A continuación, la figura 5 muestra aquellos factores contextuales que menciona Maxwell en su obra y que también se han tenido en cuenta en este estudio.

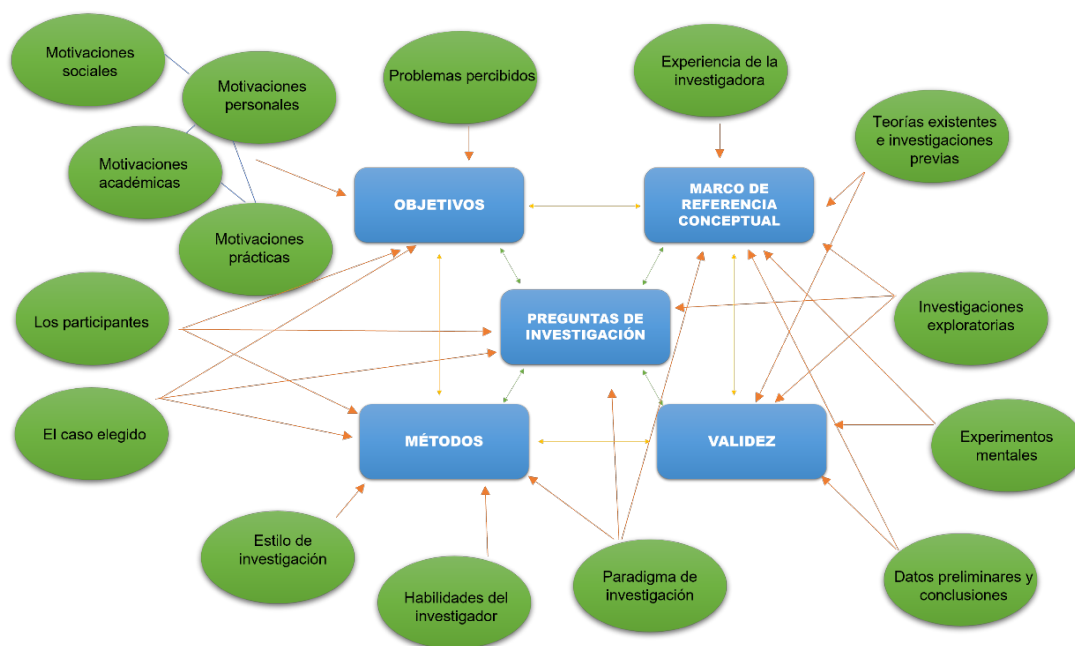


Figura 5: Factores contextuales que influyen en el diseño de investigación Maxwell (2019)

Como ya se ha indicado en otro apartado 1.2.1, este modelo de investigación cualitativa ha sido elegido no sólo por la novedad que entraña para las investigaciones teológicas sino porque la flexibilidad e interconexión propia del modelo encaja adecuadamente con las temáticas del estudio y propicia el poder alcanzar los objetivos propuestos. Al mismo tiempo, este estilo de “bricolaje” se adapta a la complejidad del ejercicio de la

hospitalidad y al contexto en el que se desarrolla la investigación, que entre otras cosas demanda dinamismo, creatividad, y flexibilidad.

A continuación, la figura 6 muestra a manera de síntesis cuáles son las técnicas utilizadas para alcanzar los objetivos de este estudio y responder a las preguntas de investigación. Así se verá más claro el sentido de este modelo y su engranaje con el tema principal de estudio.

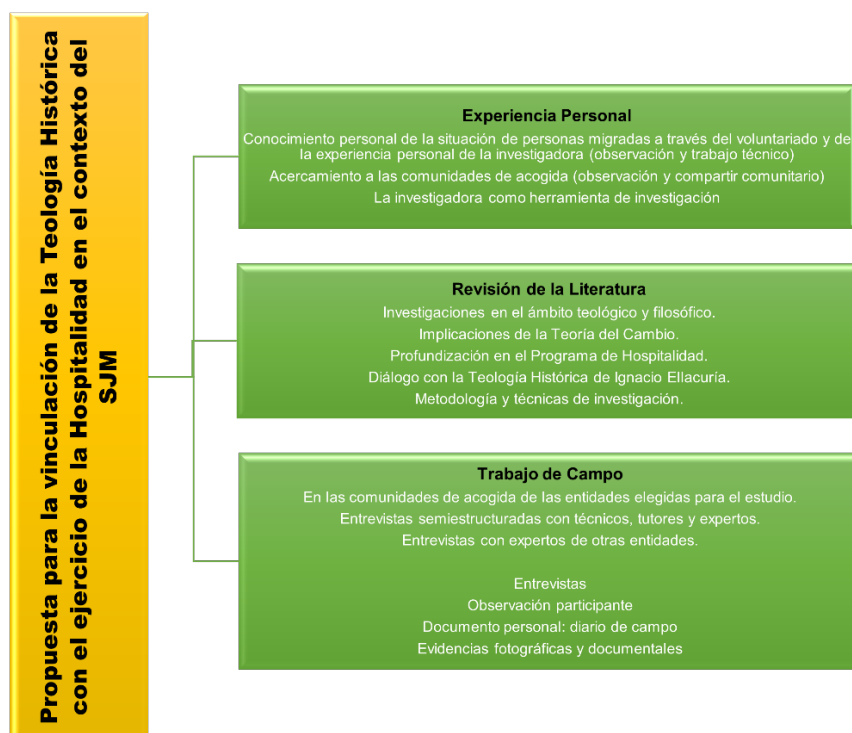


Figura 6: Técnicas de recogida de información utilizadas en la investigación

De esta manera, se presentan las técnicas de recogida de información que han dado paso y han permitido responder a las preguntas de investigación y objetivos trazados. En todo caso, se recuerda que el detalle de esta información se trabaja ampliamente en el capítulo 4, en el que se desarrollará la descripción y justificación de la metodología utilizada a partir del diseño del método de investigación.

La figura que hemos visto nos permite observar cómo se han utilizado diferentes técnicas de recogida de información para poder dar respuesta al objetivo general de este estudio. Ciertamente estas técnicas han sido utilizadas transversalmente y en paralelo, aunque se presenten de manera diferenciada y en apartados distintos.

Tal y como propone Maxwell en el modelo interactivo y dado que este modelo de investigación es el que guía este estudio, las técnicas se han utilizado de manera flexible e interconectada para darle mayor agilidad y vinculación a los elementos. De ahí que la experiencia personal de quien investiga; la revisión de la literatura; las entrevistas semiestructuradas a expertos, técnicos y tutores; el compartir con los participantes en las comunidades de acogida donde se ha aplicado no sólo la entrevista y el relato de vida sino también la observación participante; los recursos fotográficos y de documentos, más el diario de campo, haya sido técnicas clave para ir tejiendo adecuadamente el sentido y pertinencia del ejercicio de la hospitalidad en vinculación con la teología histórica de Ignacio Ellacuría.

ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Soporte metodológico a partir del modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell

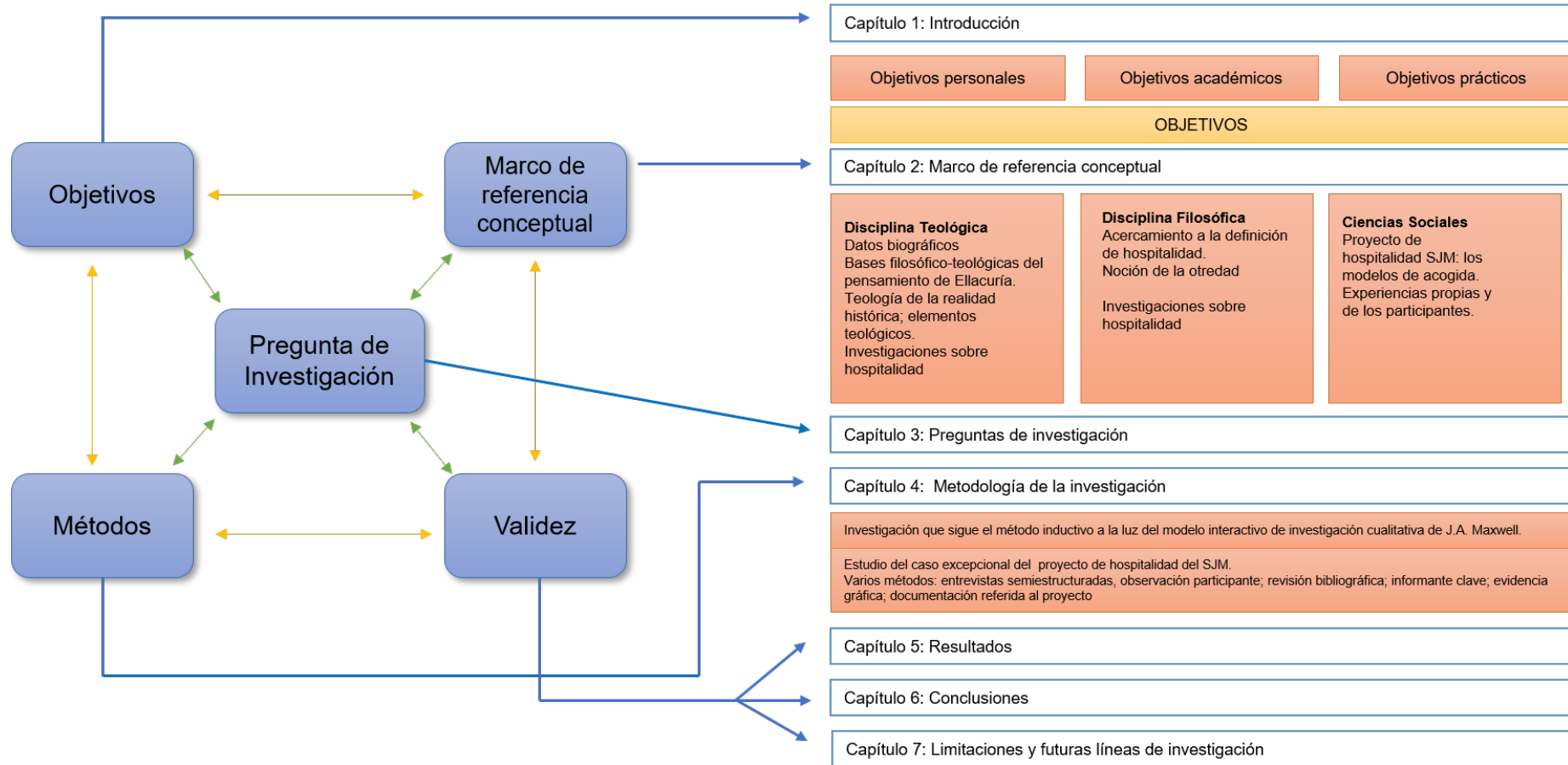


Figura 7: Estructura de la investigación a partir del modelo interactivo de Maxwell (2019)

1.6. Estructura de la Investigación a partir del modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell.

Atendiendo a lo que refleja la figura 7, y después de lo que se ha ido exponiendo a lo largo del apartado anterior, esta investigación se compone de 7 capítulos que irán enlazando los elementos y factores contextuales propuestos en el modelo interactivo de Maxwell. Así entonces tenemos:

- Capítulo 1: este capítulo presenta el modelo interactivo y sirve de introducción a todo el estudio describiendo el planteamiento del problema y al mismo tiempo especifica los objetivos de la investigación, las motivaciones que han impulsado el desarrollo de la misma y la estructura de todo el trabajo.
- Capítulo 2: siguiendo a Maxwell este capítulo ahonda en el marco de referencia conceptual interconectando aquellas cuatro fuentes que menciona el autor. Esto es: el conocimiento experiencial de la investigadora; las teorías, la literatura e investigaciones existentes; las investigaciones piloto realizadas por la investigadora; y los experimentos mentales (reflexiones de la investigadora). El marco de referencia conceptual se construye a partir de un autor principal, aunque se irá entretejiendo y enriqueciendo con aportes de otros autores. Así entonces se compone de diversos subapartados que permitirán identificar la pertinencia del contexto en el que se pone en práctica la hospitalidad, su relevancia en el mundo actual dentro del fenómeno de las migraciones, la excepcionalidad del Programa de Hospitalidad del SJM, pero también las dificultades propias del concepto. Para conseguir este objetivo y atendiendo a las particularidades del modelo interactivo se ha visto necesario ofrecer algunas generalidades del concepto “hospitalidad” enmarcadas en el ámbito filosófico y a partir de dos autores: E. Lévinas y J. Derrida- Además, se presentará el modelo comunitario del SJM atendiendo a sus fuentes y la estructuración del modelo- Finalmente se presentará el pensamiento teológico de Ellacuría. Esta tarea implica contextualizar a grandes rasgos su vida, permitiendo al lector entender su despliegue intelectual y las causas que llevaron a su asesinato en 1989. Al mismo tiempo implica presentar de manera general las bases de su pensamiento, haciendo un mapeo por aquellas teorías y autores que marcaron su proceso epistemológico. Esto pasos permitirán exponer una serie de conceptos teológicos que, por un lado, nutren el corpus teológico del autor y, por

otro, sirven a este estudio como fuente inspiracional y clave dialéctica en el tema que nos ocupa.

- Capítulo 3: se plantean las preguntas de investigación que intenta asumir y responder este estudio. Las preguntas de investigación, como bien indica Maxwell (2019) interconectan todos los elementos, están en el centro del modelo, surgen de los objetivos de la investigación y del marco conceptual. Para este apartado se tendrán en cuenta las experiencias de la investigadora, los objetivos trabajados en el capítulo 1 y el marco de referencia conceptual desarrollado en el capítulo 2.
- Capítulo 4: en este capítulo se detalla la metodología y las técnicas utilizadas para asumir y dar respuesta a las preguntas de investigación. Se sigue la propuesta del modelo de Maxwell, de ahí que, se identifica entonces el rol de la investigadora en el proceso de investigación, se explica por qué la metodología se adecua a los objetivos, al marco conceptual y a las preguntas de investigación. Así mismo se detallan y describen las técnicas utilizadas para la recogida y análisis de la información.
- Capítulo 5: este capítulo presenta los resultados del estudio. Se responden las preguntas de investigación y se divide en bloques atendiendo a las preguntas que se plantearon en el capítulo 3.
- Capítulo 6: este capítulo recoge conclusiones del estudio.
- Capítulo 7: este capítulo describe las limitaciones propias de la investigación, las dificultades que se encontraron y se lanzan futuras líneas de investigación.
- El estudio concluye con el apartado bibliográfico y los anexos que sirven de soporte a la investigación.

Se ha pensado que puede ser adecuado ilustrar gráficamente cada uno de los capítulos, sus momentos dentro del trabajo y su conexión con el modelo de Maxwell (2019). Así la figura 8 sirve de guía y se irá repitiendo a lo largo de los capítulos detallando el ajuste que se haga dependiendo del apartado en el que nos encontremos.

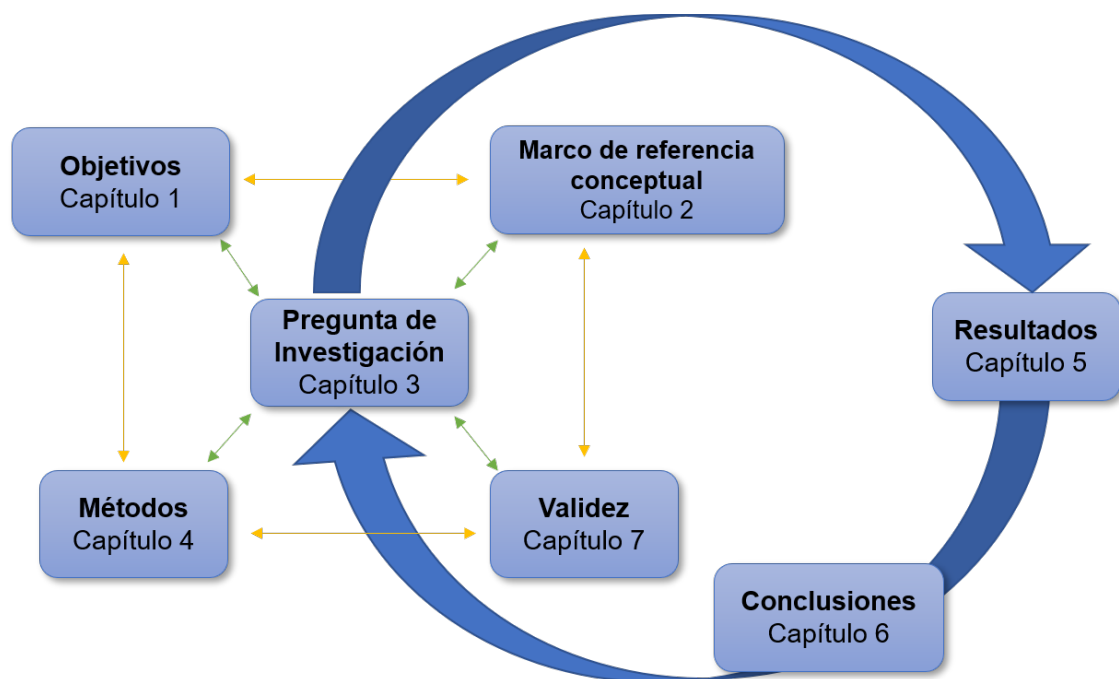


Figura 8: Esquema gráfico que muestra el índice de este estudio y su conexión con los elementos del modelo interactivo de Maxwell (2019)

CAPÍTULO 2.
EL LEGADO TEOLÓGICO DE IGNACIO ELLACURÍA Y LA IDEA
DE HOSPITALIDAD: POSIBILIDADES HERMENÉUTICAS.

CAPÍTULO 2.

EL LEGADO TEOLÓGICO DE IGNACIO ELLACURÍA Y LA IDEA DE HOSPITALIDAD: POSIBILIDADES HERMENÉUTICAS.

*“Lo que queda por hacer es mucho.
Sólo utópica y esperanzadamente
uno puede creer y tener ánimos para intentar con todos
los pobres y oprimidos del mundo
revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”.*
Ignacio Ellacuría



Figura 9: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)

2.1 Introducción.

Como bien se ha indicado en el capítulo 1, este estudio sigue las indicaciones para investigaciones cualitativas propuestas por J.A. Maxwell. Según este autor, el marco de referencia conceptual, se entiende como aquel “sistema de conceptos, presupuestos, expectativas, creencias y teorías que sostienen y dan forma a la investigación” (Maxwell, 2019, p. 19).

Indica a su vez que el marco conceptual se nutre de cuatro fuentes específicas:

- a) el conocimiento experiencial que tiene el investigador;
- b) la teoría y literatura existente;
- c) aquellas indagaciones/investigaciones hechas por el investigador
- d) experimentos mentales o capacidad reflexiva del investigador.

Así pues, este capítulo tendrá en cuenta el conocimiento experiencial de la investigadora, fruto de las reflexiones que surgieron durante el desarrollo de la investigación, al tiempo que asume aquellas teorías, conceptos y paradigmas filosófico-

teológicos que se considera que nutren la investigación y los resultados de las entrevistas semiestructuradas a expertos, técnicos o los relatos de vida de los participantes²².

A lo largo de la exposición conceptual iremos descubriendo la importancia de los relatos, las experiencias y el conocimiento de los participantes para la construcción de nuevos marcos conceptuales, comprensiones y narrativas sobre las migraciones y la hospitalidad. Es muy común que las investigaciones ignoren las teorías que pueden aportar los mismos participantes- lo cual es un error, pues sus aportes son una “fuente importante de teorías” (Maxwell, 2019; p. 73)- Y lo son por dos razones fundamentales: la primera porque son fenómenos reales, cualquier intento hermenéutico que no tenga en cuenta el sistema de creencias, valores y teorías probablemente sea inútil (Blumer, 1969; Menzel, 1978); y la segunda, porque los participantes poseen mucha más experiencia respecto de las cosas que el investigador está investigando: no tomar en cuenta este asunto podría restar riqueza al estudio.

Así pues, este trabajo tiene en cuenta las construcciones teóricas que sobre la hospitalidad tienen los participantes, y se verá reflejado a lo largo de este capítulo.

Es necesario resaltar que en la indagación bibliográfica que hemos hecho no se han encontrado aún fuentes²³ que vinculen el legado epistemológico de Ellacuría con temas como las migraciones y/o la hospitalidad.- De ahí que parte del esfuerzo de este estudio radica en evidenciar que el dinamismo de la inteligencia sentiente profundizada por el jesuita vasco-salvadoreño, así como el despliegue de su pensamiento teológico ofrecen elementos que inspiran y fortalecen el ejercicio de la hospitalidad en el marco de la misión de las entidades del SJM. Es importante tener en cuenta, como bien indica Maxwell (2019), que ninguna teoría puede iluminarlo todo, de tal manera que cuando iluminas un parte otra queda en penumbra: Así con toda probabilidad, las tesis de Ellacuría no alcanzarán a iluminar toda la realidad de las migraciones o de la hospitalidad- Por eso echaremos mano de otras fuentes que, en relación con la primera, nos ayudarán a dilucidar e iluminar partes de esta realidad concreta que estudiamos, corriendo el riesgo de que se deje algo en la penumbra.

²² En adelante nos referiremos con este término a las personas migradas que participaron en las entrevistas y que libremente ofrecieron su relato para este estudio.

²³ Como se indicó en el primer capítulo se ha encontrado una vinculación en las reflexiones del teólogo italiano Gioacchino Campese quien además de varios artículos, publicó un libro titulado *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Métodos y desafíos* (2017), en el que propone dotar a la “adolescente teología de las migraciones” de un método eficaz que la haga ir más allá de las reflexiones bíblico-teológicas comunes, utilizando el método teológico latinoamericano propuesto por Ignacio Ellacuría.

Los relatos de vida y los testimonios de técnicos, voluntarios y participantes vendrán a ser como el ADN del estudio, siempre en vinculación con las teorías y conceptos que se componen el marco de referencia conceptual. Esto es así porque, el recorrido de esas historias, conocimientos y experiencias, veremos que con mucha probabilidad la hospitalidad juega un papel critico-liberador en la vida de las personas que puede ser extrapolado a la sociedad. Parte de resignificar el concepto hospitalidad pasa por una mirada antropológica y espiritual previa, sobre todo de las personas que acompañan los procesos de integración de los participantes en cada uno de los recursos del SJM, y por un análisis serio de la concreción en los modelos de acogida.

Así entonces, este marco conceptual se compone de los siguientes puntos:

- a) Contextualización general del concepto “hospitalidad” a partir de las aportaciones hechas por E. Lévinas y J. Derrida;
- b) Presentación del Programa de Hospitalidad del SJM;
- c) Aportaciones del legado teológico de Ignacio Ellacuría.

El siguiente esquema (figura 10) dibuja las disciplinas/ áreas de estudio que ayudarán a construir el marco referencial conceptual.

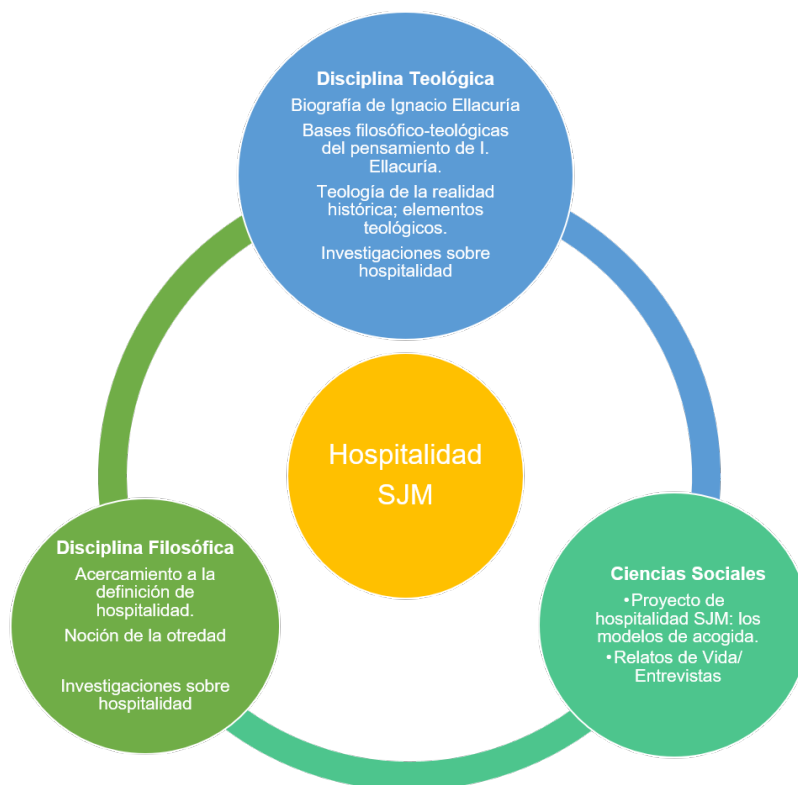


Figura 10: Marco de referencia conceptual- Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)

2.2. Una aproximación general al concepto de Hospitalidad.

Como bien se ha indicado en el apartado anterior el marco de referencia conceptual de este estudio se nutre de varias vertientes que irán dando cuerpo al asunto de la hospitalidad. Es importante tener en cuenta, que cuando aquí nos referimos a la hospitalidad y a los modelos de hospitalidad, estamos moviéndonos en un ámbito eclesial y en una entidad concreta, el SJM. Ya se indicó en otros apartados, que el modelo comunitario de acogida del SJM²⁴ es para este estudio un caso referencial en lo que a la tarea de acogida se refiere. Ciertamente no podemos compararlo con el modelo actual del *“Sistema de acogida e integración para solicitantes y beneficiarios de protección internacional”*²⁵ porque responden a naturalezas distintas. Nos corresponde en este apartado acercarnos a lo que en la literatura consultada se ha encontrado sobre el concepto hospitalidad, concepto que enfocaremos desde el saber filosófico y teológico. El acercamiento a la palabra hospitalidad no resulta sencillo. Esto es así porque es un concepto complejo, que se utiliza y entronca en varias disciplinas. Por otro lado, va más allá de una virtud religiosa, de un signo de civilización, de un concepto filosófico, de un mandato o de un eslogan político.

En virtud de esta primera dificultad se ha visto que autores como Benveniste (1969), Derrida (2000) y Korstanje²⁶ (2007), entre otros, se han dedicado a rastrear etimológicamente esta palabra.

La palabra hospitalidad viene del latín *hospitalitas*, *hospitalitatis* palabra empleada por Cicerón en el s.I a. c como sinónima de una palabra más antigua: *hospitium* (ley, uso, costumbre de la hospitalidad) y que además señala la cualidad o disposición de acogida de un anfitrión. Según Korstanje (2007) la palabra *hospitium* era un concepto muy conocido por los celtas y lo utilizaban en dos sentidos: en el primero, referido al hecho de recibir a un peregrino y aceptarlo como enviado de los dioses, significa que el

²⁴ El documento *“Enfocar la mirada: Hacia un modelo de acogida integral que ponga en el centro a las personas”* puede consultarse en: <https://sjme.org/docs/informe-enfocar-la-mirada-hacia-un-modelo-de-acogida-integral-que-ponga-en-el-centro-a-las-personas/>

²⁵ El documento puede consultarse en: <https://inclusion.seg-social.es/web/migraciones/sistema-de-acogida>

²⁶ M. Korstanje (2007) tiene una amplia producción sobre el tema de la hospitalidad. Especialmente en el artículo *“Antropología de la conquista: la hospitalidad y la escuela de Salamanca”*, se dedica a rastrear el concepto hospitalidad para después establecer la relación que jugó el concepto hospitalidad y la conquista de América, afirmando que la idea original de que la hospitalidad es un concepto universal y que ha estado presente en las sociedades de todos los tiempos es totalmente falsa. Mencionamos este artículo porque, en el ámbito de la lingüística, de la sociología y la antropología parecen ser claves sus argumentos, además mantiene detrás un discurso postcolonial que merecería la pena ser abordado, aunque no sea el interés específico de este estudio.

viajero/huésped debía ser asistido y hospedado porque era mandato de los dioses, con lo cual, la acción tenía un marcado carácter religioso; el segundo era un tratamiento meramente jurídico y sólo se pactaba mediante un convenio entre las partes. Así, el hospicio representaba y aseguraba el equilibrio político de los pueblos celtas, y por medio del pacto se aseguraban la no agresión entre ellos (Ramos y Loscertales, 1948).

Según el Diccionario Etimológico Castellano²⁷, la palabra hospitalidad se forma con un sufijo de cualidad -itat- sobre el adjetivo *hospitalis*-e (propio de un anfitrión o un huésped), generado este con sufijo de relación -alis sobre el vocablo *hospes*, *hospîtis* que significaba en origen anfitrión, señor que da hospitalidad al forastero o extranjero según las viejas reglas o leyes de hospitalidad. Después también se aplicó en latín al que recibe acogida y albergue.

Por su parte, la RAE²⁸ indica que la palabra hospitalidad deriva del latín *hospitalitas*, -ātis y significa “virtud que se ejercita con peregrinos, menesterosos y desvalidos, recogiendo y prestándoles la debida asistencia en sus necesidades”- Además es también “buena acogida y recibimiento que se hace a los extranjeros o visitantes”. Ahora bien, la palabra filoxenia alude también a la hospitalidad, viene del latín tardío *philoxenia* y este del griego antiguo φιλοξενία (*philoksenía*). La filoxenia es la hospitalidad y la buena acogida hacia el extraño, el extranjero.

Como bien indica Ares (2020) la hospitalidad es una palabra muy antigua, casi tan antigua como la humanidad misma. En la Grecia clásica, la palabra hospitalidad fue una de las primeras en aparecer en los papiros como *xenia* que significaba un contrato de hospitalidad que hacían los reyes. Este concepto posiblemente derive de la palabra filoxenia, que alude también a la hospitalidad, viene del latín tardío *philoxenia* y este a su vez del griego antiguo φιλοξενία (*philoksenía*). La filoxenia es la hospitalidad y la buena acogida hacia el extraño, el extranjero. Este contrato implicaba, como observa Ares (2020), que las personas “*contratantes escribieran sus nombres en unas tablillas, luego las rompían por la mitad y cada uno guardaba una parte*” (p. 20) de esta manera quien portara la tablilla podía en cualquier momento reclamar hospitalidad.

La hospitalidad fue adquiriendo un valor jurídico y diplomático, pero también un significado religioso. Será Zeus quien ofreciera protección “*al extranjero que no poseía derechos legales y también al fugitivo que imploraba clemencia y auxilio*” (Ares 2020, p. 20) La literatura griega da buena cuenta de la hospitalidad y la plasma en varias obras

²⁷ El Diccionario Etimológico Castellano puede consultarse en línea en: <https://etimologias.dechile.net/>

²⁸ Real Academia Española (RAE). Se ha consultado el diccionario en línea: <https://www.rae.es/>

como la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, pero también las obras de Virgilio, Ovidio y Lucano (Ares, 2020).

Por otro lado, la palabra latina *hospes*, *hospîtis* se origina en un viejo compuesto de dos raíces indoeuropeas *ghos-(ti)-pot-*, una de las cuales es *ghos-ti* (extranjero, huésped) y la otra es *pot(i)* (señor, poderoso), que significa “el señor de los forasteros” o “el poderoso protector de extranjeros”. Es importante anotar que de la raíz *ghos-ti-* se encuentra en latín también la palabra *hostis*, que se utilizaba para expresar la idea de extranjero invasor, enemigo, rival. De esta palabra deriva *hostil* y *hostilidad*. Este asunto lo veremos más adelante cuando repasemos lo que Derrida reflexiona acerca de las contradicciones de la hospitalidad.

La ley de la hospitalidad estaba muy extendida en el mundo griego y romano. Esta ley indicaba que todo forastero que pedía hospitalidad en una casa debía ser acogido en ella; era además una obligación religiosa. En este sentido, la hospitalidad doméstica, entendida como la disposición de acoger a un extraño en la propia casa era considerada una virtud cotidiana en el mundo antiguo, tanto en Oriente como en Occidente (Cortina 2017) Dicha virtud no necesitaba justificación, porque la acogida al extranjero o necesitado era un signo de civilidad, o de religiosidad, de tal manera que este ejercicio no se sometía a cuestionamiento. Por el contrario, el rechazo al extranjero, la no acogida si era considerado un hecho repudiable y requería justificación.

Era muy común en el mundo antiguo, que el huésped o señor de acogida intercambiara un regalo u objeto (similar al contrato de *xenía* del que se ha hablado párrafos atrás), con dos características: no perecedero y reconocible para generar así una *fides*, lealtad que se guardaba en la familia y se transmitía de padres a hijos. De esta manera, si el señor de acogida visitaba al forastero tenía derecho a ser albergado y acogido en casa de aquel a quien en algún momento acogió, y si por alguna razón, lo necesitaban sus hijos, llevarían el objeto como muestra de la primera acogida. De esta manera, anfitriones y albergados se convertían en *hospîtes* (huéspedes).

Se ha señalado hasta ahora el origen de la palabra *hospitalidad* en el mundo occidental. Sin embargo, y como bien apunta Louidor (2020), existen muchos pueblos y comunidades, como pueden ser los pueblos africanos, haitianos, o indígenas, que, si bien no tienen registrado en sus idiomas vernáculos equivalentes a la palabra “hospitalidad”, sí conocen la práctica y el ejercicio de la acogida.

Este asunto pudo verificarse en el diálogo con los participantes, que al mencionar la palabra “hospitalidad” no tenían claro qué era la palabra, es decir, no la reconocían en

sus lenguas maternas, pero sí remitían a testimonios culturales y religiosos en los que la práctica era exactamente similar.

“Decimos, tadamu²⁹ (acoger, solidaridad). Si preguntas por ejemplo si estás perdido, alguien te va a llevar, te indica, mi padre habla árabe porque ha viajado mucho, mi madre no entiende árabe, y vino uno y se perdió en el pueblo y se hizo la noche y no tiene donde va, y lo llevo a casa, no tiene que preguntarle quién eres, entra a casa y le dan de comer, mis hermanos y eso preguntan por qué ha entrado a casa si no lo conocemos, te dicen que va a pasar el día la noche y que le vamos a dar de comer” (F22, RVP8)

“La puedo relacionar, (pfff) no se si es correcto, la puedo relacionar con acogida, con compartir (silencio) con estas. Pues es una cultura en Senegal, es una experiencia que yo, que no lo sabía, pero puedo decir que yo cuando estaba en Senegal hacía de esto, pero pensé que, pues entre comillas que aquí pues los blancos no acogen a alguien en su casa que no conocen, solamente viven como padre hijo y madre y ya está” (F15, RVP1)

“En el Corán se habla de hospitalidad, hay una súplica que dice que (dice la frase del Corán en árabe), no sé cómo te lo explico, eso de explicar algo del Corán es complicado, uno no cree, “hasta cuando ama lo que ama para sí mismo para su hermano” lo que quieres para ti, lo quieres para tu hermano”. (F24, RVP10)

Así entonces, se ve cómo la “hospitalidad” es una palabra que entraña una necesidad, la de entender cada una de sus disposiciones discursivas, sus significaciones, sus hermenéuticas internas y aquellas tantas otras que se van tejiendo de manera callada en otras comunidades y latitudes, a veces muy lejanas a nuestros esquemas rígidos e ideologías homogéneas.

Si nos fijamos bien, cuando hablamos de hospitalidad, no sólo hablamos de un concepto filosófico, hablamos de poética, de esperanza, de vulnerabilidad, de hogar, hablamos del rostro, de la alteridad. En este último sentido es interesante recurrir a ciertos sistemas que, atendiendo a la relación entre comunidad y alteridad, organizan

²⁹ Esta palabra viene del idioma bereber perteneciente a las lenguas bereberes o lenguas amazíges. Constituyen una subfamilia de la familia de lenguas afroasiáticas habladas por grupos bereberes en África del norte. Aproximadamente 38 millones de personas hablan esta lengua, de las cuales 22 millones residen en Marruecos y unos 14 millones residen en Argelia. Dada la complejidad en algunas ocasiones por el idioma, hemos intentado indagar la traducción de la palabra que en la entrevista fue pronunciada en la lengua original, así entonces al parecer esta palabra puede referirse a للتضامن, at-taḍāmunnu, transliteración en alfabeto latino que traduce: solidaridad.

normativamente su vida social y comunitaria. Tres ejemplos son clave para entender este asunto.

En los dos primeros nos referimos a las reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia que vienen a representar el proyecto social indígena en ambos países. En este sentido, explica La Casa de la Cultura Ecuatoriana³⁰, que la Constitución de del Ecuador de 2008, definió una visión de sociedad a construirse y a la que denominó como “Buen Vivir” o *Sumak Kawsay*, que se entiende como una propuesta epistémica basada en las instituciones y las formas de vida andino-amazónicas. Continúan explicando que:

*“la Constitución del Ecuador reconoce derechos a las personas, derechos a las comunidades, pueblos y nacionalidades, y derechos a la naturaleza. Por lo tanto, las comunidades, pueblos y nacionalidades y el ejercicio de sus responsabilidades, en un marco democrático, de convivencia armónica ciudadana, convivencia armónica con la naturaleza y de primacía del bien común y el interés general. Alternativamente, Toda una vida, se puede entender como una vida en plenitud que comprende la armonía interna de las personas (material y espiritual), armonía social con la comunidad y entre comunidades, y armonía con la naturaleza”.*³¹

En un esfuerzo de traducción, se entiende Sumak como: plena, hermosa, bella, excelente; y Kawsay, como: vida, existencia, y también incluso como cultura. Así entonces, el Sumak Kawsay es un concepto que surge y existe en el marco de un contexto particular y que está constantemente en construcción, que oscila entre una reapropiación por parte de los pueblos originarios y la readaptación por parte de la academia. En definitiva, este *Buen Vivir* expresa la relación armoniosa entre lo espiritual y lo material, entre el individuo y la naturaleza que incluye transversalmente el cuidado por el otro, la consciencia de vivir en comunidad, porque nadie puede vivir al margen de lo comunitario. Existe aquí un punto de conexión con la hospitalidad en tanto que reconocimiento y acogimiento de lo otro.

³⁰ La Casa de la Cultura Ecuatoriana es una de las instituciones culturales más prominentes y notables de Ecuador. Fundada por Manuel Benjamín Carrión Mora, la Casa tiene la finalidad de promover y estimular el desarrollo cultural y libertad de pensamiento en Ecuador. Puede consultarse más información en: <https://casadelacultura.gob.ec/>

³¹ Extraído del Proyecto de fomento artístico y difusión cultural de la Amazonía ecuatoriana. Puede verse completo en: <https://casadelacultura.gob.ec/postnoticias/sendero-cultural-amazonico-proyecto-fomento-artistico-y-difusion-cultural-de-la-amazonia-ecuadoriana-7/>

Por otro lado, está la expresión *Suma Qamaña* que puede traducirse como “El Vivir Bien” y que hace parte de los pueblos originarios bolivianos. Siguiendo la postura de Estermann (1998) se entiende que a la base del concepto se encuentra el paradigma propio de los pueblos andinos que fundan sus estilos de vida en los principios y valores ancestrales como la relacionalidad, la ciclicidad, la correspondencia, la complementariedad, entre otros. La carga de significado de este concepto hace parte de la cosmovisión de los pueblos nativo- originarios que entienden la vida de forma holística y cosmocéntrica. En ese sentido la vida viene a ser una manifestación de un todo vivo y orgánico, cuyas partes están en íntima interrelación e interdependencia. Es gracias a esta manera de ver la vida como entonces se deduce que la vida misma es vida plena en perfecto equilibrio y armonía. Este equilibrio, continúa explicando Estermann (1998) implica la complementariedad entre las tres comunidades que forman la Pacha (tierra) y que al mismo tiempo dialogan entre ellas: *Jaqi* (los seres humanos), *Wak’a* (divinidades) y *Sallqa* (la naturaleza). De esta manera y como bien indica Tortosa (2011) el *Suma Qamaña* introduce el elemento comunitario que también puede traducirse como “Buen convivir”.

Un tercer ejemplo, se puede entrever en la expresión africana *Ubuntu*. Para comprender de manera global la carga simbólica y conceptual de esta expresión, es necesario remontarse a las investigaciones del filólogo y antropólogo alemán Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek (1827-1875) quien acuñó en su tesis doctoral el concepto “bantú”, pensando en un parentesco de muchas lenguas africanas del Sur del Sáhara (África central, oriental y austral). El término “bantú” que con el paso del tiempo fue adquiriendo grandes proporciones, también fue teniendo una connotación racial, designando la categoría “negros”. Así entonces, los colonos blancos (holandeses y británicos) empezaron a llamar a los negros sudafricanos “bantú”. Esta expresión quedó registrada en el país africano meridional con marcadas connotaciones racistas. Sin embargo; en otros países africanos este término se adoptó con fines de investigación científica o de posicionamiento político (Kashindi, 2013, p. 1)

Así entonces y siguiendo a Kashindi (2013) es importante mencionar que, en esta misma línea, resultan muy interesantes los aportes del misionero franciscano Placide Tempels autor del famoso texto titulado “*Philosophie bantoue*” publicado en 1945 y que fue el responsable de abrir el debate y las investigaciones en una filosofía africana. Por otro lado, y al hilo de estas cuestiones, es relevante la apropiación que se dio por parte de algunos gobiernos de los países del espacio lingüístico bantú sobre la expresión “ser bantú”, que derivaron en la creación del “Centro Internacional de las Civilizaciones

Bantú- CICIBA” que tuvo como misión la promoción de las investigaciones interdisciplinarias sobre los pueblos de lenguas bantú.

Es necesario recorrer estos asuntos de carácter histórico, para poder rastrear el concepto que nos interesa: “Ubuntu”. Sudáfrica fue el país donde más tempranamente se aplicó el término “bantú” con connotaciones racistas. De ahí, y como no podía ser de otra manera, que fuera en ese país donde más investigaciones surgieran acerca del pensamiento bantú. Los sudafricanos negros que vivían en el país sufrían discriminación, marginación y eran estigmatizados debido al color de su piel, así como de los rasgos fenotípicos, de tal manera que a estas personas se les negaba su “Ubuntu”, es decir, su humanidad. Como describirá M. Battle (2009; p.2) *“black was not just absence of light (...), but the absence of identity”* (lo negro no era solamente la ausencia de luz (...), sino la ausencia de identidad).

El sustantivo “Ubuntu” procede de las lenguas nguni, del África austral. Los nguni son un grupo perteneciente al grupo bantú que incluye diferentes grupos étnicos como los zulúes y los xhosas de África del Sur; los ndebeles de Zimbabwe, y los swati de Swaziland y de la misma África del sur (Kasanda, 2013; p. 58).

Uno de los máximos exponentes de “Ubuntu” fue el obispo anglicano Desmod. Tutu que advierte sobre la complejidad de traducción de este sustantivo a otras lenguas extranjeras. Esto es así por la variedad de interpretaciones y matices. En todo caso, también el mismo Tutu (1999; p. 24-35.) indica que, cuando se quiere expresar estima por alguien la gente suele decir *“Yu, u nobuntu”* que significa “¡Eh!, él tiene Ubuntu”. En otras palabras “este hombre tiene dentro de sí la quintaesencia misma de la humanidad” Así, entonces, dentro de estas significaciones se contienen las ideas de generosidad, hospitalidad, amistad, perdón, justicia, etc. Pero se refiere también al ser del uno mismo, su humanidad. Tutu (1999) concluye diciendo, que Ubuntu es “el ser humano”, uno es y vive por medio de los demás. Somos eslabones de una misma cadena: la vida.

Ciertamente, “Ubuntu” cobrará relevancia en el contexto de la lucha contra el régimen racista (el apartheid) que perduró en Sudáfrica durante más de 40 años. Fue en la transición hacia la democracia donde se utilizó más fuertemente el concepto “Ubuntu” potenciando al máximo sus virtudes políticas, morales y sociales.

Así entonces, se evidencia que, para poder comprender todo el proceso de desarrollo epistémico, pero también social y político de “Ubuntu”, es necesario conocer el proceso del apartheid africano y la llegada de Nelson Mandela en 1994 a la presidencia de Sudáfrica. Señalamos como momento emblemático el trabajo realizado por la *Truth*,

Reconciliation Commission- TRC (Comisión Verdad y Reconciliación) que fue presidida por el obispo anglicano ya mencionado. La comisión, constituyó un verdadero espacio de resiliencia para la sociedad sudafricana, porque fue la posibilidad de crear un espacio en el que tanto “las víctimas del apartheid y también de sus verdugos expresaran su “Ubuntu”, es decir, su capacidad de trascender las heridas y el odio del pasado, perdonarse los unos a los otros y promover así otro concepto posible de justicia” (Kasanda, 2013; p. 60).

Se ha querido traer al estudio estos tres enfoques o perspectivas existenciales porque constituyen otra puerta más para el diálogo entre la alteridad, lo extraño, lo común que son al mismo tiempo categoría que ayudarán a perfilar y dotar de contenido a la “hospitalidad”. *Sumak Kawsay*; *Suma Qamaña* y *Ubuntu* ayudan a establecer un diálogo muy actual que nos ayude a confrontar y preguntar sobre nuestras formas de vivir, sobre la cosmovisión imperante, sobre la relación que establecemos con lo propio, lo interno y lo otro (lo extraño). Volver a estas filosofías, traerlas a nuestro mundo globalizado, puede permitir crear nuevos dinamismos, todos ellos más amables, hospitalarios y de cuidado con la comunidad y con la humanidad, la propia y la de los otros.

2.2.1. La hospitalidad, aportes generales desde Lévinas.

Ya se ha insistido en que este estudio centra la atención en el ejercicio de la hospitalidad del Programa de Hospitalidad del SJM y ello en relación con la teología histórica de Ignacio Ellacuría, enmarcada en una espiritualidad concreta, la ignaciana. Sin embargo, no es del todo posible ni adecuado dar ese paso, sin mencionar, aunque sea brevemente, aquellos postulados más relevantes que sobre la hospitalidad se han dado en el ámbito de la filosofía. Además, se ha indicado en el capítulo 1 que el marco de referencia de esta investigación tendría en cuenta al menos dos de esas perspectivas, porque como veremos, en el transcurso de la modernidad, varios filósofos han abordado el asunto de la hospitalidad. Este estudio menciona de manera general algunos aportes de E. Lévinas y J. Derrida que sirven al estudio como soporte filosófico en el ámbito de la hospitalidad. Se han tenido en cuenta algunas investigaciones doctorales sobre la hospitalidad desde la disciplina filosófica. Es el caso de Soto (2006) “*Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas*”; Chun (2016) “*Política y ética en el pensamiento de Jacques Derrida*”; Polo (2022). “*Un don necesario pero imposible. Deconstrucción y Perdón en Jacques Derrida*”; Camacho (2017) “*Intencionalidad y alteridad. Génesis del concepto de alteridad en la obra de Emmanuel Lévinas*”; Batres (2016) “*La perspectiva del gozo en la ética de E. Lévinas*”

Por otro lado, se han consultado algunas de las obras más características de E. Lévinas y J. Derrida para nutrir este apartado. Finalmente se han tenido en cuenta una diversidad de artículos científicos que han abordado estos asuntos. Emmanuel Lévinas³² nace en Kovno, Lituania en 1906 en el seno de una familia judía. Fue testigo de la revolución bolchevique en Ucrania, lugar donde su familia busca refugio a causa de la primera guerra mundial. Lévinas que desde muy joven presencié procesos bélicos, pudo también observar la agitación propia de aquellas épocas que marcaron la vida de millones de personas, muchas de ellas excluidas y vulneradas a causa de aquellos conflictos. La vida de E. Lévinas estuvo marcada por la guerra, incluso fue llevado a un campo de prisioneros cerca de Magdeburgo, donde permaneció hasta 1945 y donde sirvió de interprete por su conocimiento de varios idiomas.

Según Chavarría (2014), en 1917 fue expatriado y amparado en Rusia durante la confrontación bélica de aquel año, ingresando al instituto de filosofía de la ciudad de Moscú, cosa que facilitó el acercamiento a escritores rusos como Tolstoi y Dostoievski. En 1920 regresa a Lituania para continuar sus estudios en el instituto hebrero hasta el año 1923.

En ese mismo año su padre lo envía a Estrasburgo para cursar nuevos estudios. Allí se impregna de la cultura francesa, aprende el idioma y estudia filosofía, encontrando gran simpatía por la obra de Henri Bergson y haciéndose muy amigo de Maurice Blanchot. Entre 1928 y 1929 permanece en Friburgo, Alemania, asiste a los seminarios impartidos por Edmund Husserl y comienza su toma de contacto de Martin Heidegger, quien acababa de publicar su magistral obra *Ser y Tiempo*. En 1930, a los 24 años se doctora con una tesis sobre la *Teoría de intuición en la fenomenología de Husserl*, obra premiada por el *Institut de France*. Fueron años de gran admiración por las obras filosóficas de estos dos autores. Sin embargo, aproximadamente en 1933, rompe su afinidad con Heidegger, manteniendo así una gran desavenencia con el pensamiento

³² Nacido en Kovno, Lituania en 1905. Filósofo de origen judío, nacionalizado francés en 1930. A causa de la primera guerra mundial, migró con su familia a Járkov, Ucrania en el año 1914, allí fue testigo de la revolución bolchevique. Sus primeros estudios de filosofía los realizó en Estrasburgo. Durante su estancia en Friburgo, descubrió la fenomenología de Husserl y el pensamiento filosófico de Heidegger. En el año 1940 fue reclutado para el servicio militar como intérprete de ruso y alemán para los aliados. En 1941 lo hicieron prisionero en Rennes y permaneció durante la guerra en un campo de concentración en Hannover, Alemania, fue su condición de nacionalidad francesa la que le salvó de correr la misma suerte de otros judíos. Dirigió la Alianza Israelita Universal de París y la Escuela Normal Oriental después de la guerra, allí inició sus estudios del Talmud. Estando en el cautiverio escribió *De la existencia al Existente*, publicado en 1947, será en esa obra donde manifiesta las dudas sobre la fenomenología de Heidegger. Luego se siguieron otras publicaciones como *El tiempo y el Otro* (1949); *Totalidad e Infinito* (1961); *Humanismo del otro hombre* (1972), entre otras. Fue profesor en la Universidad de Poitiers (1964), de la Universidad de Nanterre (1967) y en 1973 fue nombrado profesor honorario de la Sorbona. Murió el 25 de diciembre de 1995 en París, Francia.

del filósofo alemán. Según indica Chavarría (2014) dicha discrepancia se puede leer en dos sentidos, la primera es de corte psicológico y tiene que ver con la cercanía de Heidegger al partido nacional-socialista mientras fue rector de la Universidad de Friburgo; la segunda discrepancia es de carácter filosófico haciendo una crítica a la noción de existencia planteada por el filósofo alemán porque la considera excesivamente centrada en el “ser” y absolutamente carente del “otro”. Lévinas indica que tal noción contiene una peligrosa esencia egológica, muy propicia para la política de los nacional-socialistas.

Estas observaciones pueden evidenciarse a lo largo de las páginas de una de sus mayores obras, *Totalidad e Infinito* (2002), en la que Lévinas explaya su oposición a Heidegger y deja claro que la analítica de la existencia que propone está excesivamente centrada en un “sí mismo” que desplaza la relación con “el otro”. Como bien explica Chavarría (2014) la fuente de la reflexión filosófica es el “sí mismo”, convirtiéndose en una egología que se pone a sí misma como fundamento último. Es decir, si el ser es quien tiene la primera y última palabra no existe posibilidad para la existencia del otro. Esto es una ontología fundamental no derivada de la relación con los otros, que impone así una relevancia absoluta del yo que podría derivar en injusta, poco ética y podría reducir al otro a la anulación, la muerte misma.

En definitiva, la crítica de Lévinas apunta al olvido de la filosofía occidental sobre la noción del “otro”. Por eso, como bien recuerda Fleisner (2010), Lévinas compara el itinerario de la filosofía occidental con el viaje de Ulises. El mismo lo expresa así: “*el itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal- una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro*” (Lévinas, 2003, p. 49)

A partir de estas consideraciones cobran sentido algunas de las imágenes propias de la filosofía levinasiana como, por ejemplo, el encuentro, que remite a que cada persona se hace responsable absolutamente del otro a partir de la acogida y la hospitalidad. Es a partir de la crítica a Heidegger donde surge con fuerza la propuesta levinasiana de la filosofía como ética primera, en la que el otro está primero que el propio yo. En otras palabras, una ética del encuentro.

Durante los años 1946 y 1961, Lévinas fue director de la Escuela Normal Israelita Oriental; fue profesor en la Universidad de Poitiers, en la Universidad de Nanterre y en la Universidad París IV- Sorbona entre los años 1973 y 1976, año en el que se jubiló. Emmanuel Lévinas deja este mundo en el año 1995.

A continuación, se enunciarán aquellos postulados que se consideran relevantes para la comprensión de la hospitalidad, o en palabras de Lévinas, acogida. Sin embargo; antes de dar este decisivo paso, es necesario recordar que en Lévinas confluyen dos vertientes: la filosofía occidental y la tradición judía. Los esfuerzos que se han hecho por reconstruir ese “árbol genealógico” se estructura, como indica Navarro (2008) generalmente a partir del *phylum* fenomenológico de Husserl y Heidegger o el *phylum* judío. En todo caso, huelga decir que Lévinas hizo de su filosofía un constante esfuerzo de romper con la tradición filosófica de occidente y, al mismo tiempo, una reivindicación de la cultura judía como fuente inspiracional. Aun así, y teniendo en cuenta las dos vertientes, el pensamiento levinasiano es testimonio de gran originalidad en torno a los aspectos de innovación que se introducen con la ética de la alteridad. Volquemos ahora la atención en los postulados que sirven al tema de la hospitalidad³³ o acogida.

Proyecto filosófico: ética como filosofía primera

La ética como filosofía primera se presenta como alternativa a la ontología (recordemos la distancia epistémica y filosófica que separa a Lévinas de la filosofía de occidente), que tematiza la cuestión primera en referencia al ser y no en referencia al otro. Esta ética debe entenderse como “*una relación de responsabilidad infinita hacia los demás*” (Fleisner, 2010; p. 79). Ya indicaba Lévinas (2002) en *Totalidad e Infinito* que la condición de posibilidad de la ética es el rostro del otro, y será este el modo en que el otro se presenta a sí mismo, de tal manera que excede la idea del otro en mí. De ahí que es la relación con el otro la que me cuestiona, me vacía de mí mismo y no deja de vaciarme descubriéndome siempre recursos nuevos (Fleisner, 2010, p. 80). En definitiva, es el rostro la llamada ética que me interpela.

La ética como filosofía primera implica comprender que toda reflexión y pensamiento sobre lo que en realidad es el ser humano debe partir obligatoriamente de un “ética”. En *Introducción a Lévinas* Critchley (2005) indica que la tesis levinasiana está impregnada por la idea de la relación con el otro, pero esa relación no se puede reducir a la comprensión sino a la ética, al mismo tiempo, esa ética en Lévinas se debe entender como “*relación de responsabilidad infinita hacia los demás*” (p. 12)

La noción de encuentro en referencia a la alteridad³⁴.

³³ En Lévinas es más frecuente hablar de acogida, no de hospitalidad, no es una palabra frecuente en sus textos, aunque designen lo mismo en tanto que *sí al otro*.

³⁴ Según la RAE, la palabra alteridad viene del latín *alter* que significa “otro”, de esta palabra deriva “otredad” menos usual que la primera. Así entonces, alteridad u otredad pueden entenderse como “la condición de otro”, que solo se entiende en relación con una identidad, que, según la RAE, viene del latín

La palabra encuentro en el corpus filosófico levinasiano hace referencia a la responsabilidad absoluta que tiene el sujeto por el otro (Chavarría, 2014, p. 64), dicha responsabilidad no es opcional, es obligatoria. En el año 1981 se publica *“La responsabilidad para con el otro”*, contiene las conversaciones entre Lévinas y Philippe Nemo. En dicho diálogo el filósofo judío indica que la subjetividad no es un “para sí” sino que es inicialmente un “para otro”. No se puede anular la responsabilidad por el otro, es casi tan imposible como *“dejar la propia piel”* (Fleisner, 2010, p. 80). El primer paso implica el reconocimiento de la singularidad de ese otro, el reconocimiento de una extrañeza, una diferencia que es particular, que le hace único, distinto y que no se puede invisibilizar. Aparece así que ese otro tiene rostro propio y me mira, se me aparece y se interroga ¿Quién es ese a quien puedo ver y que me mira? Surge entonces la extrañeza, el temor, la extranjería, la otredad. De esta manera se introduce el asunto de la salida de sí mismo, que es lo contrario a la egología, se da paso al encuentro, se elige el encuentro, el encuentro es decisión y libertad, se elige la alteridad. Sólo a partir de la salida de sí puede darse el encuentro que se convierte entonces en dinámica de la filosofía primera, alteridad, acogida del rostro, apertura, intencionalidad, hospitalidad (estas palabras tienen sentido y significan lo mismo en tanto que acogida del otro). El sujeto que permanece ensimismado, atento a los reflejos de sí mismo, no puede acceder a la experiencia de la alteridad, de la otredad, porque ese estar volcado solo sobre sí, le impide, le niega la apertura y la ruptura consigo mismo. De tal manera que el otro se convierte en un fantasma, en una idea, no hay vivencia, contacto con el otro, convirtiendo a la otredad en ficción. Para que pueda darse acogida (hospitalidad) el sujeto debe salir de sí, ir al encuentro, reconocer la presencia real del otro. Así entonces el encuentro es, en Lévinas, la responsabilidad absoluta por la otredad, es lo que se construye como acogida. El sí al otro responde ya a la acogida del otro (Derrida, 1998, p. 41).

El rostro (visage): fidelidad a la alteridad

La lógica de la alteridad implica la fidelidad al rostro. Según autores expertos en la filosofía levinasiana, en los últimos años ha resurgido un creciente interés por el estudio del *Otro*. Esta noción hace parte de la novedad y originalidad epistémica de Lévinas. Y es que la manera por la que se presenta el *otro* es a lo que Lévinas le llama *rostro*. Sin embargo, es necesaria la pregunta sobre, ¿Qué sentido y significado tiene el rostro? Se

tardío *identitas*, -ātis y esta deriva del latín *idem*, que se traduce como “mismo” o “uno mismo”. Así entonces, identidad y alteridad son, términos del mismo rango gramatical, están relacionados entre sí y son al mismo tiempo términos opuestos y complementarios.

responderá a esta cuestión siguiendo al mismo Lévinas. Lo primero que hace el filósofo judío es preguntarse qué no es un “rostro”; esto significa que define el “rostro” por la vía negativa, porque según el autor definirlo implicaría borrar su estatus de “rostro”. *“la noción de rostro difiere de todo contenido representado”* (Lévinas 2002; p. 195); *“el rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado”* (Lévinas 2002, p. 207). Esto significa que el *otro* se me presenta al margen de la experiencia sensible que suscita (Navarro, 2007, p. 180).

Dicho de otra forma, el *rostro* no puede ser tematizado, (volveremos sobre esto más adelante). El *rostro*, en el corpus levinasiano remite a una categoría metafísica y ética. Estas dos categorías son utilizadas por el filósofo lituano para concebir un estilo de relación con el *otro* muy compatible con la trascendencia (Giménez, 2011). En ese sentido, cuando se piensa en el “rostro” no debe pensarse en el conjunto de frente, nariz, boca, ojos, porque su significación va más allá de toda imagen. Así lo afirma el mismo en *Ética e Infinito* *“cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos”* (Lévinas 2002; p.71).

Por otro lado, tampoco es adecuado pensar que la corporalidad del *otro* es la información de su mundo interior o exterior, el *otro* siempre está más allá de cualquier contexto (cultura, sentimiento, etnia, etc.) (Navarro 2007). Dicho de otra manera, el *rostro* no puede ser abordado o entendido desde categorías estéticas habituales, porque el *rostro* tiene sentido solo desde la perspectiva ética. Por eso, afirmará en *Ética e Infinito* (2000) que *“yo me pregunto si se puede hablar de una mirada dirigida hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Yo pienso más bien que el acceso al rostro es, de entrada, ético”* (Lévinas 2002, p.71).

Que el *rostro* tenga un sentido ético, significa que este proyecto filosófico, concibe una doble dirección. Siguiendo a Giménez (2011) explica que, por un lado, el *rostro* se manifiesta en la desnudez que alude a la pobreza esencial del *rostro*, a que está siempre expuesto y amenazado. La segunda dirección indica que, en su desnudez, el *rostro* ordena y dirige al sujeto al primer precepto “no matarás” (Giménez 2011, p. 339). Este asunto introduce lo que en la obra levinasiana se conoce como relación de asimetría, tema que abordaremos más adelante.

Así entonces, quien intenta obtener una descripción del rostro fracasa, porque el rostro no puede ser tematizado, escapa de cualquier intento de contenido, y en el afán de

“capturarlo” no estará más que captando una imagen extraña del rostro, algo que no es. En el lenguaje levinasiano, percibir un rostro es algo que debe vivirse desde el sobrecojimiento, que no da oportunidad ni tiempo para mirarlo como quien mira o contempla un paisaje o una imagen (Giménez, 2011).

El “rostro” que describe Lévinas en *Totalidad en Infinito* alude a la epifanía del rostro como el deshechizamiento del mundo. El rostro es desnudez, es el desnudamiento “*del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero*”; el rostro es el “*cara a cara*”, relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa (Lévinas 2002; p. 9). El rostro exige justicia, el rostro es vulnerabilidad, el rostro habla, pero no se tematiza, de hacerlo ya no sería rostro. El rostro y la hospitalidad comparten la no tematización, ese es el punto común que tienen, y lo indica de la siguiente manera “*la intencionalidad, la conciencia de (...) es atención a la palabra o recibimiento del rostro, hospitalidad, pero no tematización*” (Lévinas, 2002, p. 303). Así entonces, la otredad, el rostro, se resiste a todo intento de ser englobado, tematizado, o identificado bajo una totalidad, que sería la conceptualización. Esto es así porque el otro se presenta bajo una relación de asimetría³⁵. Para Lévinas caracterizar la relación en términos asimétricos es lo más importante, es la vía que permite al sujeto interpelarse por el otro desde una dimensión de altura. Dicho de otra forma, el otro cuenta más que el yo, y esto es lo que da acceso a la *santidad*. Por eso, para el filósofo judío, el único valor absoluto es la posibilidad de dar prioridad al otro por encima del yo. En esto radica el ideal de santidad. En contraposición, la violencia será leída como la negativa de pensar lo humano en términos de santidad y de la dificultad de asumir que el otro excede infinitamente mis poderes (Giménez, 2011). Por eso afirmará en *Totalidad e Infinito* que “*la expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder*” (Lévinas 2002, p. 211). Es importante anotar, aunque ya ha quedado evidenciado y teniendo en cuenta la tradición judía de Lévinas, que el rostro es el lugar propicio donde Dios se revela. De ahí que el autor aborde el asunto del asesinato como

³⁵ Lévinas opta por describir la relación el otro como asimétrica y esa característica la que fundamenta toda relación interpersonal. Para el filósofo lituano es importante hacer esta caracterización de la relación en términos de asimetría pues es la única vía como el Otro me interpela desde su dimensión de altura. La asimetría ética encuentra raíz en la idea de que la inquietud por el otro no depende de que se preocupe por mí, si esto fuera así, estaríamos siempre a la espera del movimiento del otro respecto de nosotros. La ética levinasiana invita abandonar el terreno de la lucha por el reconocimiento y esta asimetría la que según Lévinas puede introducir en nuestro mundo un poco de humanidad, ratificando así una vocación de santidad. La naturaleza de los seres humanos parece tender generalmente a que nos concedamos a nosotros mismos la prioridad, tendemos espontáneamente a preservar nuestro ser, lo propio y a defenderlo del otro, así arraiga el egoísmo, por eso Lévinas defiende que no es adecuado fundar la ética en la ontología, sino que lo más adecuado es pensarla desde la responsabilidad por el otro.

prohibición que emana del mismo rostro, es el rostro el que me da la orden de hacer todo lo posible para que viva y que viva en abundancia.

➤ *Asimetría y Responsabilidad.*

Ya se ha indicado a qué se refiere Lévinas cuando introduce la noción de asimetría en la relación con el otro (rostro). En este sentido, es evidente que el filósofo judío rechaza cualquier intento de reciprocidad en la relación con el otro, pero ¿Cómo entender mejor esa relación? - Para responder a este asunto, Lévinas introduce tres conceptos: proximidad, responsabilidad y sustitución.,

Para abordar someramente la primera cuestión, se tendrá que insistir en que para Lévinas el carácter humano de la subjetividad está dado por la diferencia y por la proximidad. Es en la proximidad donde se da la relación con el prójimo (otro) sin tematizarlo. Esa relación con el prójimo en términos de apertura la denomina Lévinas “Illeidad” que es aquello que saca al yo de su mismidad y lo lanza al otro. En otras palabras, la describe el mismo autor como un “heme aquí”. Así entonces, la proximidad se da en el contacto, es una forma de “acreditarle significación” al otro, al prójimo que se aparece como próximo y lejano, otro y hermano. Así entonces, la proximidad implica la responsabilidad, permite la relación con el otro, que escapa de cualquier tematización y que hace próximo al prójimo en la diferencia (Falcoff, 2018). La proximidad está mediada por la epifanía del rostro.

El segundo asunto tiene que ver con la responsabilidad, a la que el filósofo judío entiende como un fuera de sí para el otro. Debe entenderse la noción de responsabilidad en el ámbito de la ética, porque la relación con el otro tiene un contenido ético originario que se denomina “responsabilidad”. La responsabilidad que describe Lévinas es inherente al yo, pero no recíproca- El otro hace el yo responsable, pero esto no significa que haga al otro responsable del yo. Este asunto lo indica más claramente en *Humanismo de otro hombre* (1987) en el que expresa que el yo no puede sustraerse de la responsabilidad, y que la unicidad del yo lo es, por el hecho de que nadie puede responder en su lugar. Por otro lado, en *Ética e Infinito* expresa ampliamente que:

“En este libro hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad [...] Desde el momento en que el otro me mira yo soy responsable de él sin siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es

una responsabilidad que va más allá de lo que hago... yo soy responsable del otro sin esperar la reciproca, aunque ello me cueste la vida" (Lévinas 2000)

La responsabilidad es mandato supremo, me incumbe, no se trata de la responsabilidad que se tiene sobre lo que se hace, sino que la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*: se es responsable de la misma responsabilidad del otro.

Finalmente, el tercer asunto tiene que ver con la sustitución: tiene que ver en el pensamiento levinasiano con el intento de poner al otro como aquel que libera al yo de la oposición de sí (Herrero-Hernández, 2000, p. 248). No se trata de sustituir al yo por el otro, se trata de la posibilidad de sacrificio de la sustancialidad del yo por los otros. Como indica Herrero (2018; p 86) *"no es que el yo sea entendido en virtud del otro, a través del otro que lo interpela hasta la obsesión, sino que el yo es otro"* La sustitución habla de pasividad no de acción y sólo en la relación con el otro es que el yo puede alcanzar su sentido más profundo. El otro no coarta la libertad del yo, por el contrario, la promueve, la provoca, la instaura y esto es así porque suscita la bondad del yo. Si el ser humano, el hombre, la mujer no despierta ante el otro, se habla entonces del mal.

La obra de Lévinas no sólo devela novedad y originalidad, sino que en la actualidad es profundamente necesaria. Esta capacidad del filósofo lituano, por situar al otro, a la alteridad en el primer plano de su proyecto filosófico, redefiniéndolo como prioridad ética, debería resonar y ser principio de interpretación en la denominada era de las migraciones. Ciertamente, este estudio no pretende profundizar en el pensamiento levinasiano, sino más bien traer algunas de sus notas para enriquecer el asunto de la hospitalidad, en tanto que se centra en el ejercicio de la misma desde el trabajo y propuesta del SJM. Efectivamente, el estudio pretende asumir como principio de resignificación de la hospitalidad los postulados la teología histórica de Ignacio Ellacuría. Eso no significa que se deba dejar de lado tan basta y necesaria reflexión como la levinasiana que viene a ser también un impulso y una obligatoriedad de cara al hacerse cargo de manera responsable por el otro vulnerable, por el rostro que es epifanía, manifestación de Dios. Es necesaria la vuelta al humanismo del otro hombre, propuesta claramente levinasiana. Humanismo que señala como fundamento último del hombre el ser responsable ante la llamada ética que emana del rostro del otro, y que no espera respuesta recíproca, porque la recíproca es asunto suyo. Se trata de un humanismo que trasciende toda senda de antropocentrismo, reconociendo en el rostro del otro que su vida me afecta y me importa. Estamos ante una propuesta que desborda y que provoca porque además de lo ya mencionado, indica que el bien, la bondad nos ha elegido desde

antes, desde siempre, incluso antes de que el sujeto la eligiera. Así. Así entonces el bien se ubica antes del ser y es preludio de una humanidad siempre convocada a la bondad.

El pensamiento levinasiano a partir del siempre *sí al otro*, es decir de la afirmación de la alteridad, instaura la acogida- la hospitalidad- que en el corpus filosófico del autor es la puesta en contacto, el encuentro con otro (rostro) que no se tematiza pero que me precede y que exige una responsabilidad no soslayable. La acogida (hospitalidad) entonces se presenta como una nueva ética de la hospitalidad en la que el hombre es capaz de trascender y asumir la responsabilidad única del rostro del otro que se le presenta como siempre infinito.

Es interesante apuntalar dos aspectos que del pensamiento levinasiano sirven también como puntos de conexión con asuntos que abordaremos a lo largo del marco de referencia conceptual y que tocan profundamente asuntos muy relevantes dentro del sistema de la teología de la liberación (TL). Se menciona la TL porque Ellacuría fue uno de los teólogos que más defendió y contribuyó a la misma. Por otro lado no se puede olvidar que el pensamiento levinasiano influyó ampliamente en el sistema de la filosofía de la liberación (FL) surgida en contextos latinoamericanos, donde sus máximos representantes fueron Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, aunque ciertamente Ignacio Ellacuría hizo un enorme esfuerzo en intentos de historización de la filosofía latinoamericana y clasificación de sus diferentes escuelas, esfuerzo que fue continuado por sus discípulos de la UCA en El Salvador y la UCA de Managua. Así lo atestigua Beorlegui (1997) en un artículo titulado *“La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C Scannone y de E. Dussel”* dedicado al recorrido de la influencia levinasiana en el la FL y en el que se reconoce que hoy no es posible rastrear estos esfuerzos sin tener en cuenta la magnitud de los aportes del pensamiento liberador ellacuriano, porque en ellos radica un aporte no solo originario sino también fecundo.

Retomemos el asunto: el primer punto de conexión tendrá que ver con el reconocimiento de Dios en el rostro del otro, que se me presenta desde la vulnerabilidad, En nuestro lenguaje, el rostro del pobre que demanda justicia y liberación: el rostro de los pobres, y podríamos decir, el rostro de los migrantes en situación de vulneración de derechos, los migrantes que mueren en las fronteras, que desaparecen en el trayecto migratorio, que son violentados y despojados de dignidad desde origen hasta destino, cuestionan e interrogan las actuales estructuras sociales, políticas y económicas injustas que derivan en opresión y muerte del rostro. El segundo punto tiene que ver con el sentido ético de responsabilidad hacia el otro y con el encuentro con Dios en el rostro del pobre,

del despojado. El migrante es el otro, el otro extraño, diferente, vulnerable, y al mismo tiempo es otro similar a los otros en esa humanidad común.

Después de este recorrido por aquellos enunciados levinasianos pertinentes a la reflexión, se dará el paso al abordaje del pensamiento de Jacques Derrida, siguiendo la misma ruta metodológica. Es decir, tomando del autor aquellos elementos clave para el tema en cuestión. Insistimos en que este estudio no es una profundización de estos autores, (no es siquiera una profundización filosófica sobre la hospitalidad); sin embargo, se reconoce que sus premisas son fundamentales para contextualizar el tema de estudio.

2.2.2 La hospitalidad, aportes generales desde Derrida.

Jacques Derrida³⁶ (1930-2004) es sin duda alguno uno de los pensadores de mayor influencia en la época contemporánea y en el panorama filosófico francés de la segunda mitad del siglo XX. La muerte de J. Derrida cierra el círculo de un buen grupo de pensadores franceses que marcaron una amplia producción filosófica dedicada en gran medida a superar las metodologías interpretativas tradicionales de la hermenéutica. Se les conoce como los filósofos de la diferencia, entre los que se incluye a Michel Foucault (1926-1984) y Gilles Deleuze (1925-1995). En virtud de ese intento de superación de formas dominantes de pensamiento, se le considera como padre de la deconstrucción³⁷. Sin embargo, afirma Soto (2006) que, aunque se le ha

³⁶ Nace en El-Biar, Argelia un 15 de julio de 1930. Filósofo y crítico literario francés de origen argelino, representante de la corriente llamada “deconstrucción” también conocida como Filosofía de la Diferencia. J. Derrida nació en el seno de una familia judía sefardí, de clase media. Algunos biógrafos comentan que Derrida sentía gran pasión por el fútbol y quiso de joven ser futbolista profesional; sin embargo, durante su época de juventud leyó a autores como Albert Camus, Rousseau, Nietzsche, entre otros. Una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, ingresó en la *École Normale Supérieure* en París, Francia, después obtuvo una beca para estudiar en la Universidad de Harvard y fue profesor en la Universidad Johns Hopkins, en la Universidad de Yale y en la Universidad de Nueva York. En 1957 se casó con Marguerite Aucouturier y volvió a Argelia para cumplir el servicio militar, durante más de dos años fue soldado y enseñó francés e inglés a jóvenes argelinos y franceses. Fue muy crítico de la política de Francia en Argelia y soñó con una forma de independencia que permitiese la convivencia entre argelinos y franceses. En el 2001 se le concedió el Premio Theodor W. Adorno de la ciudad de Fráncfort, Alemania. Fue reconocido con el doctorado honoris causa por varias universidades. Murió a causa de un cáncer de páncreas un 9 de octubre de 2004 en París, Francia.

³⁷ Según la RAE, la deconstrucción es la acción y efecto de deconstruir; desmontaje de un concepto o de una construcción intelectual por medio de su análisis. Sobre la deconstrucción se ha escrito y discutido mucho, amplia es la literatura que aborda el asunto. La deconstrucción en relación a Derrida, según informa Patricio Peñalver “deconstrucción, la palabra y el concepto o la operación nombrada, no habrían desempeñado un papel metódico sistemático o una función teórica privilegiada en los textos que desde

relacionado con esta palabra, Derrida repitió en innumerables ocasiones que no tenía ningún gusto especial por la misma, ni había querido destacarla entre tantas otras (*differánc*e, huella, trazo) por las que si manifestó un interés más concreto. La palabra deconstrucción fue utilizada por el filósofo francés por primera vez en el texto *De la gramatología* (1967) de la siguiente manera:

«La “racionalidad”- pero quizá habría que abandonar esta palabra por la razón que aparecerá al final de esta frase- que comanda la escritura así ampliada y radicalizada, no ha salido ya de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición, sino la de-sedimentación, la de-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en la de logos. En particular, la significación de verdad» (p. 21)

A partir de estas consideraciones se puede deducir, como también indica Soto (2006), que la deconstrucción nos introduce en tramas complejas porque está constituida esencialmente por varias piezas y que la función que tiene no es la de destruir sino más bien la de perforar o desmontar, La intención real no es la de acabar de tajo con “algo” sino más bien adentrarse poco a poco para incluso hacer a aquello temblar en su totalidad de tal manera que se pueda sacar a la luz o poner al descubierto las estructuras, las relaciones entre los elementos, los límites y las estrategias que hacen que siga en pie.

Al igual que su maestro y amigo Lévinas, Derrida se enfrenta al gran edificio de la tradición filosófica occidental excesivamente concentrada en el asunto del *logos* y se refiere a ella como logocentrismo, término acuñado por el alemán Ludwig Klages en su obra *Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu como adversario del alma) escrita entre 1929 y 1932³⁸. Atendiendo a la metafísica tradicional, el logos es el lugar de todo origen de sentido. Se entiende entonces que la configuración o la construcción de la

mediados de los sesenta (*De la gramatología*, los últimos cinco ensayos de *La escritura y la diferencia*, y *La voz y el fenómeno*) empiezan a emplearla, en usos y contextos que de todas formas ninguna lectura podía descuidar o minimizar. Así pues, la “importancia” de la expresión y el concepto de deconstrucción no habría sido tramada, calculada, en el programa teórico de Derrida; ahora bien, su “eficacia” en la cultura contemporánea para designar en general las formas de lectura, de escritura, de interpretación y de experiencia del pensamiento derivadas de aquel programa es ya un hecho irreversible” (Introducción, en Derrida, J., *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona, Paidós, 1989, p.14), La palabra desconstrucción o deconstrucción ha dado para innumerables malos entendidos, tanto que incluso su uso no solo la ha degradado sino ridiculizado.

³⁸ En esta obra aparece el término logocentrismo, así lo indica G. Ward., *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 5 citado en E. Soto., *Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas*, Universidad de Barcelona, Tesis doctoral, 2006, p. 78. Consultado en:

https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/276159/ESM_TESIS.pdf;sequence=1

filosofía a partir del *logos* delimita toda una época y los discursos, aun queriendo evadirlo, se inscriben en la misma filosofía y le pertenecen indiscutiblemente. Cuando Derrida se refiere al asunto del logocentrismo lo hace en términos de “clausura” (Soto, 2006) indicando que no se puede pensar ingenuamente que se puede pasar página de semejante tradición, sino más bien señalar o referencia la imposibilidad de abandonar esa época. Ahora bien, ciertamente y siguiendo a Soto (2006) se indica que existen otras formas de dominación en relación con el logocentrismo, que ya no solo operan en ámbitos conceptuales sino también institucionales. Nos referimos a un etnocentrismo, eurocentrismo, falogocentrismo o antropocentrismo. Así entonces, la deconstrucción quiere ahondar en todos aquellos procesos históricos que se han ido construyendo a partir de una red conceptual y donde ella misma opera.

Así entonces, queda evidenciado que el pensamiento tradicional se ha construido alrededor de un punto de referencia que se presenta como inamovible y absoluto: el *logos*. De esta manera todo aquello que no se construye a partir de él o todo aquello que pretenda escapar al control del *logos* queda identificado como otro o externo al sistema. Será esta la manera que tiene el sistema logocéntrico de asegurar malévolamente su estabilidad (Soto, 2006).

Ahora bien, recordemos que Derrida se interesó prontamente por el problema de la escritura, sobre todo de la escritura literaria, y la pregunta sobre qué es lo que ocurre en el momento en que se inscribe algo. Será en ese contexto en el que también habrá que entender la deconstrucción, surgida en un interés particular por leer el interior de ciertos textos de la tradición de la modernidad filosófica. Con este antecedente se comprende mejor la crítica sobre el logocentrismo, que en Derrida apunta a la búsqueda del otro y del otro en el lenguaje (Madrid, 2008). En definitiva, habrá que entender que con este proceso de deconstrucción lo que se busca es analizar aquellos estratos y sedimentos que han configurado y configuran el discurso dentro del cual pensamos, con la intención de trazar o abrir nuevas maneras de pensamiento o nuevas líneas de futuro que ayuden a descubrir otros sentidos diferentes a los dictados o estipulados por la tradición.

Hasta aquí dejaremos el asunto de la deconstrucción, reconociendo que mucho podría seguir diciéndose sobre ella y de su imbricación en el pensamiento derrideano, porque son otros temas los que nos interesa puntualizar, aunque sea de manera general. Sabiendo que la deconstrucción adquirió desde planteamientos iniciales una dimensión ética y política, daremos paso ahora al concepto que hace de hilo conductor del estudio, la hospitalidad, desde la perspectiva derrideana.

Para poder enmarcar el asunto de la hospitalidad en la obra de Derrida es necesario abordar un tema que le antecede: la reflexión que hace el filósofo francés sobre lo *posible* y lo *imposible*. Derrida hace un tratamiento muy concreto de lo ético y de lo político a partir de una estructuración denominada lo imposible. Intentaremos explicitar, de manera sencilla, a qué se refiere con imposibilidad y con lo que en principio sería su afirmativa.

Lo posible es entendido, en el proyecto derrideano, como aquello que refiere a lo calculable, lo previsible, lo que puede ser controlable porque se encuentra en el horizonte de lo acotado. Aunque el horizonte sea en sí mismo inaccesible, funciona teleológicamente como una guía, como una idea reguladora, impidiendo la llegada de lo inesperado. Lo imposible, por el contrario, nombra *“lo que debe seguir siendo ajeno al orden de mis posibilidades, al orden del yo puedo”* (Soto, 2006, p. 199). Ese imposible es aquello que me precede, se anuncia, cae sobre sobre mí, y me sobrecoge aquí y ahora *“bajo la forma de una inyunción que no espera en el horizonte, que yo no veo venir, que no me deja en paz, ni me autoriza nunca a remitir a más adelante”* (Soto, 2006, pp. 199-200). Dicho de otra forma, lo imposible es aquello que escapa a mi poder, supera y anula mi soberanía; lo imposible que “cae sobre mí” sugiere la verticalidad que dialoga con el horizonte y que disipa toda previsión; lo imposible que “me precede” es aquello que siempre llega antes que yo. Así entonces, como no lo veo llegar, no puedo actuar a tiempo para poner mis escudos protectores ni para sacar mi lista de condiciones. Lo imposible es aquello que no “tiene lugar” y a esa venida incondicionada es a lo que Derrida denomina *événement* – acontecimiento-. El acontecimiento siempre estará marcado por la huella de la imposibilidad, de lo imprevisible, de la incertidumbre.

Afirmaría el mismo Derrida en relación al asunto del posible y el imposible en el ámbito de la deconstrucción que:

“La deconstrucción más rigurosa no se ha presentado nunca [...] como algo posible. Yo diría que no pierde nada por confesarse imposible, y quienes se regocijasen por eso demasiado rápido, no pierden nada por esperar. El peligro para una tarea de deconstrucción sería antes bien la posibilidad, y convertirse en un conjunto disponible de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si los tiene, es cierta experiencia de lo imposible [...] la experiencia de lo otro como invención de lo imposible, en otros términos, como la única invención posible” (Derrida, 2017, p. 26-27)

Será en el marco de la lógica de lo imposible donde Derrida concrete ciertas figuras como el don, la responsabilidad, la justicia... y por supuesto, la hospitalidad. Todas ellas se refieren al dejar o hacer venir del acontecimiento. Así entonces, y como figura de lo imposible, la hospitalidad tiene que ser incondicional. Veamos con algo más de detalle este asunto.

De las aportaciones más significativas de Derrida se encuentra la afirmación de que para todo ser humano existe un deber incondicionado de hospitalidad. Por eso toda política de hospitalidad se funda sobre esa convicción ética. El problema, o la gran frustración, viene cuando evidenciamos que en el día a día, en el ejercicio de esa hospitalidad entran en juego necesariamente condiciones a la hospitalidad (lo que más adelante veremos como hospitalidad condicionada o posible)- Pero vayamos paso a paso.

La hospitalidad incondicional no debe confundirse con lo que tradicionalmente se ha entendido. Esto es como la práctica o el ejercicio de un poder que ejerce el anfitrión sobre el huésped. Menos aún sobre el poder para decidir a quién si y a quién no abrir la puerta, la frontera. En todo caso, sin caer en ingenuidades, se evidenciará que la hospitalidad en su sentido más clásico se ordena en el ámbito de lo condicionado. Esto significa que existen dos formas de hospitalidad: la incondicional y la condicional, que al tiempo que se excluyen se implican irremediabilmente. En esto radica lo que se conoce como las *aporías de la hospitalidad*. Aun así, en el planteamiento derrideano, la hospitalidad incondicional es la única posición ética aceptable, con lo cual cualquier otra forma de condicionalidad es una forma de violencia, aunque se reconozca que en esa relación de asimetría y de contradicción, la *ley* de hospitalidad (incondicional), requiera de las *leyes* de hospitalidad (condicionada).

Al hilo de lo expuesto, la lógica de la hospitalidad en Derrida opera según “la lógica del imperativo contradictorio” (Critchley y Kearney, 2001) Esto es, como explica Herrero (2018; p- 81) “*debe haber una negociación entre lo incondicional y lo condicional, entre lo absoluto y lo relativo, entre lo universal y lo particular*”. Dicho de otra forma, es necesario, y así debe ser, que exista como imperativo universal que haga posible la obligación por la hospitalidad; y al mismo tiempo debe existir algún tipo de limitación para que pueda existir una especie de orden que realmente la haga posible. Si nos fijamos bien, la relación aquí es muy evidente: lo incondicional remite a lo ético, mientras que lo condicional remite a lo político. Aquí radica lo que se experimenta en la lógica derrideana como una imposibilidad. Derrida intenta por todos los medios comprender

este imperativo ético de la hospitalidad. Sin embargo, lo que genera la deconstrucción son aporías. Así lo indica él mismo:

“Es como si la hospitalidad fuera lo imposible: como si la ley de la hospitalidad definiera su imposibilidad, como si solo fuera posible transgredirla, como si la ley de la hospitalidad absoluta, incondicionada, hiperbólica, como si el imperativo categórico de la hospitalidad, mandara transgredir todas las leyes (en plural) de la hospitalidad, a saber, las condiciones, las normas, los derechos y los deberes que se imponen a los huéspedes y a las huéspedes, a los hombres y mujeres que dan la bienvenida tanto como a aquellos que reciben. Y viceversa, es como si las leyes (en plural) de la hospitalidad, marcando limitaciones, poderes, derechos y deberes, consistieran en desafiar o transgredir la ley de la hospitalidad, aquella que manda ofrecer al que «llega nuevo» una bienvenida incondicionada” (Derrida, 2000. p 75-77).

Recordemos que en la reflexión de Derrida sobre la hospitalidad³⁹ nos encontramos con un doble telón de fondo: la ética levinasiana y el cosmopolitismo de Kant⁴⁰. Pero, así

³⁹ Sobre este tema en particular nos informa M. Herrero (2018) que las ideas que desarrolla Derrida sobre el asunto de la hospitalidad las encontramos a manera monográfica en los seminarios en L'École des Hautes Études entre los años 1995-1997. De esos seminarios, dos fueron publicados quedando así recogidos en *De l'hospitalité* (1997), otros cuatro fechados en 18 de enero, 12 de febrero, 5 de marzo y 7 de mayo de 1997 quedaron recogidos en la publicación de *Acts of Religion* (2002). Ese mismo año, se publica el homenaje a E. Lévinas recogido en la publicación titulada *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997) y en *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort* (1996), este último es una intervención enviada al parlamento de los escritores a la que Derrida no había podido asistir y en la que se había eco de una directriz creada el año anterior a esa reunión, se trataba de crear ciudades refugio. En el momento del pronunciamiento de esa intervención existían ya veinticuatro ciudades refugio. Otras referencias sobre el tema de la hospitalidad están recogidas en *Papier Machine* (2001), se trata de una colección de artículos en los que se recoge una entrevista en Le Monde del mismo año 1997 y en el que habla sobre la hospitalidad. Todos estos textos son posteriores a otra gran obra, nos referimos a *Políticas de la Amistad* (1994) donde había abordado el asunto colateralmente.

⁴⁰ Immanuel Kant (1724- 1804) fue otro de los filósofos que abordó el complejo asunto de la hospitalidad. Lo hizo en el famoso tratado titulado *La Paz perpetua*. Kant veía con mucha claridad que existía una conexión, más aún, una imbricación entre derechos y deberes humanos y la hospitalidad como garante de construcción de lo que él denominaba la “paz perpetua”. La propuesta de Kant apuntaba a la creación de una *Weltrepublik* (república mundial) o *Völkerstaat* (estado de los pueblos) fundada en el derecho de una ciudadanía universal (*Weltbürgerrecht*) siendo estas la primera función de una hospitalidad general. En Kant encontramos un marco teórico y conceptual para comprender el derecho de asilo e inmigración; al tiempo que aquellas delimitaciones e imprecisiones entre el deber moral y/o legal sobre los refugiados (Guerra y Sánchez, 2018). La intención de Kant consistía en la consolidación de la paz entre los Estados, por eso las propuestas antes expuestas, lo que se buscaba era el abandono de la guerra planteándose una paz desde la lógica del deber. En el tercer artículo del tratado, Kant define qué es hospitalidad: “hospitalidad significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber

como también con una deconstrucción de la metafísica de la presencia de Husserl, Freud y Heidegger.

Cuando Derrida aborda el asunto de la alteridad lo hace como la experiencia del *otro* o de *lo otro*, siguiendo así también la estela de Lévinas, y en constante diálogo con lo dicho por el filósofo lituano, aun cuando mostrándose en algunas ocasiones crítico con sus postulados. Para Derrida la experiencia de la otredad será el inicio de una crítica a la metafísica de la presencia fenomenológica. Implica en cierto sentido la fundación de una nueva metafísica: la de la huella, el silencio y lo imposible: *la différence*⁴¹, entendida como aquello que concurre en todo discurso, es decir, lo que dentro del discurso es eco de sí mismo y lo que es huella de otro.

Siguiendo el tema de la posibilidad-imposibilidad, explica Herrero (2018) que la ausencia del otro está presente como la posibilidad misma del otro en mí. Se trata de una apertura que es constitutiva de mi mundo y será esta perspectiva la que nuevamente nos lleve al problema de la imposibilidad. La posibilidad del otro abre indiscutiblemente un futuro incierto, lo que nos aboca a la posibilidad del “acontecimiento” que es aquello imprevisible.

llegado al territorio de otro. Este puede rechazar al extranjero, si ello no acarrea la ruina de éste, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto, el otro no puede combatirlo hostilmente” (p. 6). Sería interesante ahondar en todo este tercer artículo, en todo caso, al menos que quede claro que Kant se refiere a la no hostilidad hacia los extranjeros, no habla del derecho del huésped sino del derecho a ser visitante en otro estado, el derecho que tienen todos los seres humanos a presentarse en público en cualquier espacio. La razón que da Kant sobre este derecho se funda en la común posesión de la superficie de la tierra, una posesión que cada vez será más pública, más jurídica en orden al derecho público de la humanidad. Este es el camino para alcanzar un estado pacífico definitivo. Toda esta propuesta kantiana si quisiéramos aplicarla a la actualidad migratoria y de refugio se presentarían serias contradicciones y problemáticas. Aun así, los aportes de Kant sobre la hospitalidad son relevantes en tanto que hace un reconocimiento universal del otro; sin embargo, esa categoría como mandato universal debe reformularse en el presente para poder atender a las diferentes causas de la migración y del refugio sobre todo cuando ellas tienen una raíz en las desigualdades sociales, económicas y políticas entre los Estados que se hacen aún más visibles en el fortalecimiento y militarización de las fronteras geopolíticas.

⁴¹ Para conocer el significado de este término acuñado por Derrida, no solo ha sido necesario leer algunos de sus textos, sino también a los expertos que sobre él han escrito. En todo caso, para no caer en confusiones, se decide recoger aquí la explicación que hace la Enciclopedia Herder sobre el término. Se trata de un concepto central de la recusación derrideana del logocentrismo y de su programa de la deconstrucción. Fue acuñado por el propio Derrida y su significado deliberadamente ambiguo lo hace poco menos que imposible de traducir. De hecho «*différance*» proviene del verbo francés *différer* que significa al mismo tiempo «posponer» y «ser diferente de». Lo que intenta indicar Derrida es que *différance* son dos circunstancias que ocurren en todo discurso, la primera indica que en un texto todo elemento está relacionado con otros elementos y la segunda es aquello que los hace radicalmente distintos. Lo que intenta Derrida es argumentar que ningún elemento de la escritura puede ser privilegio porque depende de los elementos de los que difiere como de aquellos elementos a los cuales pospone. Derrida se cuida de atribuir a la escritura la hegemonía que el *fonocentrismo* ubicaba en el signo oralmente expresado. Se puede profundizar más en esta cuestión, consultado la enciclopedia virtual: <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Diff%C3%A9rance>

Ahora bien, siguiendo la senda de esa aporía que entraña la hospitalidad, Derrida pone en el centro de la reflexión el pensamiento de la sustitución, que también fue trabajado por Lévinas y que se explicó líneas atrás como la lógica de la evasión del sujeto. La sustitución es aquella posibilidad de sacrificio de la sustancialidad del yo por los otros. Esto significa que el yo es el otro. Por, por eso la sustitución no es acto sino pasividad y remite a la responsabilidad (Herrero, 2018). Dirá él mismo:

“Es como si la unicidad del rostro fuera, en su singularidad absoluta e irrecusable, a priori plural [...] La posibilidad más general de la sustitución, condición simultánea, reciprocidad paradójica (condición de la irreprociabilidad) de lo único y de su reemplazo, lugar a la vez insostenible y asignado, emplazamiento de lo singular en tanto que reemplazable, lugar irrecusable del prójimo y del tercero, ¿no es la primera afección del sujeto en su ipseidad?” (Derrida, 1998, p. 140).

En la hospitalidad existe algo de esto. Por eso se debe acoger al otro que viene sin siquiera preguntarle el nombre: se debe acoger antes de saber quién es, de donde viene, cómo piensa. Se acoge antes de cualquier pregunta, porque la autenticidad de la disposición hospitalaria exige que ese otro que llega pueda ser cualquiera. Ahora bien, cuando se habla de hospitalidad no se habla exclusivamente ni solamente de una relación entre individuos sin algún tipo de comunidad que preceda. Esto significa que, cuando hablamos del extranjero o el extraño, no hablamos de aquel absolutamente otro que en su inclusión destruye el orden que tengo establecido y que hace posible mi vida, sino más bien es el que desde fuera de las fronteras entra en mi espacio (familia, estado, ciudad, etc.). Solo la casa, el hogar, hacen posible la hospitalidad y es esa afirmación la que hace posible que la hospitalidad le preceda una apropiación (Herrero, 2018). Pero cuidado, advierte el mismo Derrida, es posible que esa apropiación se tiña de perversión: acoger al otro para apropiarse. Así entonces, una política de hospitalidad puede derivar en una política de poder en relación con los huéspedes, de un poder del anfitrión sobre el huésped, de una hospitalidad paternalista, androcéntrica (Derrida, 2000, p. 135-149).

Y es que la hospitalidad entraña un problema que tiene que ver con la soberanía, con el reconocimiento, con la apropiación como se ha dicho. Cabe preguntarse, ¿a qué se debe este proceso? El derecho a la hospitalidad implica el reconocimiento de mi propio derecho a la hospitalidad, a la soberanía de mi hogar, de mi casa, de ser el dueño de mi espacio. Esto implica que entonces es también un derecho a la exclusión: yo soy quien elige quien si entra y quien no entra en mi casa (país, ciudad, etc.). Inscribir la

hospitalidad en un derecho es un acto de soberanía. De ahí que la hospitalidad siempre responda a una ley sin ley, sin orden, sin deber (Dipaola & Lutereau, 2018)

Siguiendo en esta misma línea, abordemos dos asuntos en relación a la imposibilidad y la posibilidad. Derrida escribe un ensayo, el tercero, en homenaje a su maestro Lévinas titulado “*Palabra de acogida*”⁴². En este texto Derrida hace una asociación que indica que la hospitalidad incondicional obedece a la lógica de la *visitación* y la hospitalidad condicionada a una lógica de la *invitación*. La lógica de la invitación es aquella que se da bajo la seguridad del control, y del recibir dentro de los límites de lo posible; sin embargo, la *visitación* entraña una exigencia, “*la de una hospitalidad pura e incondicional que acoge lo que acontece como imposible*” (Derrida, 2001, p. 297). En otra ocasión se refería a este tema así:

*“Sabemos que hay muchas personas desplazadas que piden el derecho de asilo sin ser ciudadanos. No se debe a razones especulativas o éticas que esté interesado en la hospitalidad incondicional, sino para entender y transformar lo que ocurre hoy en el mundo. La hospitalidad incondicional implica que no se le pide al otro, al recién llegado, que, de algo a cambio, ni que se identifique. Incluso si el otro te priva de tu dominio o de tu casa, debes aceptarlo. Esa es la condición de la hospitalidad incondicional. Es insoportable. Pero si existe, sin embargo, pura hospitalidad, debería ser llevada a este extremo. Yo intento separar este concepto de la pura hospitalidad del concepto **de invitación**. Si yo te espero y estoy preparado para recibirte, ello implica que no hay sorpresa, que todo está en orden. Porque la pura hospitalidad, o el puro regalo, requieren sin embargo de la sorpresa absoluta para acontecer. El otro, como el Mesías, llegará cuando quiera... Si soy incondicionalmente hospitalario, recibiré a la **visita**, no al huésped invitado. No debo estar preparado, o preparado para no estar preparado, para la llegada inesperada de cualquier Otro... Si existe la pura hospitalidad, o el puro regalo, debiera consistir en esta apertura sin horizonte... Es una lección muy profunda que Husserl nos enseña, e incluso Lévinas. En la quinta Meditación cartesiana, Husserl insiste en que no hay intuición pura del Otro en cuanto otro. Que no haya una fenomenología del Otro es algo que considero irrefutable. Desde luego, tal cosa es una interrupción de los principios fenomenológicos; y es a través del espacio abierto por esta interrupción que Lévinas encuentra su camino. Yo creo que esto es cierto, pero ello no significa que tengamos que suscribir todo el contexto de la afirmación de*

⁴² Explica E. Soto (2006) que este tercer ensayo “*Palabra de acogida*” fue una conferencia que pronunció Derrida en el Anfiteatro Richelieu de la Sorbona el 7 de diciembre de 1996 como apertura a un homenaje a E. Lévinas. “Rostro y Sinaí”. Posteriormente se publicó en un libro muy conocido titulado “*Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*” (1998), a continuación del texto que Derrida leyó con motivo de la muerte de su amigo que se titulaba “*Adiós*”.

Husserl. Sin embargo, si tomamos este simple axioma o principio, el principio que traiciona los principios de la fenomenología, aún es válido para mí. Ahora se puede transportar esta afirmación a otro contexto; cosa que Lévinas hace, y yo también haré” (Derrida 2001, p. 65-66)

Este párrafo, algo extenso, es de gran valía, en tanto nos pone en el horizonte de lo que se quiere indicar que no es solo el de evidenciar la diferencia entre la invitación y la visitación, sino también, la de comprender el papel de la hospitalidad en la estructura de la alteridad. Volvemos al tema central de esta tesis doctoral, es evidente que la hospitalidad condicional es la que ponen en marcha los Estados con los migrantes, es la hospitalidad clásica, la que se ha practicado desde el mundo griego y también desde el judeocristiano. La hospitalidad incondicional se nos presenta como un imposible, no como un ideal.

Cuando el extranjero es invitado, los datos como el nombre y el apellido permiten su identificación. Por esta razón es previsible y da la oportunidad de tenerlo todo dispuesto con anticipación. Por otro lado, está el visitante, que es el completamente desconocido. Se presenta como el que no tiene identidad, no anuncia la llegada, viene sorpresivamente. Ese es el otro absoluto, el arribante⁴³ absoluto. Lo que sucede con este visitante sorpresivo es que, al no anunciarse, al no identificarse, al no ser invitado, quien recibe (es decir el anfitrión) no tiene control sobre su venida, no puede ponerle condiciones. Ese no invitado llega y se planta en la puerta, aparece, y ante esa situación, siguiendo a Derrida y al mismo Lévinas solo queda decir “sí”. La hospitalidad incondicional, la acogida incondicional implica la total exposición. Se trata de correr un riesgo, me pone contra las cuerdas de mis propias seguridades, me rompe por dentro, me descoloca.

Hospitalidad es “acogida”. Esa acogida es lo que constituye la casa y no al contrario. Esto es así porque la acogida llama al recogimiento. Es el recogimiento, la intimidad de la casa (Navarro, 2008). De ahí que Lévinas haya identificado la figura de la acogida con lo femenino. Sin embargo, en este punto Derrida no profundiza. En lo que sí que sigue a su maestro es en la afirmación sobre que la acogida es total apertura al visitante que llega de manera imprevista; es apertura a lo que no puedo calcular ni controlar. De ahí el carácter de visitación, como se ha indicado anteriormente.

⁴³ Explica E. Soto (2006) que la palabra arribante, en francés *L'arrivant*, se refiere no solo a aquel o aquello que llega, sino también, lo que pasa, lo que sucede. Así entonces, detrás de esta expresión habrá que entender otra, habrá que escucharse el eco del acontecimiento.

“¿No sigue la hospitalidad, aunque sólo fuera por el intervalo de una segunda secundariedad, la irrupción imprevisible e irresistible de una visitación? [...] esa visita no responde a un ofrecimiento, desborda toda relación dialógica del huésped con el anfitrión. Debe haberla excedido en todo momento. Su traumatizante fractura debe haber precedido eso que se llama tranquilamente hospitalidad [...]” (Derrida, 1998, p.60)

La hospitalidad en tanto visitación entraña la figura de lo mesiánico, de lo a priori.

“Esperar sin estar esperando, aguardar la sorpresa absoluta, al visitante inesperado, esperar sin un horizonte de expectación: esto tiene que ver con el Mesías como huésped, sobre lo mesiánico como hospitalidad, lo mesiánico que introduce una disrupción deconstructiva o locura en el concepto de hospitalidad, la locura de la hospitalidad, incluso la locura en el concepto de hospitalidad” (Derrida, 2002, p. 362)

Recordemos que ya también se había dicho y lo repite el mismo Derrida (1998; p.76) que *“en la acogida del otro, acojo al Altísimo al cual mi libertad es subordinada”*. Por otro lado, es importante recordar que dentro del judaísmo el mesianismo es histórico, pero sin encarnación. De ahí que este sea una espera siempre en espera.

Para cerrar este gran apartado, volvamos sobre el asunto de la aporía que también está relacionada con el concepto de la *hospitalidad*⁴⁴. En el texto *La Hospitalidad* Derrida afirma que *“no existe hospitalidad”* (Derrida, 2000: p. 79) y esto solo puede comprenderse desde el ámbito de la deconstrucción, lo que entraña los pleitos de la hospitalidad, las transgresiones, los umbrales interminables y las aporías. Continúa el filósofo francés indicando que

“(...) Todo ocurre como si lo imposible fuera la hospitalidad: como si la ley de hospitalidad definiese esta imposibilidad misma, como si sólo se pudiese transgredirla, como si la ley de la hospitalidad absoluta, incondicional, hiperbólica⁴⁵ como si el imperativo categórico de la hospitalidad ordenase transgredir todas las leyes de la hospitalidad, es

⁴⁴ El asunto de la *hostipitalidad*, viene dado por dos palabras: hospitalidad y hostilidad. En las interpretaciones dadas por Benveniste, a partir de dos derivaciones latinas: el extranjero (*hostis*) el que es recibido como huésped, que también puede ser (*hôte*) el enemigo- Por eso Hospitalidad, y hostilidad- se vinculan en su raíz y de ahí Derrida remite a una *hostipitalidad*.

⁴⁵ La *hipérbole* es en Derrida la manera propia que tiene el autor de “llevar al límite” uno o varios conceptos (La Hospitalidad, 2000, p. 80)

decir, las condiciones, las normas, los derechos y los deberes que se imponen a los huéspedes, a aquellos o a aquellas que dan como a aquellos o aquellas que reciben la acogida. Recíprocamente, todo ocurre como si las leyes de la hospitalidad consistiesen, al marcar límites, poderes, derechos y deberes, en desafiar y en transgredir la ley de la hospitalidad, la que ordenaría ofrecer al recién llegado una acogida sin condición” (Derrida. 2000, p. 79-81)

Este apartado es profundamente esclarecedor: la hospitalidad entraña contradicción entre la ley de la hospitalidad ilimitada y las leyes de la hospitalidad condicionada. Es esa aporía la que marca la colisión de las dos leyes. Esa misma ley incondicional que ordena obligatoriamente acoger, requiere que esa misma acogida sea real, concreta y no ilusoria. Para ello necesita de unas leyes que la hagan posible, con el riesgo de pervertirla.

“(...) La ley incondicional de la hospitalidad necesita de las leyes, las requiere. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no debiera devenir efectiva, concreta, determinada, si ese no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria (...) Para ser lo que es, la ley necesita así de las leyes que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan (...) Recíprocamente, las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen guiadas, inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional (...) estos dos regímenes de ley, de la ley y de las leyes, son, pues, a la vez contradictorios, antinómicos e inseparables. Se implican y se excluyen” (p. 83)

Para que la hospitalidad incondicional pueda encarnarse en el tiempo y en el espacio, debe asumir esa amenaza, esa pervertibilidad; solo así podrá adaptarse a los cambios propios de la historia, de los contextos e incluso podrá buscar vías de transformación, de mejora, de perfección. Por otro lado, las leyes de la hospitalidad condicional no serían tales sino se guiarán por la luz del faro de la ley de hospitalidad incondicional. Ambas leyes se necesitan.

Las líneas que aquí hemos dibujado en torno a la hospitalidad⁴⁶, han permitido ubicarnos, al menos, conceptualmente, ante una palabra muy necesaria en los tiempos que corren. Se hace urgente no escatimar en el discurso sobre la alteridad, el recibimiento y el respeto absoluto por el otro. Esta categoría fue central en el desarrollo epistémico de Lévinas y Derrida y es uno de sus puntos de conexión más evidente. Este apartado quiso ser útil para aclarar el asunto sobre la responsabilidad, la hospitalidad, la relación con el otro que me excede, que se me presenta inabarcable y que al mismo tiempo tiene la llave que abre la puerta de la hospitalidad infinita.

Al mismo tiempo, pretendía ser fuente de inspiración para no cansarnos ni perdernos en la infatigable tarea que supone la práctica de la ley de la hospitalidad incondicional, que se nos muestra siempre inasumible.

“No teniendo el dueño de casa preocupación más urgente que la de hacer irradiar su alegría sobre quienquiera que, al atardecer, llegase a comer a su mesa y descansar bajo su techo de las fatigas del camino, espera con ansiedad en el umbral de su casa al extranjero que verá asomar en el horizonte como un liberador. Y desde tan lejos como lo vea venir, el casero se apresurará a gritarle: “Entra pronto, porque tengo miedo de mi dicha” (Derrida, 2000, p. 129)

2.2.3. Consideraciones finales

El apartado que se acaba de presentar ha pretendido ubicar conceptualmente el asunto de la hospitalidad a partir de dos improntas, la levinasiana y la derrideana. Ciertamente se ha intentado seleccionar aquellos elementos más distintivos en los dos autores que permitieran encajar la temática y obtener la información propicia a este estudio, recordando sistemáticamente que no se pretendía una profundización epistemológica sino más bien una iluminación y contextualización.

Ha quedado evidenciado que, en torno al tema de la hospitalidad, una cosa hace de conexión entre los dos autores: la problemática de la alteridad en el pensamiento

⁴⁶ Larga es la lista de autores que se han detenido en el estudio y profundización de la hospitalidad, es el caso de I. Kant, P. Ricoeur, J. Habermas, J. Kristeva, Z. Bauman, G. Kakoliris, M. Korstanje, W.E. Louidor, etc, han hecho presencia en este estudio gracias a una lectura juiciosa de los mismos, aunque a la hora de priorizar, el acento se puso en otras palabras.

filosófico, entendiendo esta categoría como la condición misma de todo pensamiento. Se ha evidenciado el esfuerzo por romper con toda una tradición filosófica occidental, que, a juicio de los autores, constantemente reducía la alteridad.

- La hospitalidad a juicio de Lévinas va más allá de la acogida al extranjero. Se trata de una disposición de total apertura al otro, porque es en esa disposición de apertura donde ya estoy acogiendo al otro. Ese pensamiento de acogida es la actitud primera del yo ante el otro. En ese sentido, el yo se convierte en rehén del otro: el “heme aquí”. Y esa condición posibilita la responsabilidad absoluta e insoslayable. La ética se funda en esa disposición.
- Derrida continua las premisas y las renueva, las transforma, yendo más allá o mostrando otro abanico de posibilidades. La otredad se resiste a ser tematizada, englobada, enjaulada, y en el momento que eso ocurre ya no es otredad. Sin embargo, el autor explora otras modalidades en relación al “otro” y en consecuencia a la “hospitalidad”. Reflexiona sobre las transgresiones de la hospitalidad. Por un lado, y a partir de la cuestión de la alteridad, la hospitalidad es la representante de una apertura incondicional - “ley de hospitalidad”, “la visitación”-, que es total apertura, es perfecta, y se nos presenta como imposible. Y al mismo tiempo, la hospitalidad condicionada- “leyes de hospitalidad”, “la invitación”- que se nos presenta bajo la figura de los derechos y deberes siempre condicionados y condicionales. Esta es la hospitalidad que practican los Estados, la que se ha practicado desde siempre. Aun así, y a pesar de esa aporía, la hospitalidad incondicional y la hospitalidad condicional se necesitan, se requieren. Si queremos que la hospitalidad no sea ilusoria, necesitamos de las leyes condicionadas, pero unas leyes que funcionen “inspiradas” a la luz de la incondicionalidad, de la imposibilidad misma.

La reflexión sobre estos dos autores, abre el espacio para repensar nuestras prácticas hospitalarias de ahí que sus postulados sigan siendo necesarios y urgentes. El apartado siguiente quiere mostrar, a partir de un recorrido por el Programa de Hospitalidad del SJM, que aun cuando se juega en el campo de las “leyes condicionadas”, existe una fuerte inspiración en esa “ley incondicional” que quiere ser apertura y respeto por el otro a través del reconocimiento del rostro y de la puesta en marcha de mecanismos que buscan transformación e incidencia. La inspiración de la que hablamos no solamente es y sin saberlo, levinasiana y derrideana, sino que hunde raíces muy conscientemente en el seguimiento de Jesús y en una clara opción ignaciana.

2.3. El Programa de Hospitalidad del Servicio Jesuita a Migrantes España.

El Servicio Jesuita a Migrantes España (SJM España) es una red de entidades que trabaja por la defensa de los derechos de las personas migrantes y su pleno acceso a la ciudadanía⁴⁷. El trabajo del SJM se concreta en el ámbito de las migraciones, está impulsado por la Compañía de Jesús e integrado en el Sector Social de la misma. Por otra parte, inspira su trabajo en el ámbito de las migraciones bajo cinco líneas de trabajo: *acompañar, servir, proteger, reflexionar e incidir*.

Las entidades que forman parte del SJM España son aquellas entidades sociales jesuitas que trabajan *con y por* las personas migrantes: Centro Pueblos Unidos y Padre Rubio de la Fundación San Juan del Castillo- Madrid; Fundación Migra Studium-Barcelona; Asociación Claver SJM- Sevilla; Fundación Ellacuría- Bilbao; SJM Valencia; Red Íncola- Valladolid; Atalaya Intercultural- Burgos; Centro Padre Lasca- Tudela; y Asociación LoiolaEtxea- Donostia. En otros apartados se ha indicado cuales de estas entidades hicieron parte del trabajo de campo para este estudio.

Además de estas entidades es importante recordar que el SJM trabaja en red con las delegaciones de Almería, Zaragoza y Badajoz, el Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones de la Universidad Pontificia Comillas en Madrid y con la Delegación Diocesana de Migraciones de Tánger con sede en Nador. Además, el SJM cuenta con una oficina técnica con sede en Madrid.

Según la memoria del año 2022, publicada en su página web, el SJM cuenta con tres nuevos proyectos, que se materializan en tres delegaciones, a saber:

- **SJM Almería.** Se trata de un proyecto de acompañamiento a personas migrantes en frontera sur que se encuentran en un contexto de gran vulnerabilidad en asentamientos bajo condiciones indignas, en empleos agrícolas precarios, sin oportunidad de acceder a derechos como la sanidad, el empadronamiento o la vivienda.
- **SJM Aragón** se trata de una delegación que nace desde el Centro Pignatelli Jesuitas de Zaragoza, considerando dos ámbitos de trabajo: el acompañamiento a personas migrantes y refugiadas en situación de vulnerabilidad tanto en el

⁴⁷ Más detalles sobre el SJM pueden consultarse en la página web: <https://sjme.org/>

ámbito urbano como rural; ámbito académico que pretende generar publicaciones sobre la realidad de la población extranjera en la región.

- **Proyecto Extremadura.** La Plataforma Apostólica Suroccidental de la Compañía de Jesús pone en marcha un proceso de reflexión- discernimiento y un trabajo de acompañamiento e intervención con la población migrante en la ciudad de Badajoz coordinadas y alineadas en con el trabajo del SJM en España.

2.3.1 Una preferencia apostólica: caminar con los excluidos. Una concreción ética: la hospitalidad.

Las preferencias apostólicas⁴⁸ hay que entenderlas, en el marco de la Compañía de Jesús, como fruto de procesos de discernimiento del que han hecho parte los jesuitas y aquellas personas con las que comparten misión. Las preferencias apostólicas tienen lógica de horizonte y ofrecen un punto de referencia para toda la Compañía de Jesús.

Las preferencias apostólicas señalan cuatro áreas vitales que están en relación y conexión con el mundo actual. Indican que la Compañía de Jesús mostrará especial atención a ellas en un marco temporal de diez años. Esas áreas son:

- **Mostrar el camino hacia a Dios.** Se trata de propiciar y mostrar el camino hacia Dios a través de la experiencia vital de los Ejercicios Espirituales Ignacianos y el discernimiento.
- **Acompañar a los jóvenes en camino.** Se trata de crear y re-crear espacios de acompañamiento con los jóvenes en clave de camino para discernir y encontrar a Dios en las profundidades de la realidad.
- **Cuidar de la casa común.** Se trata de responder al momento vital del mundo, trabajando con profundidad evangélica en la protección y renovación de la creación de Dios.
- **Caminar con los excluidos.** Se trata de una preferencia apostólica que hace una apuesta seria para caminar junto a los pobres, los descartados del mundo, los vulnerados en su dignidad en una misión leída bajo la reconciliación y la justicia. Esta área es de especial interés para este estudio porque es la que refleja el afán e impulso de la Compañía de Jesús en continuar tejiendo comunidades más hospitalarias y más abiertas a los otros. En este sentido, la

⁴⁸ El sentido de las preferencias apostólicas de la Compañía de Jesús y sus dimensiones pueden consultarse ampliamente en: <https://www.jesuits.global/es/uap/>

respuesta a esta preferencia incluye un trabajo con centros sociales y universidades que hacen parte de la red jesuita; el trabajo en educación se hará en todos los niveles promoviendo conciencia sobre las personas a las que se les vulneran sus derechos y construir juntos una nueva cultura basada en los valores evangélicos; generar un compromiso para crear espacios seguros para todos; finalmente el trabajo se enfoca a tender puentes, a curar heridas, a promover hospitalidad y generar espacios y caminos de esperanza.

Este estudio considera que una de las concreciones para vislumbrar un horizonte que nos permita caminar con los excluidos tiene sentido en una concreción ética: la hospitalidad. El tema de la hospitalidad, como se ha dejado ver, es complejo, amplio y se aborda desde diferentes disciplinas. En ese sentido, es importante recordar que, dentro del ámbito teológico, la hospitalidad es eje transversal en toda la Biblia⁴⁹, en la teología de los santos padres y en general en la historia de la Iglesia Ares (2020). En esta misma línea, afirma Béthune (2009) que la hospitalidad es un tema central en los evangelios y no se limita a una actividad entre tantas otras, sino que alude al crucial asunto del encuentro. Aun cuando la palabra “hospitalidad” no aparezca, es un tema presente y constante, en tanto que acogida. El SJM encuentra en el evangelio la fuente inspiracional mayor para el ejercicio de la hospitalidad, que constituye una *“buena noticia y un acto auténtico de resistencia, pero resistencia al estilo de Jesús* y esto es así porque *“una hospitalidad así entendida fue la que rompió las barreras del tiempo de Jesús, los límites de lo legal-ilegal, de lo puro-impuro, y de la inclusión-exclusión”* (Ares, 2020, p. 10) En este mismo sentido, este autor profundiza en la comprensión de la hospitalidad desde la vulnerabilidad y la fragilidad no vividas desde la amenaza sino entendidas como elementos esenciales para el encuentro con Dios. Por otro lado, la hospitalidad plantea interrogantes sobre la identidad, la gestión de la diversidad, la cohesión social y la vida en los barrios (Ares, 2020, p.10-11). Estos elementos se mencionan aquí, a grandes rasgos, porque son elementos que se viven dentro de los procesos de hospitalidad del SJM y de la comprensión de sus modelos de acogida.

A continuación, ahondaremos en la propuesta del Programa de Hospitalidad del SJM que nos servirá no solo para conocer de qué se trata sino también para ir intuyendo, a

⁴⁹ Alberto Ares, en un artículo titulado *“Xenia 3.0: Recreando la hospitalidad en un mundo diverso”* (2020) plantea de manera sencilla y actualizada un recorrido muy acertado por lo que él mismo denomina, los ocho rincones bíblicos que permiten acceder al asunto de la hospitalidad, un discurso que va en la línea de los planteamientos del papa Francisco (2016) quien insiste en que *“la auténtica hospitalidad es un profundo valor evangélico, que alimenta el amor”* (p. 22)

través de su quehacer, el frescor de una fuente inspiracional concretada en la teología de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría.

Entre los años 2015 y 2016, Europa vive la mal llamada “crisis de los refugiados”. Por aquellos años cientos de miles de personas se lanzaban al mar Mediterráneo huyendo de conflictos bélicos, persecuciones, distintas formas de violencia. El año 2015 estuvo marcado por algunas claves que acentuaron el drama migratorio. Dichas claves han sido sintetizadas por el ACNUR a través de un recorrido cronológico muy detallado⁵⁰. A lo largo de aquel año cientos de personas murieron en las aguas del Mediterráneo; en agosto de ese 2015 aproximadamente 71 personas murieron en un camión frigorífico abandonado en la frontera de Austria con Hungría; el 4 de septiembre se publicaban las imágenes del cuerpo sin vida en una playa turca de un niño sirio, se llamaba Aylan Kurdi, su pequeño cuerpo fue arrastrado hasta la orilla de aquella playa en un fallido intento de alcanzar Grecia; aquel mismo mes, más de mil refugiados en Hungría caminaban desde Budapest en dirección a la frontera con Austria; pocos días después se sabía que Hungría cerraba sus fronteras y había completado la construcción de una valla a lo largo de la frontera con Serbia; en el mes de octubre unos 19 solicitantes de asilo fueron trasladados desde Italia a Suecia gracias al programa de reubicación de la Unión Europea que pretendía reubicar aproximadamente a unas 160.000 personas refugiadas; finalmente en noviembre y en el marco de ese programa de reubicación llega el primer grupo de 30 personas solicitantes de asilo desde Siria e Irak para ser reubicadas en Luxemburgo.

Es en este contexto de “crisis” en el que la Compañía de Jesús se siente llamada a hacerse cargo de la realidad y responder adecuadamente a los signos de los tiempos.

“Luego también llega un poco el trabajo de reflexión, de mirada eclesial, también de invitación teológica reflexiva y social de la migración como signo de los tiempos, la crisis migratoria de 2015 y la Compañía se siente interpelada a cómo puede la Compañía reaccionar y corresponsabilizarse y hacerse cargo un poco de esta situación” (F28, ECR4)

Fue así como a inicios del año 2016 nació la Campaña de Hospitalidad⁵¹ de la Compañía de Jesús en España, a la luz de la publicación del documento⁵² titulado “Respuesta a la

⁵⁰ Se trata de un artículo publicado por William Splinder en el que se detallan las claves de aquel 2015. Puede accederse a la información en: <https://www.acnur.org/noticias/stories/2015-el-ano-de-la-crisis-de-refugiados-en-europa>

⁵¹ Puede verse todo el proceso de la Campaña de Hospitalidad en: <https://www.hospitalidad.es/>

⁵² El documento puede verse en: <https://blogs.comillas.edu/acogida/2015/09/22/respuesta-a-la-crisis-de-refugiados/>

crisis de refugiados. Una mirada común desde nuestra espiritualidad ignaciana” que buscaba establecer marcos de criterios comunes de actuación a toda la familia ignaciana en España planteando la intención de una respuesta integral ante la situación que se vivía en aquel momento. El documento presentó los criterios bajo los que debía darse esa respuesta:

- Criterio ignaciano de universalidad. Este criterio se concreta en el no hacer distinción entre personas refugiadas y/o migrantes. La esencia de este criterio apunta no sólo a la “no diferenciación” sino también al deber de crear cauces de solidaridad con las personas que huyen de situaciones de conflicto y que no necesariamente provienen de los “contingentes” europeos.
- Criterio ignaciano de mayor necesidad. Este criterio pone la mirada en los “agujeros” del sistema. Contando con que las administraciones, ayuntamientos y CCAA se harían cargo de situaciones, este criterio invita a situarse en la protección de las personas bajo tres ejes: ámbito temporal, alcance de protección y ámbito subjetivo.
- Criterio de respuesta que amplía el foco. Este criterio recoge el de “mayor necesidad” y al mismo tiempo propone incorporar una línea de reflexión sobre la movilidad humana, la incidencia pública, y la sensibilización, de tal manera que se puedan alcanzar cambios sustanciales en las políticas migratorias y las personas estén informadas sobre las causas de los movimientos migratorios.
- Criterio de respuesta conjunta y articulada. Este criterio apunta a generar espacios de coordinación, articulación y puesta en práctica de reflexiones sobre la misma integración del sector, áreas y organización territorial de la Compañía en España.
- Criterio en red caminando en compañía. Se trata de poner en marcha procesos de trabajo en red con otras entidades que comparten las mismas inquietudes. Primero en el ámbito eclesial pero también en el ámbito social.
- Criterio de respuesta apasionada y discernida. Se trata de caminar hacia los procesos de ayuda y solidaridad de una manera organizada y coordinada, teniendo en cuenta lo que implica los procesos de reubicación y por otro no perdiendo de vista que la acogida y los servicios iniciales están a cargo del gobierno central en coordinación con otros niveles de gobierno territoriales.

A partir de estos criterios, se propone entonces responder bajo cuatro elementos esenciales: a) Acogida en España; b) Apoyo Internacional (en origen y Europa); c) Sensibilización e Incidencia pública.

Centremos la mirada en el primer punto. En orden a la acogida en España se proponen las *“Comunidades de hospitalidad: un modelo de acogida ya en marcha”*. Este punto lo resume muy bien el documento indicando que en aquel momento y ante la necesidad de dar respuesta se pusieron a disposición de personas refugiadas instalaciones del tipo residencias vacías, centros de menores desocupados alejados de los centros urbanos y otras grandes instalaciones. En ese sentido, la Compañía insta a repensar ese tipo de ayuda que solo responde a paliar una necesidad habitacional temporal. Por el contrario, apuesta por promover integración comunitaria y generar lazos, y probablemente esos espacios físicos que se estaban cediendo no contribuían adecuadamente. Por eso, recuerda que la acogida ya se estaba poniendo en marcha en algunas comunidades y liderada por miembros de la familia ignaciana.

- Una acogida que convertía a las personas en un miembro más de la comunidad, en pie de igualdad y no como quien recibe un servicio.
- Una acogida que busca compartir la vida, y esto se consigue a base de diálogo, escucha, apoyo, integración en la comunidad, en el barrio.
- Una acogida que se nutre de personas que ya estaban siendo acompañadas en otros ámbitos del sector social de la Compañía.
- Una acogida que demanda presencia cotidiana real y vida comunitaria, como una familia.

Así entonces se lanza una propuesta de organización llamada “Campaña de Hospitalidad” que buscaba establecer un modelo de articulación y coordinación que garantizara coherencia en la respuesta. Aquella campaña se dotaría de una organización desde la Provincia de la Compañía y se encarnaría territorialmente en aquellas plataformas que tuvieran capacidad para acoger, afán de coordinarse y fuerzas para hacerlo. La segunda propuesta invitaba a la creación de un grupo motor provincial de hospitalidad que dotándose de recursos humanos y económicos pudiera dar respuesta e impulsar proyectos de acogida y hospitalidad en los territorios.

Este documento sirvió para inspirar a las entidades que prontamente se pusieron en marcha para la creación de comisiones que lanzaran propuestas de trabajo en el ámbito de la acogida en sus territorios. Esta investigación como parte del trabajo de campo visitó algunas de las entidades de la red del SJM que se sumaron a la campaña

hospitalidad en aquel momento, y otras que ya venían poniendo en marcha procesos de acogida desde las comunidades de base en colaboración con las entidades.

Ha pasado casi una década desde aquel 2015 y las entidades han ido repensándose y reestructurándose para dar respuesta a nuevas realidades de hospitalidad en contextos de movilidad humana. No es fácil reconstruir toda la historia del SJM y de cada una de sus entidades. Esa profundización valdría para otra investigación. Este estudio pone el foco en el estilo de acogida promovido por el SJM y que se concreta en una variedad de modelos de acogida que se entienden dentro del marco del Programa de Hospitalidad heredero en parte de aquella iniciativa de la campaña de hospitalidad.

“La preocupación aquí, sobre todo de los que estábamos un poco invitando a la hospitalidad, era que lo que se hiciese intentase estructurárselo un poco, mínimamente, que no fuese ponerse a hacer cosas a lo locos, sino que fuese desde un análisis de las necesidades, de la realidad y sobre todo de... de las necesidades y derechos de las personas migrantes. Los modelos se construyen un poco desde unas intuiciones, no porque estaban las comunidades de hospitalidad, sino que había algunos modelos funcionando, no solo por el mundo, pero bueno internamente pues están estas comunidades que al final es abrir tu casa, esta es la base del modelo”. (F28, ECR4)

Los datos arrojados en la Memoria del año 2022, última disponible a la hora de realizar este estudio,⁵³ del SJM indican que en el año 2022 el SJM acompaña a unas 41.132 personas, de las cuales 13.930 hacen parte de los procesos de primera acogida, unas 823 son personas acogidas en los diferentes programas de hospitalidad de los territorios, de ellas, 557 son mujeres, 306 son niños y niñas y se cuenta en la actualidad con aproximadamente 100 recursos de acogida.

El SJM sigue apostando por un estilo de acogida que, como bien indicaba el documento del año 2015, va más allá de ofrecer un techo a las personas. Se trata de generar espacios de vinculación y de involucrar a la comunidad local en el acompañamiento y la integración de aquellas personas que por diferentes razones se ven obligadas a migrar forzosamente. Este estilo entiende que el asunto de la inclusión social implica procesos bidireccionales que propician que las personas alcancen plenos derechos como ciudadanas y promoviendo un enfoque centrado en las personas. El SJM desde antes del 2015 ya venía poniendo en marcha procesos de acogida, en los barrios, en las comunidades de jesuitas, y ha tenido la capacidad de ir respondiendo y adaptándose a cada momento histórico. Lo fue en la llamada “crisis de los refugiados” pero también en

⁵³ Los datos pueden consultarse en: <https://sjme.org/wp-content/uploads/2023/05/Memoria-2022-SJM.pdf>

la crisis generada por la pandemia del COVID-19 y lo está siendo ahora con las personas que han tenido que huir de Ucrania después de la invasión por parte de Rusia de aquel país.

2.3.2. Hospitalidad en el SJM. Un itinerario encarnado en la realidad histórica.

La hospitalidad en el marco del SJM está planteada como un itinerario. Este estudio entiende, según las características planteadas por el mismo SJM en sus reflexiones escritas, que ese itinerario tiene sentido en cuanto tanto encarnado en la realidad histórica. Esto es así, no sólo por la naturaleza ética de la hospitalidad, sino también porque esa forma particular de entenderla y vivirla toma en cuenta una vivencia profunda y adecuada interpretación de la salvación cristiana y de la realidad histórica (fruto de sus procesos de análisis de la realidad y respuesta a situaciones de la realidad histórica que le corresponde). Así mismo, la teología de la que bebe ese quehacer hospitalario está apoyada en la realidad y nunca fuera de ella. De ahí que la primacía por el Jesús histórico haga parte de su propia esencia e interpretación. Existe en ese itinerario un fuerte componente de praxis cristiana, no solo por los discernimientos que se han ido dando al interior del SJM y de la misma Compañía sino porque ese proceso de discernimiento encuentra en la realidad histórica el modo adecuado de seguir a Jesús.

Cuando la Compañía de Jesús en España se plantea el asunto del itinerario reconoce que en su realidad histórica los pobres gritan descarnadamente, lo que los lleva a despertar una mirada contemplativa sobre esa misma realidad. Realidad que no los deja indiferentes, sino que invita a la acción. El documento “Migrantes somos todos” bien indica que *“en el proceso de discernimiento se perfila la pregunta al Señor que se planteó Ignacio: ¿Quid agendum? - ¿Qué debo hacer?”* (Equipo Migraciones, jesuitas, 2022, p.26)

Así entonces, entienden que no hay otra respuesta que la hospitalidad. La hospitalidad entendida como aquella que cobra “rostros diversos”. De ahí que entienden que la hospitalidad va más allá de proveer techo o cubrir las necesidades básicas: la hospitalidad abre el paso a la promoción e integración de las personas. Si bien el primer paso de la hospitalidad es la acogida, el segundo paso será la promoción que brinda las herramientas adecuadas para que las personas puedan desplegar sus proyectos de vida en libertad y autonomía. En este sentido entienden que es urgente escuchar la llamada que surge de ese proceso “hacerse prójimo para servir” y “compartir para crecer”. Esto implica el reconocimiento de las necesidades que deben ser cubiertas, pero también el

crear espacios de compartir donde todos los que participan en el proceso de la hospitalidad se sienten enriquecidos.

La hospitalidad es también integración. En ese sentido el SJM sabe que es urgente facilitar vías de participación pública que den paso a transformaciones sociales que permitan la convivencia social. Solo así es posible garantizar la promoción de una nueva ciudadanía en la que todos tenemos algo que decir y algo que aportar. La hospitalidad permite crear dinámicas de carácter inclusivo que se ven evidenciadas en la convivencia dentro de la sociedad, que es común entre las personas, que se da en igualdad de derechos y en el respeto por las diferencias.

El SJM, entendiendo esta realidad, encarna en la historia procesos de hospitalidad que favorecen, como ya había indicado el papa Francisco, la acogida, la promoción, la protección y la integración. La hospitalidad desde esta perspectiva abre los ojos a la realidad histórica, propicia la contemplación de la realidad desde las personas migrantes y empuja a la transformación.

2.3.3. El modelo de acogida que propone el Servicio Jesuita a Migrantes.

Para comprender la propuesta que hace el SJM sobre un modelo de acogida eficaz y que tenga su foco en las personas, es necesario saber que existe una inspiración cristiana fuertemente enraizada en una espiritualidad: la ignaciana.

El asunto de la migración y de la hospitalidad está fuertemente vinculada con la tradición cristiana. La prueba la encontramos no sólo en los textos sagrados sino también en la reflexión patristica, en la teológica, en el magisterio y en general en el pensamiento social cristiano. En ese sentido, el Antiguo Testamento ofrece las primeras líneas sobre movimientos migratorios que marcaron los orígenes del Pueblo de Israel- Por ejemplo, la epopeya narrada en el Pentateuco cuenta cómo un importante número de personas acabó integrándose en lo que luego conocimos como “Israel”, procedían de un movimiento migratorio⁵⁴. Adentrarse en el antiguo Israel lleva a descubrir que los antiguos israelitas hundían gran parte de sus convicciones en sus orígenes migrantes,

⁵⁴ La teología bíblica es una de las ramas de la teología que más aportes ha hecho a un estudio sobre las migraciones y la hospitalidad, de ahí que un buen número de teólogos y teólogas promuevan una profundización, sistematización y reflexión en el ámbito de una teología de las migraciones, tan necesaria como urgente. No podemos detenernos en este asunto; sin embargo, se recomienda el libro *“Sal de tu tierra. Estudios sobre el extranjero en el Antiguo Testamento”* (2020) que recoge trabajos de investigación sobre el extranjero presentados y discutidos en el Seminario de investigación del Antiguo Testamento entre los años 2016 y 2019.

tenían plena conciencia de que estaban de alguna forma vinculados a movimientos migratorios de diferente índole. Toda aquella tradición y conciencia colectiva y comunitaria acabó resumiéndose en una sentencia que tenía sabor a credo histórico: *“Mi padre fue un arameo errante”* (Dt 26, 5). Diversos y abundantes son los testimonios que presenta el Antiguo Testamento sobre estos movimientos. Por ejemplo *“Téráj tomó a su hijo Abrán (...) y salieron juntos de Ur de los caldeos para dirigirse a Canaán. Llegados a Jarán, se establecieron allí”* (Gn 11,31). Nada se sabe de las razones que motivaron la migración, pero el soporte teológico narrado en el texto explica que *“Yahvé dijo a Abrán: ‘vete de tu tierra a la tierra que yo te mostraré’* (Gn 12,1).

El Antiguo Testamento, a lo largo de sus páginas, va ofreciendo datos relativos sobre aquellos trayectos y movimientos migratorios, grandes y pequeños e intenta explicar las razones que llevaron a aquellas gentes y pueblos a abandonar su lugar de origen para buscar otros sitios donde asentarse. Indica Morla (2020) que *“tras el abandono (forzado o no) de su propio Edén, todo ser humano tiene derecho a un rincón acogedor en un idealizado país de Nod⁵⁵”*.

El Nuevo Testamento también presenta consideraciones sobre el asunto de la migración y de la hospitalidad. Sobre este tema existen diversidad de estudios bíblicos, imposibles de abarcar en este apartado. En todo caso, la propia historia de Jesús, sus orígenes están marcados por antecedentes extranjeros⁵⁶. Por otro lado, recordemos que Lucas sitúa el nacimiento de Jesús en un momento crítico de migración interna provocada por el edicto del emperador Augusto. Así entonces, Jesús nace fuera de la ciudad y en circunstancia de poca comodidad. La hermenéutica teológica ve en este acontecimiento un signo que se repite todos los días en las familias migrantes que deben salir de sus lugares de origen de manera forzada. El evangelio de Mateo también relata el famoso texto de la “huida a Egipto” en el que la Iglesia y la tradición teológica ven una fuerte identificación con las personas refugiadas y migrantes desplazadas.

A lo largo de los textos evangélicos se puede ver como cada uno de los evangelistas va situando a Jesús siempre en espacios de compartir con personas de “dudosa reputación”. Es el caso de extranjeros, mujeres, pecadores, enfermos... Pero Jesús desatendiendo sus propias tradiciones judías, suele estar con ellos en contextos de comida, de banquetes, y también en el interior de las casas de esas personas. Son muchos los encuentros que relatan los evangelios de un Jesús siempre con los extranjeros o los despreciados de su época.

⁵⁵ Cf. Génesis 4, 16.

⁵⁶ La genealogía de Jesús con la que Mateo da inicio a su Evangelio es prueba de ello.

No menos importante será recordar la famosa parábola del juicio final que relata el evangelista Mateo casi como cierre de su evangelio (Mt 25, 31-46) en la que se resalta: *“fui extranjero y me acogisteis... cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”*. En definitiva, tanto el evangelio como los textos neotestamentarios son una constante invitación a reconocer que, en el rostro del extranjero, del desfavorecido, del rechazado, vemos el mismo rostro de Cristo.

Toda esta tradición bíblica y teológica subyace y es inspiración en la opción del SJM por las personas migrantes y refugiadas. No menos importante será la tradición Ignaciana acerca de la hospitalidad y la experiencia de Ignacio de Loyola al lado de los más pobres. Sobre Ignacio de Loyola habrá que indicar que experimentó una fuerte llamada a *asemejarse a Jesús pobre y humilde*⁵⁷. Ignacio nunca deseó ser más que su Señor y asumió especialmente la condición de Cristo en su marcha de Loyola. Así queda registrado no sólo en los Ejercicios Espirituales (EE, 98) sino también en las constituciones de la Compañía, en las que Ignacio desea para el candidato a jesuita que tenga los mismos anhelos de asemejarse a Cristo en su pobreza, exclusión y rechazo.

Ese deseo y anhelo llevó a Ignacio a estar siempre cerca de los pobres y al servicio de los excluidos. Fue este anhelo el que Ignacio llevó allí donde iba y el que acompañó el desarrollo de la Compañía de Jesús. De ahí que también Ellacuría (1974) afirmara, en un artículo dedicado a los EE, que *“la Compañía de Jesús es una institución histórica, que pretende una eficacia histórica, a través de medios históricos, y esto como encarnación y propagación del mensaje cristiano”* (Ellacuría, 1974 p. 63)

En definitiva, Ignacio de Loyola fue descubriendo y entendiendo que esa cercanía y servicio a los pobres conducía a la amistad con Cristo, *“la amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno”* (Ignacio de Loyola, 1547). Es en la cercanía con los pobres y desfavorecidos donde puede darse una verdadera transformación personal.

Toda esta herencia ignaciana es de la que bebe el SJM, herencia reflejada en sus líneas de trabajo: *acompañar, servir, proteger, reflexionar e incidir*. Entiende el SJM que las comunidades de hospitalidad por las que apuesta pueden ser guía y palabra profética en la necesaria conversión a la hospitalidad que plantea la espiritualidad cristiana e ignaciana y en la actualidad muy reforzadas por el papa Francisco.

Este estudio se ha enfocado en los programas y modelos de acogida que hacen parte del Programa de Hospitalidad para después ofrecer una resignificación de la práctica de

⁵⁷ Jesuitas Provincia de España., Equipo de Migraciones., *“Migrantes somos todos. Construir una cultura de la hospitalidad al servicio de una sociedad común”* (2022)

la hospitalidad desde la teología de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría, asunto que se explicitará en apartados siguientes del capítulo 2 y 5.

El modelo de acogida del SJM se compone de los siguientes pilares⁵⁸:

- **Modelo estructurado y planificado, con enfoque integral de migración y asilo.** Este pilar busca tener una mirada integral de las migraciones y refugio, aunque se tengan que dar respuestas diferentes. Una mirada integral permitirá reducir los riesgos de vulnerabilidad.
- **Modelo flexible, que ajuste los itinerarios de las personas beneficiarias a sus necesidades.** Este pilar aboga por un modelo de acogida flexible que pueda dar respuestas ágiles a las necesidades de la realidad, pero también que pueda adaptarse a las necesidades individuales de los solicitantes de asilo.
- **Modelo participativo y consensuado.** Este pilar propone que la participación pueda darse involucrando a las personas e instituciones que intervienen en los procesos (participantes, instituciones, agentes estatales y territoriales). La categoría comunitaria es fundamental para el éxito. Se propone como un eje del programa de Patrocinio Comunitario.
- **Modelo que opte por espacios de acogida de pequeñas dimensiones.** Este pilar propone optar por espacios de acogida pequeños en los que se fácil reproducir experiencias más de familia. Los centros grandes pueden estar destinados a situaciones excepcionales, ellos no permiten acompañamientos e intervenciones individualizadas. Espacios pequeños son más propicios para la vivencia de la hospitalidad.
- **Modelo de apoyo comunitario. La comunidad como apoyo a la integración.** Este pilar pone el foco en la comunidad local como uno de los ejes más importantes que contribuyen a procesos de integración exitosos.
- **Modelo de enfoque centrado en las personas.** Este pilar indica que un modelo de acogida debe primar la acogida e integración de aquellos colectivos más vulnerables, eso es posible si realmente estas personas son la esencia de la acogida. El modelo opta por tejer comunidades, lazos y vínculos a partir de redes

⁵⁸ Estos pilares han sido consultados en el documento “Enfocar la mirada: Hacia un modelo de acogida integral que ponga en el centro a las personas” publicado por el Servicio Jesuita a Migrantes, 2021. Puede consultarse en: https://sjme.org/wp-content/uploads/2021/05/Enfocar_la_Mirada_FINAL.pdf

de apoyo, donde las relaciones vecinales sean más horizontales logrando experiencias de convivencia y restauración personal y familiar.

El modelo hace una segunda apuesta que aborda el asunto de las fronteras, los traslados seguros de las personas refugiadas y la gestión de flujos mixtos en entornos fronterizos. De ahí que tome en cuenta elementos esenciales al sistema de acogida de personas solicitantes de protección y refugiadas como el reasentamiento o la gestión de los flujos migratorios en dos direcciones: la primera acogida y la libertad de movimiento.

Finalmente se proponen dentro del modelo los programas de acogida comunitaria que incluyen:

- Programa de Patrocinio Comunitario: programa inspirado en la experiencia canadiense “*Community sponsorship programmes*” que ya se indicó en otro apartado. Se trata de iniciativas que incluyen colaboraciones público-privadas que coordinan diferentes actores, por ejemplo: gobierno central, autonómicos, ACNUR, organizaciones sociales y ciudadanía. Esta coordinación busca la acogida efectiva a personas refugiadas que son identificadas en países de origen en el marco de programas de reasentamiento. Hacen parte del sistema de asilo y refugio integrando soluciones duraderas de acogida a través de vías legales y seguras para las personas.
- Los programas de hospitalidad: son iniciativas de carácter privado que tejen y articulan la solidaridad ciudadana para poner en marcha procesos de acogida a quienes necesiten protección o se queden fuera del sistema de acogida.

A partir de estos programas de hospitalidad, el SJM propone un modelo de acogida comunitaria que integra las siguientes modalidades de acogida:

- Comunidad de techo: son comunidades de personas laicas o de personas que pertenecen a la vida consagrada que acogen a personas migrantes como un miembro más de la casa, de la comunidad.
- Comunidad de patrocinio: Grupos de 6 a 12 personas que se unen para facilitar la acogida y la integración de familias refugiadas reasentadas en el marco del programa de reasentamiento del estado. La comunidad de patrocinio acompaña a una familia migrante que reside en una vivienda independiente con el apoyo de la organización social de referencia.
- Comunidad de acogida: Grupos de 6 a 12 personas que se unen para facilitar la acogida y la integración de familias migrantes vulnerables que quedan fuera de la protección de los sistemas de acogida. La comunidad de acogida acompaña

a una familia migrante que reside en una vivienda independiente con el apoyo de la organización social de referencia.

- Redes de familia: Redes de varias familias (al menos 4) que acogen a una persona en su propia casa durante un periodo máximo de un año y por turnos rotatorios de 1 a 3 meses en cada familia acogedora. la familia debe asegurar que la persona acogida tenga una habitación independiente.

Este modelo del SJM, que incluye en uno de sus apartados tipologías específicas para responder de manera flexible y adecuada a los procesos de las personas migrantes que hacen parte de sus recursos, incluye algunas iniciativas que van reflejando también un estilo propio de acogida.

- Las experiencias de hospitalidad y vida compartida deben ser ampliadas y fortalecidas. Esto implica una transformación en los estilos de vida de las personas sino de la misma Compañía, de la misma provincia de España. Esta iniciativa promueve un estilo muy característico del SJM y es el estilo comunitario que sabe lo importante que es tejer comunidades de vida donde las personas tienen algo que aportar y construir juntas.
- Trabajo en red, dentro y fuera de la Compañía, incorporando al modelo cada vez más a la ciudadanía, pero también a la iglesia local, los sectores de la Compañía, otras entidades afines.
- Apuesta por una incidencia pública que anime e impulsa a seguir creando e incorporando más comunidades de hospitalidad dentro de los modelos complementarios del sistema estatal como el Programa de Patrocinio Comunitario.
- Promover el acompañamiento integral, es decir potenciar dimensiones sociales, psicológicas, formativas, laborales, sanitarias, etc.
- Favorecer espacios de inclusión en el marco de una pastoral integral donde las personas migrantes puedan vivir su fe, pero también participar en procesos de formación teológica y espiritual.
- Fomentar una reflexión en torno a las buenas prácticas en diferentes sectores de la compañía, sobre todo en el ámbito educativo. Sistematizar esas buenas prácticas recogiendo claves de procesos, maneras de apropiar la integración, ayudas administrativas, adaptación de centros, etc.

- Potenciar reflexiones integrales en torno al fenómeno de las migraciones y de sus consecuencias en las sociedades.
- Identificación de causas sobre las que sea necesario hacer incidencia pública en el ámbito social y político.
- Desarrollar proyectos de cooperación desde una perspectiva de origen y tránsito.

Hasta aquí el desarrollo de la propuesta del SJM sobre un modelo de acogida que apuesta por lo comunitario. Veremos en el capítulo 5 dedicado a los resultados cómo estas formas concretas de encarnar la hospitalidad en el marco del modelo de acogida comunitaria, entran en diálogo con elementos clave de la teología de Ignacio Ellacuría, propiciando así que la hospitalidad sea no solo lo que el SJM ya tiene identificado sino que es posible resignificarla de tal manera que permita vislumbrar que a través de ella es posible revertir y relanzar la historia en clave de liberación con las personas migrantes.

A continuación, se dará paso a la comprensión de la teología de la realidad histórica propuesta por Ignacio Ellacuría.

2.3.4. Consideraciones finales

Este apartado cumple su función dentro de la propuesta inicial para el marco de referencia conceptual porque ha explicitado en grandes líneas de qué se trata el modelo de acogida comunitaria que propone la Compañía de Jesús en España a través del Servicio Jesuita a Migrantes en España.

Gracias a lo que se ha expuesto se puede ir vislumbrando que el SJM pone en marcha elementos de “leyes de hospitalidad” que están inspiradas en la “ley de hospitalidad” de las que hablaba Derrida- Así mismo tiene una centralidad que le viene dada por su esencia profundamente cristiana e ignaciana y que encuentra puntos de conexión con la propuesta levinasiana sobre la hospitalidad. Se trata de reconocer en los otros el mismo rostro de Dios: un rostro que tiene una particularidad y es la vulnerabilidad, la pobreza, la exclusión que viven las personas migrantes que son atendidas en sus recursos.

Este apartado sirve de puente entre las generalidades de la hospitalidad y el dedicado al desarrollo de la teología histórica de Ignacio Ellacuría, en el que intentaremos evidenciar que sus claves teológicas son un soporte adecuado para la resignificación o

relectura del mismo ejercicio de hospitalidad que se pone en marcha en los Programas de Hospitalidad del SJM.

2.4. Ignacio Ellacuría: filósofo, teólogo y mártir.

Ya se ha dicho que este estudio entiende que es necesario asomarse por la vida de Ignacio Ellacuría, no para hacer una reconstrucción amplia de su biografía sino porque este acercamiento iluminará lo que se pretende establecer como puntos de conexión entre el pensamiento ellacuriano y el tema central del estudio. Es importante indicar que esta investigación no pretende profundizar teológicamente en el pensamiento del jesuita vasco-salvadorense pues de esto ya se encargaron y se encargan otros estudios y existe una amplia oferta académica en este sentido. Lo que se desea es traer a la luz aquellos elementos de su corpus filosófico-teológico, muy imbricado en la realidad, que contribuyen a hacer una relectura de la hospitalidad y que por ello se convierten en clave hermenéutica para los procesos propios del Programa de Hospitalidad del SJM, a la vez que evidencian la notoria actualidad del pensamiento ellacuriano en relación con escenarios sociales como el de las migraciones.

Retomando el asunto biográfico, entendemos que obedece a una lógica hermenéutica y también metodológica. Además, consideramos que, para comprender el pensamiento de cualquier autor, y con mayor razón si se trata de un teólogo o teóloga, es necesario acercarse a su vida y obtener datos biográficos que permitan dilucidar el por qué y el para qué de sus ideas. Al mismo tiempo, Maxwell (2019) indica que el conocimiento de las teorías y autores es fundamental para la construcción de los marcos teóricos, porque permiten la vinculación entre pensamiento y conceptos que darán fruto en las propuestas de la investigación. En el capítulo 1 se mencionaba la importancia del “bricolaje” (Maxwell, 2019, p. 59) es decir, utilizar creativamente aquellas herramientas y materiales disponibles a fin de aportar luz y solución. En nuestro caso, tener en cuenta la biografía de Ellacuría aporta luz a la investigación. Si damos un paso más, diremos que en el caso de Ellacuría es aún más necesario porque su pensamiento teológico está marcado por su trayectoria existencial y no será del todo comprensible sin ella, precisamente porque la filosofía y la teología que elaboró nunca estuvieron al margen de la vida. Muy a por el contrario se vierten ambas en la realidad en cuanto realidad y porque *“no sólo quiso interpretar la historia, sino también influir en ella desde el horizonte de la fe”* (Sols, 1999, p. 19). El pensamiento de Ellacuría no se puede entender deslindado del contexto histórico que vivió, las corrientes de pensamiento que emanaron

con fuerza en su época, los acontecimientos históricos del momento dentro y fuera de la Iglesia, y mucho menos puede entenderse al margen de su vocación vivida y desplegada en la Compañía de Jesús.

Al mismo tiempo, acercarnos a su vida y obra permitirá ver que, aunque no elaboró un pensamiento concreto sobre las migraciones, el refugio o la hospitalidad, sí las experimentó muy de cerca por el mismo contexto que vivió en El Salvador, y por las realidades que vio de cerca de tantas personas que huían del país por la guerra civil. Por otro lado, él mismo supo lo que significaba vivir en tierras extranjeras, amar un pueblo extranjero y vivir procesos de integración, lo que le llevaría a afirmar años más tarde que *“llevo cuarenta años en El Salvador, tengo nacionalidad salvadoreña y soy salvadoreño”* (Sols, 1999, p. 21). Esto lo repetía rotundamente cuando sus opositores le increpaban por ser español.

Por otro lado, es menester recordar que en su comunidad vivió el jesuita Segundo Montes, sociólogo de mucho renombre que, entre sus actividades varias, decidió en un momento investigar sobre los refugiados salvadoreños en los Estados Unidos. Ellacuría como veremos más adelante, consultaba con Montes sobre estos temas y a partir de estas como de otras aportaciones enriquecía sus discursos sobre la realidad del El Salvador.

No será menos importante la aportación teológica que nos dejó, porque con ella Ellacuría quería reorientar la realidad histórica, interpretarla y transformarla. Esto será clave en nuestro estudio, porque como veremos más adelante, lo que se vive al interior del proyecto de hospitalidad del SJM es un proceso de reorientación de la historia, interpretación y transformación de la realidad, aunque solo sea de una parte de ella.

2.4.1. Breve acercamiento biográfico.

Ignacio Ellacuría Beascoechea nació en Portugalete (Vizcaya, España), el 9 de noviembre de 1930. Por aquellos años en España la monarquía decaía y se implantaría una incierta República que duraría poco (Sols, 1999). Fue el cuarto de cinco hijos hermanos varones. Ellacuría creció en una familia tradicional, recibió una educación severa “marcada sobre todo por la fuerte personalidad de su padre, médico oftalmólogo, hombre disciplinado, exigente, noble, opuesto a la expresión de los sentimientos” (Sols, 1999, p.21). Sus primeros estudios los hizo en Portugalete, pero luego su padre lo envió al colegio de los jesuitas de Tudela (Navarra).

Ingresó al noviciado de Loyola, de la Compañía de Jesús, a los 17 años, el 14 de septiembre de 1947. Un año después fue enviado, junto a otros cinco novicios, a fundar el noviciado de la Compañía en Santa Tecla, San Salvador. Salieron de Bilbao el 26 de febrero de 1949 y llegaron un mes más tarde a Santa Tecla, con apenas 18 años. Su maestro de novicios fue el padre Miguel Elizondo, quien causó en él un fuerte impacto. Sobre este asunto comentaba Cardenal (como se citó en Sols, 1999) que “El Padre Ellacuría siempre reconoció que los fundamentos de su espiritualidad habían sido puestos por el padre Elizondo, a quien siempre admiró con un cariño especial. Él fue su primer gran maestro”.

Estudió humanidades en Ecuador, en la Universidad Católica de Quito de 1949 a 1951; después estudió filosofía en la misma universidad entre 1951 y 1955 y obtuvo la doble licenciatura, civil y eclesiástica. Esta etapa de la vida del joven jesuita fue marcada por el padre Aurelio Espinosa Pólit, jesuita de fina cultura humanista, gran intelectual y rector de la universidad. Durante estos años la inteligencia de Ellacuría se hizo más evidente, y fue bajo el amparo del p. Aurelio donde sus cualidades de pensador crítico y creativo empezaron a emerger.

Es interesante apuntar que, durante esta época en Quito, Ellacuría conoció también al poeta P. Ángel Martínez Baigorri, quien gozaba de buen nombre y era muy conocido en ámbitos artísticos y académicos. De estos dos personajes Ellacuría recibe grandes aportaciones en el ámbito de la formación clásica, y de la mano de Martínez un acercamiento a las nuevas corrientes de la poesía y literatura latinoamericana (López de Goicoechea, 2021). Ellacuría dedicaría un artículo titulado “poeta esencial” al maestro poeta en 1958 sobre su obra *Ángel en el país del águila*. Emerge aquí ese aire poético mezclado con filosofía con el que también contaba el joven jesuita, le apasionada de A. Martínez que su poesía tenía un sabor a búsqueda existencial, la búsqueda del ser en el mundo, ser lo que somos y lo que estamos llamados a ser.

Este acercamiento de Ellacuría a los métodos escolásticos, neo-tomistas, pero también al humanismo y a la filosofía, significará al mismo tiempo como explica López de Goicoechea (2021), un acercamiento a las ideas filosóficas de autores como Aristóteles, de quien adoptará, por ejemplo, el concepto de ser como *realidad*. Profundizará también en la filosofía tomista, adentrándose en el significado del concepto de *horizonte de nihilidad* como creación. Siguiendo a López de Goicoechea (2021) entendemos que Ellacuría incorporó, en lo que serán los inicios de su pensamiento, ambos conceptos, *realidad* y *nihilidad* de manera crítica desde una lectura muy incipiente de Hegel y su dialéctica, superando, a su modo de ver, el método escolástico.

Ellacuría regresó a San Salvador. Allí pasó tres años en el Seminario San José de la Montaña, desde 1955 a 1958, donde trabajó como profesor de filosofía y acompañante. Es importante destacar que no a cualquiera se le nombraba formador de seminaristas. Por aquel entonces ya el joven jesuita mostraba una alta capacidad de reflexión y gran dominio de los conocimientos de la filosofía escolástica y otras corrientes del siglo.

De 1958 a 1962 volvió a la vida de estudiante, esta vez en la facultad de teología de Innsbruck, Austria. Quienes le conocieron comentan que el mismo Ellacuría no recordaba los años en tierras austriacas con gran entusiasmo porque le pareció fría y oscura. Sin embargo, consiguió integrarse en un grupo de compañeros de habla hispana que expresaban su descontento por algunas restricciones anticuadas en el día a día del teologado, incluso llegaron a quejarse del bajo nivel de enseñanza. Durante sus estudios de teología encontró en el fútbol un espacio para liberar tensiones, junto a algunos austriacos y un alemán. Los jesuitas de habla hispana formaron un equipo de fútbol que, para sorpresa de muchos, era demasiado bueno, tanto así que ganaron el campeonato nacional universitario en Viena. No sobra decir que Ellacuría era un gran aficionado del fútbol y de su equipo el Athletic de Bilbao: él mismo decía “si volviera a nacer, querría ser jugador del Athletic de Bilbao” (Sols, 1999, p.20). Entre sus compañeros, algunos empezaron a llamarle “el rey sol” (Sols, 1999, p. 25), aludiendo a su brillantez y dominio.

Para algunos no era una persona simpática ni de fácil acceso. Ellacuría era puntilloso e inexorablemente crítico. No pasó desapercibido entre los profesores, de él comentaban que poseía una gran inteligencia, aunque era de carácter difícil, de espíritu propio, juicio crítico, pero poco abierto a los otros. Probablemente se mostraba así por la educación familiar recibida. Sin embargo, Ellacuría fue un gran líder, entregado incondicionalmente a las grandes causas como las del Evangelio. Su pasión por la filosofía y la teología lo llevó a ponerse del lado de las mayorías pobres y maltratadas. Ellacuría era un hombre sensible, no carente de sentimientos, pero sí educado para contenerlos. En 1961, fue ordenado presbítero en Innsbruck.

Los años de estudios teológicos estuvieron muy marcados por otra gran figura, la del teólogo alemán Karl Rahner⁵⁹. La teología de Rahner influyó radicalmente en la

⁵⁹ Teólogo alemán perteneciente a la Compañía de Jesús. Nació en Friburgo, Imperio Alemán, el 5 de marzo de 1904 y murió en Innsbruck, Austria el 30 de marzo de 1984. Inició su andadura filosófica de la mano de Heidegger, escribió su tesis doctoral en 1939 titulada *Geist in Welt*, en español, Espíritu en el mundo, fue profesor académico y orador. Considerado uno de los teólogos más influyentes del siglo XX, trabajó con grandes teólogos como Yves Congar y Henri de Lubac asociados al pensamiento *Nouvelle Théologie*. Rahner participó activamente en la preparación del Concilio Vaticano II, fue nombrado perito del concilio en 1963 proclamándose entre sus adversarios de algunos círculos más conservadores como “el hombre más poderoso del concilio” (Meier, 1996, p. 233). Rahner fue autor de más de 30 libros y más

configuración de su pensamiento y veremos en sus futuros textos teológicos mucho de esta influencia. Decía con ironía que las clases de Rahner eran lo único que valían la pena del teologado de Innsbruck. Por aquella época, Rahner ya gozaba de gran reconocimiento internacional gracias al impacto de su pensamiento y creatividad teológica. Ellacuría bebió novedad y apertura teológica de su maestro Rahner. La línea de pensamiento del teólogo alemán no cesó en los cuatro años de estudios en Innsbruck, sino que perduró a lo largo de la vida del jesuita vasco.

Esta influencia deriva en su claridad sobre la esencia y el quehacer de la teología. Recordemos que para Rahner el quehacer teológico presupone, como diría Johann Baptist Metz “biografía existencial teológica” (Metz, 1979, pp. 228-236). Esto es, que Rahner rompe con el cisma entre sistema teológico y experiencia religiosa, entendiendo que la teología debía estar siempre al “servicio de la proclamación, de la predicación y de la pastoral” (Maier, 1996, p. 234) de la existencia misma. El teólogo alemán defendió que la revelación acontece decididamente en la historia de salvación, es decir en la historia de las mujeres y de los hombres. En apartados posteriores nos detendremos a explicitar más detalladamente de qué se trata esta influencia teológica.

La última etapa formativa de Ellacuría se comprende entre los años 1962 a 1967, época en la que hace el doctorado en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Gran admirador de Xavier Zubiri⁶⁰, intercambiaron varias cartas⁶¹, en distintos períodos. Ellacuría quería escribir su tesis doctoral sobre la filosofía de Zubiri. Por eso aprovechando que se encontraba visitando a la familia en Bilbao, decide acercarse a la casa del filósofo, para preguntarle si quería dirigirle la tesis. Se dice que éste lo recibió porque se trataba de un sacerdote; en todo caso, sabemos que este encuentro fue el inicio de una gran amistad.

Ellacuría titularía su tesis doctoral así *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri* y fue presentada en 1965 haciendo frente a dos dificultades: la primera, porque en 1962,

de 4.000 entradas bibliográficas. Destacó por su minuciosidad filosófica y rigor científico cuando con total franqueza exponía temas teológicos.

⁶⁰ José Francisco Javier Zubiri Apalategui, conocido internacionalmente como Xavier Zubiri, filósofo español. Nace el 4 de diciembre de 1898 en San Sebastián y muere el 21 de septiembre de 1983 en Madrid. Se ordenó sacerdote en 1921 pero se secularizó en 1935. Estudió en Lovaina, Madrid y Friburgo, discípulo de Ortega y Gasset quien dirigiera su tesis doctoral, Husserl y Heidegger. Fue profesor de filosofía en la Universidad de Madrid, en la Universidad de Barcelona e impartió algunos cursos de teología en la Universidad Gregoriana de Roma. La filosofía de Zubiri fue mal vista entre los clásicos escolásticos dada la novedad y originalidad de sus planteamientos, sobre todo su comprensión de la realidad.

⁶¹ La correspondencia que mantuvieron Ellacuría y Zubiri puede verse en *Escritos Filosóficos*, tomo II, allí se encuentran digitalizadas las cartas que se rescataron del archivo personal de Ellacuría. Estas misivas están divididas en dos momentos, el primer momento va entre los meses de enero y febrero de 1963 y el segundo momento abarca más espacio, van entre enero de 1967 a enero de 1970.

recién iniciando su redacción, algunas autoridades académicas se oponían a que se escribiera sobre un filósofo que aún vivía; y la segunda porque al final de la etapa de investigación doctoral Zubiri no gozaba de buena fama en los círculos filosóficos escolásticos. La relación con Zubiri será abordada más adelante, así como la herencia filosófica de éste en Ellacuría. Bástenos saber por ahora, que con la filosofía de Zubiri Ellacuría empieza a entender la realidad en su estructura dinámica, de tal manera, que “la historia no la entenderá como un proceso cerrado o puramente dialéctico, sino como un proceso abierto a las posibilidades del ser” (López de Goicoechea, 2021, p. 6). Profundizar en estos temas, abrirá la puerta que nos llevará a la comprensión de la estructura filosófica de Ignacio Ellacuría.

Con el cierre de esta época se abre la que fuera la etapa definitiva de Ellacuría en el Salvador. Sin embargo, antes de citar algunos datos importantes de ese momento, es necesario, echar la vista nuevamente a 1965, año en el que se celebró en Roma la Congregación General 31 de la Compañía de Jesús (CG XXXI), una congregación que contaba con el aire renovado en una Iglesia que acababa de celebrar el Concilio Vaticano II (CVII).

Fue el Concilio Vaticano II el que motivó e impulsó el complejo proceso de renovación y actualización de los jesuitas, llevando a la Compañía a abrir las puertas al mundo. Así entonces, pasaron de una Compañía de Jesús conservadora a una renovada que apostaba por el anuncio del Reino a imagen de las indicaciones dadas en el CVII, esto es una Compañía que rechazaba el miedo a salir de los muros que la encerraban abrazando la riqueza de la humanidad e iniciando un proceso de renovación interna.

Así reza el Decreto 1, 1 de la Congregación General XXXI:

Hallándose hoy el género humano en un nuevo período de su historia, la Compañía de Jesús, con el mismo espíritu, con que se renueva toda la Iglesia, trata de volver a un conocimiento más íntimo de su naturaleza y misión; de manera que, con entera fidelidad a su vocación, se renueve y acomode su vida y sus actividades a las exigencias de la Iglesia y a las necesidades de nuestros contemporáneos.

Con este proceso de *aggiornamento*⁶² de la Iglesia, de apertura de ventanas y puertas, se ve impulsada a salir e ir a las periferias. En 1967 regresa Ellacuría a El Salvador. Tenía por aquel entonces 37 años, y volvía destinado a trabajar en la Universidad

⁶² Palabra italiana que en español significa *actualización*. Fue el término utilizado con frecuencia durante la celebración del Concilio Vaticano II y que los papas Juan XXIII y Pablo VI popularizaron con la idea de que la Iglesia saliera después del concilio renovada y actualizada.

Centroamericana José Simeón Cañas⁶³ (UCA), de San Salvador. Estando en España, el jesuita vasco siguió muy de cerca el ritmo del concilio. Sin duda, este proceso impactó en él profundamente. Además, sabía que el que fuera su profesor en Innsbruck, Karl Rahner, era uno de los consultores teológicos del concilio. Esto significaba que detrás de aquellos documentos conciliares y toda esa fuente inspiracional se encontraba el pensamiento teológico de su profesor alemán. De igual manera impactó en Ellacuría la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en 1968 bajo el lema *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* que fue consciente de la necesidad de volver la mirada al hombre (humanidad) y el decisivo proceso histórico que vivía. El documento conclusivo⁶⁴ de esta conferencia indica en sus primeras líneas que:

La Iglesia Latinoamericana (...) centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha "desviado" sino que se ha "vuelto" hacia el hombre, consciente de que "para conocer a Dios es necesario conocer al hombre. La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre (Documento final de Medellín, 1968, p. 1).

Estos dos acontecimientos eclesiales marcaron la vida de Ellacuría y vinieron a ser otro impulso más para lo que se gestaría más adelante.

Ellacuría inicia su vida en la UCA como profesor de filosofía en 1967. Fue rápidamente nombrado miembro de la Junta de directores. Enseñaba teología en cursos nocturnos y los fines de semana, estos cursos se llamaban “cursos de teología para seglares”. Cada año desde 1970 los organizaba y asistían sin falta miembros de comunidades eclesiales de base, profesionales y estudiantes universitarios. En 1972 lo hicieron responsable del Departamento de Filosofía. En el año 1974 fundó el Centro de Reflexión Teológica (fue en el jardín de este centro donde lo asesinaron en 1989) siendo su primer director.

⁶³ José Simeón Cañas y Villacorta. Sacerdote salvadoreño, doctor en Teología y Prócer de la independencia de El Salvador. Catedrático, profesor de Filosofía en la Real y Pontificia Universidad de San Carlos Borromeo, luego sería rector de la misma universidad. Fue miembro de la Junta Consultiva Provincial, elegido diputado para el Congreso Constituyente de las Provincias Unidas del Centro de América, pidió la liberación de esclavos que aún quedaban en los Estados Centroamericanos, recién emancipados de España y México. Se dice que a Ellacuría le gustaba recordar con mucho agrado que la UCA llevara el nombre de José Simeón Cañas.

⁶⁴ El documento conclusivo de La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín en 1968, puede consultarse en: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

Además, organizó la maestría en teología. En esta época, Ellacuría también fue profesor de ciencias religiosas y morales siendo en estas clases en las que preparaba a profesores de religión para que subieran su nivel académico. En 1973 el jesuita vasco-salvadoreño publicó la obra que le otorgó gran reconocimiento internacional: *Teología política*, traducida prontamente al inglés.

En 1976 es nacionalizado salvadoreño. Como bien recuerda Sols (1999), cuando en debates de televisión, lo contertulianos de El Salvador le criticaban por su condición de español, de extranjero, Ellacuría respondía contundente: *“llevo cuarenta años en El Salvador, tengo nacionalidad salvadoreña y soy salvadoreño”* (p. 21).

Ellacuría colaboró con numerosas publicaciones en materia filosófica, política y teológica. En el mismo año dirigió la revista de Estudios Centroamericanos⁶⁵ (ECA) con el fin de que le diera a la reflexión universitaria una proyección social más cercana a la realidad. Se empeñó en que la revista fuera el paraninfo desde el que anunciar aquellos acontecimientos políticos del país que no podían ser dichos en otros espacios. Recordemos que, como bien indica Sols (1999), la libertad de expresión en El Salvador durante la década de los setenta y ochenta era mínima. Por eso órganos como la ECA e instituciones como la UCA eran las pocas fuentes de información serias y rigurosas que podían dar razón e informar nacional e internacionalmente sobre lo que ocurría en el país. En el año 1979 lo nombraron rector de la UCA, ostentando este cargo hasta su muerte.

Ellacuría trabajó incansablemente para llevar a la universidad al más alto nivel. Quería que la UCA fuera referente académico y que al mismo tiempo estuviera al servicio del pueblo salvadoreño. Estaba convencido de que la Universidad debía estudiar y analizar a fondo la realidad salvadoreña y debía hacerlo “universitariamente”. Esto lo repetía en los discursos y los no pocos textos que escribió sobre este tema. Veía en la otra universidad del El Salvador, La Nacional, que “la denuncia que hacía tenía un estilo poco universitario, excesivamente ideológico y con escaso estudio técnico de la realidad social, política y económica de El Salvador” (Sols, 1999, p. 33). Ellacuría deseó siempre que la UCA tuviera alto nivel académico, amplias competencias científicas y una entrega sin medida en el conocimiento de la realidad salvadoreña. Es decir: quería ofrecer la verdad sobre cómo vivía el pueblo de El Salvador, las actuaciones del ejército y los paramilitares, así como la realidad de injusticia económica.

⁶⁵ Revista equivalente en España a Razón y Fe y Fomento Social, según observaciones de Sols (1999).

2.4.2. Dos referentes vitales: el impacto del P. Pedro Arrupe y Mons. Óscar Romero en la vida de Ignacio Ellacuría.

Al inicio de este capítulo se puntualizó sobre la importancia hermenéutica que tiene el conocer la vida y el contexto de los autores que se estudian. Es. Esto es así porque permite entender de una manera más completa y global el pensamiento y planteamiento que hacen sobre uno u otro tema en particular. En el caso de Ellacuría hemos intentado ofrecer datos generales sobre su vida a partir de fechas y acontecimientos que consideramos importantes y puntuales porque abren el camino para la comprensión de su corpus teórico-práxico al tiempo que nos arrojan luz sobre el extenso análisis que hizo sobre una filosofía y teología totalmente volcadas en la realidad. Revisar estos datos no es cuestión añadida sino radicalmente necesaria, entre otras cosas porque en ellos encontramos elementos clave para dejarnos invadir internamente por su despliegue vital siempre en consonancia con lo que pedía la realidad social de su momento y el significado martirial de su muerte. Así entonces, resulta igual de importante ver muy rápidamente la influencia que tuvieron dos grandes personajes en la vida de Ellacuría. Nos referimos al P. Pedro Arrupe y a Monseñor Óscar Arnulfo Romero.

2.4.2.1. Arrupe el profeta posconciliar.

El biógrafo español Pedro Miguel Lamet (1990) se refiere a Arrupe como “una explosión en la Iglesia” en un artículo que lleva por título la misma frase. Esto queriendo resaltar que el jesuita nacido en Bilbao fue una de las personalidades más conocidas e importantes del postconcilio, gran inspirador en vida y aún después de su muerte sigue siendo fuerza inspiradora.

Pedro Arrupe y Gondra nació en Bilbao, España un 14 de noviembre de 1907 y murió en Roma, Italia un 5 de febrero de 1991. Elegido 28º General de la Compañía un 22 de mayo de 1965, tuvo un periodo de mandato entre 1965 y 1983. Cuenta Maier (2007) que cuando Arrupe fue elegido general, se llevó una gran sorpresa y su primera expresión fue *Y ahora ¿qué hago?* Quiénes lo conocieron coinciden en decir que era un santo, por naturaleza optimista y alegría, llamaba la atención su gran sonrisa. Algunos le consideraban un gran idealista. En una ocasión le entrevistó un periodista de la RAI italiana sobre si tenía *hobbies* a lo que respondió “mi hobby es estar con la gente”⁶⁶,

⁶⁶ Tomado del Dossier Arrupe en conmemoración del centenario de su natalicio.

probablemente esta espontánea simplicidad y certeza por lo humano, le viniera por su profunda experiencia espiritual. Cuenta Francisco Ivern (Jesuitas, 2018, p.8), jesuita que trabajó con Arrupe a lo largo de once años que “Arrupe era un hombre de Dios, no simplemente porque rezaba, sino porque siempre pensaba, hablaba y actuaba desde una perspectiva divina”⁶⁷.

Sin duda un hombre con gran sentido misionero y visión universal. Esto puede deducirse de sus 27 años como misionero en Japón en los que siempre intentó tender puentes entre oriente y occidente. Se deduce que Arrupe fue, un hombre que rompió esquemas y que desde las premisas evangélicas e ignacianas respondió con ímpetu a las necesidades de su realidad histórica, fruto de su convencimiento, viajó por los cinco continentes, promovió la fe y la justicia, impulsó el diálogo con las personas no creyentes, trabajó sin descanso por cambiar las estructuras de injusticia que imperaban en la sociedad de su tiempo. Quizás por ello, funda el 14 de noviembre de 1980 el Servicio Jesuita a Refugiados (JRS). La fundación del JRS fue una de sus últimas grandes decisiones como General. Cuentan quienes estuvieron con él, que una mañana, reunió a sus Asistentes Generales para decirles que era muy necesario que la Compañía organizara un servicio de ayuda a los refugiados. Con probabilidad se le ocurrió esta gran idea dada la compleja situación de aquel contexto de Guerra Fría en el que estaban enfrentados los bloques comunistas y los bloques de orientación capitalista, y que, en el caso concreto de la guerra de Vietnam, muchas personas tuvieron que huir, generando así una crisis de refugiados en las costas de Indochina. Refugiados a los que se les etiquetó como *boat people*, porque iban en barcos a la espera de acogida. Así reza la primera parte de la carta que envió Arrupe (1980) a los Superiores Mayores de la Compañía

En las Navidades del año pasado quedé profundamente impresionado y conmovido por las penalidades de los miles de prófugos del mar y de los refugiados. Creí mi deber enviar un telegrama a unos 20 Superiores Mayores de diferentes partes del mundo. Haciéndoles partícipes de mi preocupación, les preguntaba qué podían hacer ellos en sus respectivos países, y qué podía hacer la Compañía para aliviar, al menos un poco, la tragedia de tal situación.

Recuperado el 19 de febrero de 2023 de, https://arrupe.jesuitgeneral.org/uploads/esp-dossier-arrupe-prensa-espana/Dossier_Arrupe_Prensa_Espaa.pdf

⁶⁷ Para profundizar en este asunto se puede consultar el Dossier Arrupe. Disponible en: https://arrupe.jesuitgeneral.org/uploads/esp-dossier-arrupe-prensa-espana/Dossier_Arrupe_Prensa_Espaa.pdf

La respuesta que recibió Arrupe fue impresionante. El mismo afirma en esa carta que recibió ayuda material y técnica de muchos rincones del mundo: allí donde había un jesuita, se pudo emprender una campaña a través de los medios de comunicación que buscaba influir e incidir en los organismos oficiales y privados. Movidó por el celo evangélico e impulsado por la Constituciones de san Ignacio, que invitan a la disponibilidad y universalidad, decidió establecer previa consulta con sus consejeros Generales un centro operativo *Jesuit Refugee Service* (JRS) para coordinar la acción de la Compañía en pro de los refugiados.

Creo que nuestra acción en este campo es un apostolado nuevo y de gran actualidad para la Compañía. Hoy y en el futuro, y del que puede derivarse para la Compañía un gran crecimiento espiritual. (...) San Ignacio nos pidió estar dispuestos a ir a cualquier parte donde seamos más necesarios para "el mayor servicio divino". Las necesidades, tanto espirituales como materiales de los 16 millones de refugiados que hoy hay por el mundo, difícilmente podrían ser mayores. Dios nos está llamando a través de esas poblaciones desvalidas.
(Arrupe, 1980)

Hemos visto necesario, en virtud de Arrupe y su extraordinario papel dentro y fuera de la Compañía, recordar este acontecimiento concreto de la fundación del JRS porque encaja en la estructura de este estudio y da sentido al conjunto. Sin embargo, recordamos que no es su esencia constitutiva. Retomemos algunos asuntos.

Cuando el Concilio Vaticano II pidió a las órdenes religiosas la renovación de los institutos a la luz del Espíritu y buscando dar respuesta a las necesidades de la época, Arrupe hizo suya la misión de hacer real esta petición. Durante sus años de prepósito general buscó siempre con fidelidad creativa traducir los principios más importantes de la espiritualidad ignaciana. Fue precursor de la globalización y promovió una "sociedad de lo suficiente". En palabras de Maier (2007) será lo que más adelante formularía Jon Sobrino como "civilización de la austeridad compartida", o lo que Ignacio Ellacuría denominó "civilización de la pobreza".

Ignacio Ellacuría conoció a Arrupe gracias al nombramiento que le hicieron en 1970 como responsable de la formación de los jóvenes jesuitas de la Provincia Centroamericana. Según relata Sols (1999) en un libro fruto de su investigación doctoral sobre Ellacuría, en varias ocasiones discutieron los dos jesuitas; aun así, les acabó uniendo un mutuo aprecio. Arrupe valoraba mucho el trabajo del equipo de jesuitas de la UCA, no sólo el trabajo de Ellacuría sino también el de Sobrino, Montes, Martín-Baró, y otros. Como bien continúa indicando Sols (1999), este aprecio no significó que Arrupe

en alguna ocasión tuviera que reprender a Ellacuría, por ejemplo, “con ocasión de las varias críticas que algunos jesuitas habían hecho de ciertos obispos de la conferencia episcopal salvadoreña” (p. 34).

Ellacuría siempre manifestó gran admiración por Arrupe, del que reconocía haber tenido el valor y haber logrado abrir la Compañía de Jesús a los tiempos modernos, aun contando con todas las críticas que recibió. Tanto así, que el Vaticano decidió poner un delegado pontificio al frente de la Compañía en 1981⁶⁸. Ellacuría dedicó un artículo en homenaje al P. Arrupe al que tituló *Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa*, en el que expresa no sólo la admiración que le profesaba sino también el proceso de tensión que se pudo vivir de cara a las opciones que se tomaban en El Salvador, por citar un ejemplo, escribía el propio Ellacuría:

Poco a poco, Arrupe fue entendiendo cuán esencial era al anuncio de la fe la apuesta por las mayorías populares para, desde ellas, renovar la misma fe de modo que se integraran en ella las obras, sin las cuales la fe no justifica, que era -en nuestro caso histórico de modo excepcional- las obras de la justicia liberadora. En esos dos puntos esenciales de privilegiar a las mayorías pobres y oprimidas del mundo entero y de captar la necesidad de la promoción de la justicia (denuncia de la injusticia y anuncio de la justicia) es donde la concepción de Arrupe de la vida religiosa experimentó un vuelco mayor o, al menos, una encarnación y concreción absolutamente nuevas.

Las preocupaciones de Arrupe las expresa Ellacuría así:

(...) Las exageraciones en las que él veía mayor peligro eran la parcialización y politización de la fe, el olvido de la dimensión personal y espiritualista de la fe y la evangelización, el entrar en el juego de la lucha de clases con la justificación de la violencia y la tendencia a enrolarse en organizaciones políticas partidistas. No se cansaba de advertir de estos peligros e iluminar estos problemas, pero siempre depositando su confianza en quienes trabajaban sobre el terreno y habían demostrado su fidelidad al Dios de Jesús, a la Iglesia y a la Compañía, siempre pronto a creer y confiar en quienes, con libertad, pero con humildad, le hacían ver puntos de vista complementarios de los que se alcanzaban a ver desde la lejanía y la “universalidad” de Roma.

⁶⁸ Asumieron esta tarea el P. Paolo Dezza y su coadjutor el P. Giuseppe Pitau. Esta delegación pontificia se mantuvo hasta 1983 año de la Congregación General XXXIII que eligió al conocido P. Peter Hans Kolvenbach como Prepósito General.

En ese mismo artículo homenaje a Arrupe, Ellacuría (1986) recuerda que todo cuanto pedía el Padre Arrupe a los jesuitas centroamericanos- por más que a estos les pareciera poco acertado, o por más que demandara sacrificios- era seguido por ellos practicando verdadera obediencia de juicio y de sentimiento. El P. Arrupe indicaba cuestiones de diferentes ámbitos, por ejemplo, sobre prácticas espirituales, o bien sobre teología, o sobre el modo de relacionarse con la Iglesia local... El mismo Ellacuría reconocerá que, todo aquello dio muy buenos resultados.

(...) los jesuitas de Centroamérica y el padre Arrupe fuimos alcanzando un muy alto grado de consenso, al cual se llegó por crecimiento y no por imposición. Todos aprendimos en el proceso y todos sufrimos con él; pero los resultados fueron buenos: donde apenas había vocaciones nativas, empezaron a florecer éstas de un modo extraordinario; donde la reflexión teológica propia era casi nula, empezó a surgir un movimiento teológico importante; donde el conjunto de las mejores fuerzas se orientaba hacia un desarrollo indiferenciado, se llegó a que ese conjunto se orientara más bien hacia la liberación de las mayorías populares; donde se vivía con halagos de los poderosos de este mundo, se empezaron a sentir duramente -hasta el martirio y la constante amenaza de muerte- los rigores de la persecución por causa del reino.

Arrupe no coartó la creatividad e impulso de los jesuitas centroamericanos. Por el contrario invitó siempre a no apartar la mirada de la situación de miseria de las mayorías populares y la forma más adecuada era a través del trabajo universitario que realizaban y el ejercicio de la docencia. Pero también a través de la implicación socio-pastoral en la que en varias ocasiones pidió prudencia, sobre todo de cara a las autoridades eclesásticas salvadoreñas. Ellacuría quedaría para siempre marcado por la figura de Arrupe.

Algunos años más tarde, en 1975 se celebró la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús en Roma. Este momento dejaría también huella en Ellacuría y en la comunidad de jesuitas centroamericanos. La CG muestra el camino urgente que debe transitar la Compañía en adelante, un camino que plantea serios retos para los jesuitas. Así reza una parte del documento de la alocución final a la Congregación General XXXII

Vayan brevemente subrayadas algunas de esas actitudes fundamentales, a las que la Congregación General nos urge con más vehemencia: actitud de mayor hondura en nuestra experiencia espiritual personal (...); actitud de humildad, de sencillez, decididamente mayores (...); una actitud de realismo (...); actitud de discernimiento permanente según el Espíritu

(...); *actitud de amor (...); finalmente actitud de entusiasmo evangélico (...)*
(Arrupe, 1981, pp. 15-16)

Esta CG tuvo como principal objetivo orientar el trabajo apostólico de los jesuitas partiendo de una experiencia de conversión impulsada fuertemente por el Espíritu, de razón expresaba Jon Sobrino en una carta⁶⁹ póstuma dirigida a Ellacuría

A nosotros en Centroamérica, y a ti muy especialmente, con César Jerez, te tocó enfrentarte con otra forma de periferia: la pobreza y la miseria, fruto de la injusticia. Y también, muy pronto le tocó hacerlo a Arrupe. Y arremetió con la tarea en la CG 32. La conveniencia de convocar la congregación fue controvertida, aun entre los que le apoyaban, pues parecía que no se daban las mejores condiciones. Dicen los historiadores que, dadas las tensiones con el Vaticano, la congregación de procuradores se había mostrado contraria a la convocatoria, 91 votos en contra y 9 a favor. Pero pocos días después, el 25 de octubre, el Padre Arrupe, con una carta abierta a toda la Compañía, además de comunicar el resultado de la votación, anunciaba, como decisión suya propia, que convocaba la Congregación General 32. Y añadió que era “la decisión más importante de todo su generalato”. A mi modo de ver, no le faltaba razón. Fue para él el modo de hacer central la periferia.

Convocar la CG32 pudo haber sido una de las decisiones más complejas. Sin embargo, no sólo la convocó, sino que también la presidió y animó con el fin de trazar las grandes líneas de renovación que debía asumir la Compañía a la luz del Vaticano II. Esta CG32 pasará a la historia porque los jesuitas optan decididamente a comprometerse bajo la bandera de la Cruz, en la batalla crucial de nuestro tiempo: es decir la batalla por la fe y la justicia y deja plasmada la misión de la Compañía.

La misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, de la que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta porque forma parte de la reconciliación entre los hombres querida para su reconciliación con Dios.
(Decreto 4, n. 2)

Esta CG32 no pudo pasar desapercibida para los jesuitas centroamericanos, mucho menos para Ellacuría, cuando decididamente se plantearon cuestiones como que,

⁶⁹ Carta dirigida en el año 2021 a Ignacio Ellacuría y publicada en formato digital en La Hora. Recuperado el 19 de febrero de 2023 en, <https://lahora.gt/secciones-para-ti/cultura/la-hora/2021/09/17/carta-de-jon-sobrino-a-ignacio-ellacuria/> Para ampliar información puede consultarse el libro de SOBRINO, J, Cartas a Ellacuría: 1989-2004, (2004).

Puede el hombre ver claramente que la injusticia brota del pecado, así personal como colectivo, y que se hace tanto más opresora al encarnarse en omnipotentes instituciones económicas, sociales, políticas y culturales de ámbito mundial y de fuerza aplastante (Decreto 2, n.6)

Estas líneas tienen claramente un sabor evangélico y profético. Será el mismo sabor que ponga Ellacuría en sus postulados teológicos, convencido de la estructura de injusticia y pecado que campea libremente en la sociedad y que explota y mata a lo que el llamaría las mayorías populares. Más decisivo será el planteamiento que se puede leer a lo largo de todo el decreto cuarto, que dibuja acertadamente la misión de la Compañía, el servicio de la fe y la promoción de la justicia.

Además, nuestro mundo, caracterizado por una interdependencia creciente, está, sin embargo, dividido por la injusticia-injusticia no sólo de las personas, sino encarnada también en las instituciones y las estructuras socio-económicas, que dominan la vida de las naciones y de la comunidad internacional. (Decreto 4, n.6)

No queda duda de que la CG32 vino a ser especie de brújula para el camino que trazaría Ellacuría en adelante, pero lo fue también para los jesuitas centroamericanos, porque juntos supieron traducir y vivir en sus propias carnes las líneas de la CG32, las líneas del Evangelio, las líneas de Ignacio de Loyola, a tal punto que en ellos se cumplió aquello de “no trabajaremos (...) en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio” (Decreto 4, n.46). El precio fue la persecución por parte del ejército y de paramilitares, y finalmente la muerte.

2.4.2.2. Óscar Romero, profeta, mártir y santo.

El 14 de octubre de 2018 quedaba escrito en el libro de los santos el nombre de Óscar Romero; sin embargo, ya Pedro Casaldáliga a los pocos días de su asesinato lo cantó como santo, san Romero de América. Canonizado bajo el pontificado del papa Francisco el mismo día de la canonización de Pablo VI, dijo Francisco en la homilía⁷⁰

Es hermoso que junto a él (Pablo VI) y a los demás santos y santas de hoy, se encuentre Monseñor Romero, quien dejó la seguridad del mundo, incluso

⁷⁰ Se puede consultar la homilía en este enlace: https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2018/documents/papa-francesco_20181014_omelia-canonizzazione.html

su propia incolumidad, para entregar su vida según el Evangelio, cercano a los pobres y a su gente, con el corazón magnetizado por Jesús y sus hermanos. (homilía del santo Padre Francisco, 2018).

Óscar Arnulfo Romero Galdámez nació en San Salvador un 15 de agosto de 1917 y murió asesinado mientras celebraba misa un 24 de marzo de 1980- Era obispo de Santiago de María cuando fue nombrado arzobispo de San Salvador en 1977. Considerado por quienes lo conocieron como un hombre de mentalidad más bien conservadora y clásica y, muy a menudo, opuesto a los jesuitas a quienes había expulsado del seminario diocesano que dirigían hacía unos años atrás.

Sobre la conversación de Romero se ha dicho mucho. Sin embargo, con mucha probabilidad, se trató de un largo camino iniciado en 1974 cuando siendo obispo de Santiago María se acercará a los campesinos y catequistas rurales víctimas de la represión gubernamental. El autor Kevin Clarke (2014) cuenta en su libro *Love Must Win Out* que durante el primer año en aquella diócesis la Guardia Nacional masacró a campesinos del caserío de Tras Calles. Mons. Romero visitó el lugar y escribió una carta de denuncia al presidente Arturo Molina, donde expresaba el rechazo a la masacre y recordaba que los cuerpos de seguridad no podían atribuirse derechos para matar y maltratar. Por aquel mismo tiempo, visitó monseñor al comandante local de la Guardia Nacional para mostrar su rechazo. Se dice que aquel comandante no dio importancia a los asesinatos y apuntando a Romero le dijo: “las sotanas no son a pruebas de balas”.

Con mucha probabilidad este pudo haber sido el inicio de un largo y decidido camino de conversión que sin duda encontraría su punto máximo con el asesinato de Rutilio Grande S.J, gran amigo de Romero.

Como relata Sols (1999) la candidatura de Romero para arzobispo fue duramente criticada por varios agentes progresistas eclesiales y obispos sensibilizados en lo social porque veían en él a una persona que agudizaría y acentuaría el alejamiento de la Iglesia jerárquica de los graves problemas de opresión y masacre que sufría el pueblo. Romero era sin duda el candidato de la élite del Salvador y como apunta Brockman (1989) de

...hombres de negocio cuarentones, gobierno, líderes militares, señoras de la alta sociedad: todos estos grupos fueron consultados por el nuncio apostólico, embajador del vaticano, para la futura elección del nuevo arzobispo y todos se mostraron unánimemente favorables a la opción de Romero (p.4)

En esta misma línea afirma Jesús Delgado (1986) que

Los que trataban de purgar al país del peligro comunista vieron con buenos ojos la llegada al arzobispado de monseñor Romero, el obispo amigo del presidente Molina, con quien se entendería ciertamente de maravilla para llevar a cabo conjuntamente la operación de purga, inclusive en el seno del clero, en donde el gobierno ya había apuntado con su dedo mortal a algunos sacerdotes “peligrosos” (p.70)

Poco después de tomar cargo se produjo el asesinato de su amigo Rutilio. Sin duda quedó consternado y conmovido. Así se le pudo ver en la misa que celebró en Aguilares, la parroquia donde trabajaba el padre Rutilio. Volvemos a insistir en que este acontecimiento acentuó el proceso de conversión de Romero, aunque algunos autores, como Sols (1999) indican que realmente este fue el punto de partida de su conversión. Así Romero pasó de ser un “clásico conservador” a convertirse en un enviado de Dios, profeta que denunciaba las injusticias, decidor de la verdad a tiempo y destiempo: se convirtió en la voz de los que, teniéndola, no eran escuchados sino masacrados.

Monseñor Romero inicia así un camino de constantes denuncias. Utilizaba el momento de las homilías dominicales para alzar la voz con fuerza en defensa de las mayorías populares. Las homilías se retransmitían por televisión y en la emisora YSAX⁷¹ y todo el país se paralizaba para escucharlas. En ellas monseñor daba el nombre de cada una de las personas que eran masacradas, enumeraba los asesinatos y señalaba quien podía estar detrás de tales delitos. Estas denuncias tan explícitas demandaban gran trabajo, estudio y rigurosa investigación. Para ello Romero consultaba con economistas, sociólogos, analistas políticos, teólogos, abogados, gente de los medios y tantos otros que le ofrecían datos concretos de la situación del país, de los campesinos, del pueblo.

Además de estas intervenciones orales, bien en las homilías, en espacios públicos, o en la radio, Monseñor Romero escribió algunos documentos que merecen nuestra atención.

- El primer documento se trata de la Segunda Carta Pastoral del 6 de agosto de 1977 en la que colaboró activamente Jon Sobrino.
- El segundo documento se trata de la intervención que tuvo Romero en la III Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Puebla, México en 1979. Allí monseñor asistió como consultor porque sus compañeros obispos no quisieron

⁷¹ En varias ocasiones esta emisora fue blanco de muchos ataques. Monseñor Romero se indignaba cada vez que esto sucedía, y rápidamente buscaba los medios para repararla. Aseguraba que estos ataques no eran contra la Iglesia sino contra el pueblo que anhelaba escuchar la verdad. Relatos similares a este pueden ampliarse en SOBRINO, J, Monseñor Romero (1917-1980) Ante Dios con su pueblo, Revista Latinoamericana de Teología, n°92 (2014)

votarle como delegado. Esta intervención fue de una fuerza profética impresionante: monseñor aseguraba que la evangelización en América Latina debía ser una evangelización que pasara obligada por la denuncia de torturas, exilios políticos, arrestos arbitrarios, desaparecidos. Sólo así la evangelización sería garante y transmisora de esperanza. Insistía en que había que trabajar por construir un mundo más justo.

- El tercer documento es del discurso que pronunció en la Universidad de Lovaina, Bélgica con motivo de su doctorado *honoris causa* el 2 de febrero de 1980, un mes y medio antes de que terminaran con su vida. Este discurso es importante porque será síntesis testimonial del pensamiento de Romero.
- El cuarto documento será la carta que escribe al entonces presidente de los Estados Unidos de América, Jimmy Carter, en la que pedía decididamente que la administración dejara de enviar ayuda económica al país, porque esa ayuda era en realidad un aporte económico a la represión del Salvador. Es interesante apuntar que monseñor leyó esta carta en una homilía para que le dieran su opinión, y la respuesta que envió Carter también fue leída el 16 de marzo de 1980, una semana antes de que lo asesinaran.

Como apunta Sobrino (2014) monseñor Romero ante todo siempre dijo la verdad, en el púlpito, en la calle, en los medios, a tiempo y destiempo; dijo la verdad con hondura, con fuerza, con vigor y con mucha seriedad. Decir la verdad sale caro, bien lo supo monseñor, lo supo Ellacuría y lo supieron sus compañeros jesuitas. Este asunto es importante en el ámbito de la movilidad humana, tema de nuestro estudio, y se muestra como grave cuando no se informa con veracidad sobre esta realidad, cuando se etiqueta a las personas, cuando se usan como chivos expiatorios, cuando los relatos que se construyen en el ámbito público atentan contra la dignidad, cuando en el tablero político se cuentan mentiras o se hacen silencios que terminan en desenlaces mortales para las personas que llegan a nuestras fronteras.

Hoy la verdad necesita ser rescatada, sacada de la oscuridad y contada a viva voz, parte de la intención de este estudio es contribuir a este cometido contando relatos que enriquezcan y favorezcan a la diversidad, al respeto, al abrazo, a la hospitalidad.

Retomemos. Gracias a esa convicción interna de Romero, pronunció el 23 de marzo de 1980 la que sería su última homilía, porque después de pronunciada se decidió su

muerte en el círculo del Mayor D'Aubuisson, fundador de ARENA⁷². Las últimas palabras⁷³ de monseñor, pronunciadas con voz profética decían

Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial a los hombres del Ejército, y en concreto a las bases de la Guardia Nacional, de la Policía, de los cuarteles. Hermanos, ustedes son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos; y ante una orden de matar que dé un hombre, debe de prevalecer la ley de Dios que dice: No matar. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que ustedes recuperen su conciencia y de que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no pude quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas de sangre. En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios, cese la represión. (audio de la última homilía de Romero, 23 de marzo de 1980).

Este es el retrato muy ampliado de quien en vida entendió de qué se trataba el Evangelio y la opción por los pobres.

Tras el asesinato de Rutilio Grande los jesuitas fueron amenazados de muerte por los paramilitares: el mensaje era claro, o abandonaban el país o serían asesinados. Ellos permanecieron. Por aquel entonces, Ellacuría se encontraba en España en compañía de su gran amigo y maestro Zubiri. No pudo regresar sino hasta 1978 y de manera clandestina atravesando la frontera de Guatemala y tuvieron que vivir durante algunos días escondidos en casas de familias (Sols, 1999).

La influencia de Romero en Ellacuría tiene que ver con la configuración de una personalidad cristiana integrada a la jerarquía de la Iglesia católica y comprometida hasta la muerte con los oprimidos y las mayorías populares que eran víctimas del sistema opresor y de una estructura socio-económica injusta, así como de una represión político-militar cada vez más deshumana, violenta y sangrante.

⁷² Alianza Republicana Nacionalista (ARENA) partido político dirigido y cofundado en 1981 por Roberto d'Aubuisson Arrieta (1944-1992)

⁷³ Hemos transcrito el audio de la última homilía de Mons. Romero, pronunciada el 23 de marzo de 1980. Recuperado el 18 de febrero de 2023 en, <https://solidaridad.net/ultima-homilia-de-mons-romero-el-23-de-marzo-1980/>

Como afirma Sols (1999) la influencia intelectual se dio en la dirección de Ellacuría a Romero y no en sentido contrario. Aun así, monseñor sin duda llevaba la delantera en asuntos teológicos. Por eso afirmaba Sobrino (1994) que “*monseñor Romero ya iba por delante de nosotros*” y fue para la comunidad de jesuitas, para los agentes de pastoral y para la comunidad educativa de la UCA, “*fuentes de inspiración teológica*”. Ellacuría expresó en vida (más que a través de escritos⁷⁴), la enorme gratitud que sentía hacia Romero: se dejó llevar y mover por la fe del obispo y por la fe del pueblo crucificado. Juntos participaron en diversos eventos públicos para dar razón de los pobres y denunciar aquellas situaciones insostenibles en el Salvador de la época.

Gracias al testimonio de monseñor Romero, en Ellacuría la compasión y el servicio encontraron novedad. Ellacuría escribió sobre monseñor Romero la convicción de que “con monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador”⁷⁵

2.4.3. Ellacuría, hombre de paz y mártir.

Después de este breve y sencillo recorrido por la vida de dos grandes referentes para el jesuita vasco-salvadoreño, se ofrecerán algunos últimos datos biográficos e informaciones relevantes que permiten seguir comprendiendo quién fue Ellacuría,

Además de rector de la UCA, Ellacuría se encargó de la formación de los jesuitas en Centroamérica. Pronto empezarían a estudiar filosofía no en Quito sino en la UCA. También abrió posibilidades para estudiar teología y en la última etapa, la tercera probación. Le gustaba la presencia de los jóvenes y afirmaba que era crucial para no desligarlos de la realidad en la que tendrían que vivir su vocación. Este cargo lo ostentó durante tres años.

En 1974 y con una Compañía de Jesús dividida, a Ellacuría le prohíben ocupar cargos de responsabilidad en el gobierno, exceptuando la dirección del recién fundado Centro de Reflexión Teológica. Esta decisión se tomó por la fuerte influencia que tenía Ellacuría y porque su sola presencia causaba polarización. Esta decisión supuso un golpe duro para el jesuita quien en adelante se dedicaría completamente a la dirección de la UCA.

⁷⁴ En realidad, escribió Ellacuría seis textos sobre monseñor Romero, ellos son: categoría de textos publicados: Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo (1980); El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero (1984); La UCA ante el doctorado concedido a monseñor Romero (1984). Textos en categoría inéditos: Notas para una valoración de la acción pastoral de la arquidiócesis en los dos primeros años de monseñor Romero (1979); El quinto aniversario del martirio de monseñor Romero (1985); Memoria de monseñor Romero (1988).

⁷⁵ Homilía en la misa de funeral por Óscar Romero en la UCA, marzo de 1980.

Su arrolladora personalidad, la agudeza de su pensamiento, su profundidad y el mostrarse tan independiente le trajo diferentes dificultades y algunas enemistades, no sólo con la oligarquía, con el ejército, los políticos de la derecha, la Embajada de Estados Unidos, la oposición política y militar sino también con algunos jesuitas y superiores. Su manera de ser y estar le permitieron ir por delante de muchos. Esto supuso que rápidamente se diera cuenta que la guerra y la violencia no eran la salida al conflicto salvadoreño. Por eso fue el primero en proponer el diálogo y posteriormente la negociación, como gran alternativa para alcanzar la paz.

Así como hacía monseñor Romero, Ellacuría era otro decidor de la verdad: lo hacía con agudeza, con profundidad y siempre muy pegado a datos concretos de la realidad. Desde un debate al que lo invitaron para hablar sobre la reforma agraria⁷⁶, Ellacuría empezó a ser muy conocido y consultado en temas políticos y económicos. Esto fue así hasta su muerte. Como bien se sabe, Ellacuría no tenía formación en economía, pero tenía a su lado un gran equipo que le asesoraba. Por ejemplo, en este último tema contaba con el apoyo de Luis de Sebastián, formado en Estados Unidos; en materia sociológica contaba con Segundo Montes; en teología con Jon Sobrino; en psicología con Martín-Baró y en política con Cortina, un ingeniero conocedor de la realidad política y social de El Salvador. Así entonces, Ellacuría se fue convirtiendo no sólo en un gran analista, sino que como afirma Sols (1999) fue en cierto modo “voz de la UCA” (p.43)

Ellacuría se mostraba cauteloso en sus juicios: prefería esperar el desarrollo de las situaciones para emitir una palabra. Así sucedió con los gobiernos de Duarte y Cristiani del primero decía que era necesario esperar para ver si cumplía con las promesas electorales, al ver que Duarte no cumplía lo atacó fuertemente, desenmascarando su fachada democrática. Le faltó tiempo para hacer lo mismo con el gobierno de Cristiani.

Quienes lo conocieron dicen que era un hombre austero, de pocas cosas, escrupuloso con el dinero. Cuando se trasladó al recinto de la UCA, se desprendió de casi todos sus libros, regalándolos a la biblioteca de la misma universidad. La visión que tenía de la universidad fue haciéndola cada vez más evidente: escribió varios artículos donde dedica ampliamente a reflexionar sobre el papel crítico- liberador de la universidad. Por

⁷⁶ La reforma agraria había sido impulsada en el gobierno de Molina después de ver que era una gran necesidad en el país. La UCA apoyó abiertamente esta reforma; sin embargo, Molina se echó atrás y abandonó la reforma al ceder a la presión de las grandes familias ricas del país, propietarias de la tierra. Ante esta situación, Ellacuría muy enfadado por este retroceso escribe en la ECA un editorial al que tituló: “A sus órdenes, mi capital” (1976), en ese escrito afirmaba Ellacuría que “en la lucha había ganado la dictadura de la burguesía... no es posible una coyuntura si esta toca la estructura del sistema actual... el estado ha cedido, se ha sometido, ha obedecido... ha acabado diciendo a sus órdenes mi capital”. Este editorial supuso un coste muy alto para la UCA, el cese del subsidio gubernamental y cinco bombas, colocadas por una organización paramilitar de derecha, conocida como Unión Guerrera Blanca.

eso se preguntaba ¿en qué consiste servir universitariamente transformando e iluminando la realidad social y del pueblo en la cual se encuentra inserta (la universidad)? Su presencia como profesor y rector se hizo sentir. La UCA fue su vida, su pasión porque la entendía como un instrumento para servir a la liberación del pueblo salvadoreño. Bajo su dirección la universidad adquirió un sólido prestigio académico y una gran proyección hacia la sociedad.

Durante la década de los setenta, Ellacuría se ve confrontado por el crecimiento de grupos radicales de izquierda en El Salvador, en los que proliferaba la ideología marxista. Ellacuría fue un constante interlocutor con el marxismo⁷⁷, porque era la ideología que tomaba estructura histórica en múltiples movimientos y se atribuía el grito de liberación de los oprimidos. Esto hizo que Ellacuría, desde una perspectiva cristiana se pronunciara al respecto, en un artículo titulado “En torno al concepto e idea de liberación” (1989). En él afirma que

La teología de la liberación, que ha introducido tan vigorosamente en el magisterio, en la reflexión y en la práctica de la Iglesia el tema de la liberación, lo ha descubierto fuera de ella misma y fuera de la Iglesia, al menos en un primer momento. La ha descubierto no tanto directamente en la escucha del clamor de los pueblos y de las clases oprimidas, sino en los movimientos sociopolíticos de liberación, que habían recogido efectivamente ese clamor y la habían articulado en distintas formas de lucha política. Entre esos movimientos no puede desconocerse la importancia de movimientos de inspiración marxista. Reconocer este hecho no significa hacer depender la teología de la liberación y la liberación misma de la ideología de esos movimientos. No todo origen se convierte en principio, ni todo proceso es asumido sin más en la estructura. (Ellacuría, 1989, p.631)

En el año 1979 se agrava la crisis y estalla el golpe de estado del 15 de octubre de aquel año. Lo lideraron jóvenes oficiales de la Fuerza Armada. Ya hemos visto como en 1980 matan a Romero y, al mismo tiempo, atacaron dos residencias universitarias de la UCA donde estallaron varias bombas. En la residencia de los jesuitas ocurrió lo mismo. La situación era muy grave y se deterioraba cada vez más rápido. Por eso Ellacuría salió

⁷⁷ La obra intelectual de Ellacuría contiene diversas referencias al marxismo, aunque es curioso que dedicó muy pocos escritos directamente al tema. Reconoció Ellacuría que esa sensibilidad ante el sufrimiento de las mayorías populares, no le había llegado por otra vía tanto como por los movimientos de izquierda y del marxismo.

del país bajo la protección de la embajada española. Algunos amigos del jesuita vasco-salvadoreño le avisaron de una lista de personalidades que serían asesinadas, según se habló en una reunión de comandantes. El nombre de Ellacuría estaba en aquella lista. Así entonces permaneció fuera de El Salvador hasta abril del 1982 sin dejar de ser rector.

En la década de los ochenta estalla públicamente la extraordinaria figura de Ellacuría como teólogo, filósofo, politólogo, y recto de la UCA. Cada vez que volvía al Salvador de algún viaje a España venía cargado con nuevas ideas, retos y proyectos para la universidad que se ponían en marcha en meses. Esta época de creatividad intelectual y de intenso trabajo se ve truncada por el exilio a España que se mencionó líneas atrás. Durante la estancia en España, trabajó arduamente con su amigo Zubiri, y fruto de aquella colaboración vio la luz la trilogía *Inteligencia Sentiente*.

Fueron años duros y complejos en la realidad salvadoreña: múltiples matanzas, hasta 15.000 asesinatos por año. Muy recordada es la del río Sumpul con casi un millar de muertos. Este acontecimiento ha quedado registrado en la lista de grandes masacres de la historia centroamericana. En esta misma época cobró fuerza el movimiento guerrillero salvadoreño Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, más conocido como FMLN o “el Frente” y el Frente Democrático Revolucionario (FDR). Por otro lado, la administración Reagan aportaba dinero al gobierno del presidente Duarte y al ejército salvadoreño. Ellacuría pronto descubrió que aquello duraría mucho tiempo si no se encontraba una salida por la vía de la negociación y el diálogo que diera paso al pacto de una paz justa.

El gobierno y el ejército veían en el FMNL al enemigo comunista del que había que librar al pueblo. Por otro lado, el Frente se sentía en la responsabilidad de liberar al pueblo de la tiranía oligárquica, de la crueldad del ejército, de la complicidad del gobierno y del imperialismo norteamericano. En medio de aquella guerra estaba el pueblo a quien habían convertido en campo de batalla: ya se ha visto los miles y miles de muertos que dejó aquella guerra en El Salvador. De ahí que en agosto de 1981 Ellacuría escribiera un editorial en la ECA titulado “la responsabilidad de las terceras fuerzas” en el que afirmaba que

Aunque ambas partes creyesen que pueden llegar a triunfar, cada vez aparece más claro que ese triunfo no puede venir pronto, y sobre todo, que ese triunfo, no puede resultar aceptable a no ser que entren en juego nuevos elementos... No es un crimen entrar en diálogo con el FDR (...), ni lo es siquiera hacerlo con el FMNL, que es un poder real en el país con el que inevitablemente

se ha de tratar, si se quiere una solución política y no puramente militar (...) no es que la negociación incluso aunque tuviera un gran éxito, sea un recurso suficiente para lograr la paz, sino para que la paz lograda sea justa y responda a las necesidades del pueblo salvadoreño, para que la paz sea el primer paso para la reconstrucción. De ahí la grave responsabilidad histórica ante la que se encuentran los sectores democráticos. (Ellacuría, 1981, p. 742)

Ellacuría no se mostró nunca ingenuo. Sabía que la negociación y el diálogo eran el primer paso de tantos más que debían seguirse para poder alcanzar la anhelada paz y terminar con las masacres de campesinos. Este editorial fue importante porque Ellacuría presentó la propuesta de la estructuración de una tercera fuerza. La tesis del jesuita, que defendió hasta su muerte, era que ni el gobierno, ni el ejército, ni la guerrilla garantizan los intereses de las mayorías populares, porque todos buscaban una misma cosa: poder y defensa de intereses particulares. Por eso, la tercera fuerza basada en organizaciones sindicales y políticas de índole democrática, aquella mayoría popular cansada de la guerra, podrían ayudar a encontrar la salida pacífica al conflicto y tener un rol significativo en el diálogo.

En el marco de una cátedra de realidad nacional, habló también de la necesidad de una tercera fuerza. Esto no gustó ni a las derechas ni a las izquierdas. Decían que Ellacuría había caído en el “tercerismo”, es decir, en un tercer sistema entre socialismo y capitalismo (Sobrino, 2021, p. 637-638).

El objetivo de esta tercera fuerza no era la de formar otro bloque más, un nuevo grupo que intentara alcanzar el poder, Ellacuría sabía que, de ser así, la bipolaridad del país podría convertirse en una tripolaridad (Sols, 1999) que no aportaría nada al conflicto, por el contrario, lo incrementaría. El objetivo era crear esa tercera fuerza social en la que se estuviera de acuerdo en una cosa: ni un muerto más. Esta tercera fuerza debía ser una solución sintética, como el mismo lo explicaría en “¿Solución política o solución militar para el Salvador”

El objetivo fundamental de esta tercera fuerza social debe ser la superación del conflicto actual, el objetivo no puede ser tomar ella misma el poder político, para lo cual no está capacitada, ni tampoco el que una u otra de las partes en conflicto llegue al poder, sino la superación del conflicto. La superación dialéctica del conflicto implica, tras el enfrentamiento de ambas partes con la consiguiente negociación de las mismas, propia de toda confrontación dialéctica, la conquista de una nueva solución superadora, que sintetice lo razonable de cada una de las partes en oposición en algo que no es

simplemente un término medio o un conjunto de coincidencias, sino en algo realmente nuevo que, de otra forma y en otra unidad estructural, recoja lo que de positivo hay en los proyectos contrarios. (Ellacuría, 1993, p.1129)

Ni las derechas ni las izquierdas aceptaron la postura de Ellacuría y aunque ambos bandos lo buscaban para consultar, ninguno quiso ceder ante las propuestas del jesuita.

Años más tarde la historia daría la razón a Ellacuría- Quizás su asesinato junto con el de sus compañeros y aquellas dos mujeres fuera también causa y esperanza para la solución del conflicto. La administración de George Bush forzó al gobierno salvadoreño a aceptar el diálogo y la negociación. Los frutos de aquello se vieron en la firma de los acuerdos de paz de 1992, después de años de guerra y miles de muertos se puso fin a la guerra civil salvadoreña.

Durante la década de los ochenta Ellacuría era una figura pública muy reconocida: lo llamaban para conferencias, cursos, intervenciones y debates televisados. En 1985 fue negociador y mediador entre la guerrilla y el gobierno para la liberación de la hija del presidente Duarte. En el mismo año fundó la Cátedra Universitaria de Realidad Nacional, un espacio abierto de debate donde se discutían problemas nacionales y regionales. En varias ocasiones pidió a sus adversarios que combatieran sus ideas con otras ideas y no con bombas ni con balas.

Fue elegido delegado de la Provincia Centroamericana para la Congregación General XXXIII de la Compañía de Jesús que se celebró en Roma. Esta CG eligió como prepósito general al padre Peter Hans Kolvenbach.

En los años cercanos a su asesinato, se veía a un Ellacuría cansado del ritmo de vida que llevaba y las múltiples responsabilidades que atendía. De ahí que Cardenal⁷⁸ (1989) afirmara que

La opción universitaria al servicio de los pobres estaba haciendo serios estragos en el padre Ellacuría. Llevaba tres años cansado (...) daba clases, atendía a los visitantes y a las invitaciones del exterior y, además, encontraba tiempo para escribir (...) Se había encerrado mucho en sí mismo. Se volvió callado y serio, casi hosco. Cuando se le pedía que descansara, respondía que el pueblo no descansaba de la guerra ni de la crisis económica. (Cardenal, 1989, p. 27)

⁷⁸ Esta versión ha sido tomada del Archivo de Ignacio Ellacuría s.j de Rocío de los Reyes Ramírez, en el que aparece el artículo de Rodolfo Cardenal, titulado “El padre Ignacio Ellacuría (1930-1989)” y puede consultarse en: https://dspace.unia.es/bitstream/handle/10334/3788/Ebook_84-7993-024-1.pdf

En 1989 viajó a Barcelona para recibir el Premio Internacional Alfonso Comín, de la Fundació Alfons Comín, otorgado a la UCA y a su rector por la encomiable aportación a su país, por el compromiso con la justicia en favor de los oprimidos y desposeídos de América Central y de todo el continente latinoamericano.

El 6 de noviembre de 1989 pronunció la que sería su última conferencia en el Saló de Cent del Ayuntamiento de Barcelona. Allí expuso los objetivos de la UCA y las grandes líneas de su pensamiento político.

Ellacuría murió como muchos se imaginaban que moriría: asesinado. Fue la noche del 16 de noviembre de 1989 cuando soldados del batallón Atlacatl, entraron en la residencia de los jesuitas. Tras un breve intercambio de palabras mataron a los seis jesuitas y a dos mujeres, una de ellas trabajadora en la casa, y a su hija. Esto fue así porque tenían órdenes de no dejar testigos y así hacer ver que había sido la guerrilla quien había cometido el asesinato. No sabían los soldados que, en un edificio cercano, a pocos metros de distancia del Centro de Reflexión Teológica (donde vivían los jesuitas), estaba alojada Lucía Barrera, única testigo del crimen. Ella vio por la ventana soldados uniformados que ejecutaban la orden y escuchó algunas palabras pronunciadas por los jesuitas antes de morir. Los soldados prendieron fuego a parte de las instalaciones y se marcharon. Se cumplió así lo que en vida había dicho Ellacuría en otro momento, *“si me matan de día sabrán que ha sido la guerrilla, pero si llegan de noche serán los militares los que me maten”*.

La vida y pensamiento del jesuita vasco-salvadoreño es fuente inspiracional para el ejercicio de la hospitalidad y conecta con la esencia misma de este concepto porque como se ha visto, lo de Ellacuría fue siempre poner rostro a la realidad, concretamente la salvadoreña, pero también a las personas, aquellas con las que compartió y por las que se sintió confrontado y removido. Su obsesión por las mayorías populares, aquellas a las que también denominó como “pueblo crucificado” le llevó a profundizar intelectualmente en procesos crítico-históricos, al tiempo que le llevó a dar la propia vida.

Repensar la hospitalidad en el marco de las migraciones desde la vida, el martirio y el legado teológico de Ignacio Ellacuría significa evidenciar que el dinamismo de la inteligencia sentiente corroborada en su praxis histórica e intelectual puede ayudar a establecer las conexiones adecuadas para reconfigurar, repensar e inspirar el ejercicio de la hospitalidad. La fuerza crítico-liberadora que entraña la hospitalidad encuentra en el dato intelectual, ético y práxico propuesto por Ellacuría una posibilidad para aprehender la realidad histórica en su carácter estructural-dinámico y lanzarse a un

despliegue histórico que la hace ser más consciente de la realidad a través de todos aquellos que intervienen en el proceso: técnicos, participantes, voluntarios, la sociedad.

2.5. Mapeo intelectual: las bases filosófico-teológicas que sustentan el pensamiento de Ignacio Ellacuría.

Como bien se ha indicado párrafos atrás, este estudio no propone una profundización del pensamiento ellacuriano. Lo que se busca es traer aquellos elementos que aportan a la investigación. En este apartado, y para poder contextualizar al autor, se propone hacer un breve recorrido por dos de los autores que entendemos jugaron un rol fundamental en la vida intelectual de Ellacuría, y que contribuyen al marco de referencia conceptual de este estudio. Así en el ámbito teológico, se resalta la figura de Karl Rahner y en el ámbito filosófico se resalta la figura de Xavier Zubiri.

Esta lectura es relevante para el estudio porque se infiere que, al echar la vista atrás, como sucedió con la breve biografía de Ellacuría, será más sencillo exponer y comprender de manera global el origen y el despliegue intelectual de Ellacuría y la conexión de su pensamiento filosófico-teológico con el ejercicio de la hospitalidad enmarcado en el proyecto del SJM.

La vida de Ignacio Ellacuría, como se ha visto en el apartado anterior, estuvo marcada e influenciada por personas que fueron pasando por su vida escalonadamente. Nos referimos a Miguel Elizondo, Aurelio Espinosa Pólit, Ángel Martínez Baigorri, Karl Rahner, Xabier Zubiri, Pedro Arrupe y Óscar Romero. Al mismo tiempo, el recorrido geográfico que hizo sin duda dejó en él grandes huellas intelectuales y existenciales: su estancia en Quito (estudios filosóficos), en Innsbruck (estudios teológicos), Madrid (colaboración con Zubiri) y El Salvador (lugar de concreción intelectual y testimonio martirial). En todo caso, y con mucha probabilidad como bien indica Sols (2020) las dos personas que más lo marcaron fueron Zubiri en lo intelectual y Romero en lo espiritual.

Aun así, Ellacuría también fue heredero de una época que planteó grandes problemáticas filosóficas. Por ejemplo, y como bien resume López de Goicoechea (2021) en la *“cuestión de la nihilidad heideggeriana, el escepticismo frente a la historia y el problema de la deshumanización tecnificada del ser humano”* (p. 1). Poco a poco el jesuita vasco-salvadorense también fue construyendo su pensamiento de la mano de grandes como Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel, Marx, Bloch, Ortega y Gasset, la Escuela de Frankfurt en concreto Marcuse, y su gran amigo y maestro Xabier Zubiri.

Como bien se ha dicho, Ellacuría no fue solo rector de la UCA, sino que ejerció como profesor en algunos cursos de filosofía y otros de teología. En la década de los sesenta diseñó, preparó e impartió algunas clases⁷⁹ sobre metafísica. En estos cursos se puede observar cómo Ellacuría se acerca a los *“tres sistemas que entiende se centran de una manera esencial a la realidad histórica: el modelo aristotélico-tomista, el sistema hegeliano y el marxismo (...) tiene en cuenta el marxismo depurado y humanista de Bloch (...) surge también la lectura crítica del vitalismo de Ortega como superador del escolasticismo”* (López de Goicoechea, 2021, p. 24). Pero será con Zubiri con quien entienda que el estudio sobre la historicidad viene a ser para la metafísica convencional una profunda transformación que le permita enriquecerse; y será también con Zubiri con quien cierre su pensamiento sobre el dinamismo estructural y la construcción del ser histórico.

El itinerario que se propone en este apartado es mapear o si se prefiere porque se ajuste más a la realidad del estudio, dibujar, una parte del contorno del gran paisaje fundacional de la obra intelectual de Ellacuría. Ciertamente no entraremos en los detalles ni en los grandes discursos filosóficos de los autores que influyeron en el jesuita vasco. Esto es por razones de extensión y porque se entiende que no es ese el motivo ni la esencia de este estudio. Sin embargo, se considera importante destacar algunas líneas y elementos de aquellos que contribuyan al marco referencial y que al tiempo ayuden a comprender mejor al Ellacuría filósofo y teólogo.

2.5.1 La influencia del teólogo alemán K. Rahner.

Ellacuría conoce al profesor K. Rahner durante su estancia en Innsbruck, Austria mientras cursaba sus estudios en teología entre los años 1958 a 1962. Después de aquella época el jesuita vasco-salvadorense no volvió a tener contacto directo con el jesuita alemán. Como bien afirma Sols (1999) no les unió el afecto que sí le unió con el padre Elizondo, al padre Espinosa Pólit o con el mismo Zubiri. Esto no significa que Ellacuría hubiese olvidado la influencia del pensamiento de Rahner o que no reconociera en algunas ocasiones que se sentía deudor de la teología del profesor alemán. Así se

⁷⁹ Para la construcción de este apartado se han consultado varios autores expertos en el pensamiento filosófico de Ellacuría, pero también nos hemos remitido al archivo personal de Ignacio Ellacuría digitalizado por la Biblioteca “P. Florentino Idoate S.J.” de la UCA y en el que se encuentran los documentos originales que pudieron rescatarse de las clases que el jesuita impartió durante varias décadas. Recuperado el 20 de febrero de 2023 en, <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/451>

evidencia, por ejemplo, en el conocido artículo titulado: “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana” (1975) que escribió con ocasión del homenaje de los setenta años de Karl Rahner y donde el mismo Ellacuría (1975) afirma que: *“Aunque el ensayo no haga referencia explícita al pensamiento teológico de Rahner, es claro que está muy presente en más de un sentido”* (p. 325). A pesar de esa distancia afectiva, Ellacuría siguió muy de cerca las publicaciones académicas de Rahner, no se limitó a las clases recibidas en la facultad de Innsbruck, y esto se evidenció en su propia producción teológica.

Ahora bien, es importante recordar antes de entrar en la influencia de Rahner en Ellacuría, la influencia que Rahner tuvo en la misma teología de la liberación, (en adelante TL). aunque existen notables diferencias. Esto es: la teología que desarrolló Rahner y la misma TL pertenecen a dos paradigmas teológicos distintos- Esto también aplica al mismo Ellacuría.

En este sentido, el teólogo J. B. Metz (1993) afirma que *“la teología de Rahner ofrece un modelo idealista trascendental”* (Metz, 1993, p. 263). Esto obliga a ponernos en contexto, la preocupación fundamental del profesor Rahner es la de poder fundamentar un nuevo discurso teológico frente a aquellos desafíos de la modernidad, específicamente en la negación del conocimiento o de la existencia de Dios. Esta preocupación de Rahner tenía como principal interlocutor al europeo marcado por la ilustración y las ciencias modernas. La TL y el mismo Ellacuría responden a otro contexto y otro momento histórico. Representan una teología posidealista que quiere responder a los desafíos de la época, sobre todo a los desafíos de la injusticia y opresión en el contexto latinoamericano. Sobre este tema volveremos más adelante para ver cómo Rahner, dando un paso al frente y tomando conciencia de la influencia que iba teniendo en la TL, defendió a los teólogos de la liberación de las críticas que recibían en aquel momento.

Veamos entonces aquellos elementos teológicos que del pensamiento de Rahner influenciaron, dejaron huella o se asemejan al desarrollo epistemológico de Ellacuría. Dejemos claro desde el inicio que la teología de estos dos teólogos está fuertemente marcada por la vida, la existencia misma. Tanto que no fue posibles para ellos entender la teología fuera o paralela a la vida. El teólogo alemán Johann Baptist Metz ha sido un gran estudioso de la obra rahneriana, de hecho, fue gran amigo de Rahner, así como discípulo de él, por eso, tomaremos de él muchas de las referencias que usaremos en este subapartado. Al mismo tiempo haremos constantes referencias a otro teólogo que ha escrito mucho sobre Rahner y su influencia en Ellacuría: el jesuita Martin Maier,

doctorado en teología con una tesis sobre la Teología de la liberación de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Dice Metz (1979) que la obra de Rahner puede calificarse como biografía existencial teológica. En palabras más sencillas, esto significa que en Rahner es imposible separar su vida de su obra y que, como afirma Maier (1996) parte del arte teológico que le caracteriza y del legado que nos dejó pasa por poner cara a cara a la teología con las preguntas que plantea la vida misma.

Esto se evidencia no sólo cuando nos acercamos a los textos del teólogo alemán, sino que confirma que Rahner excedía a su época, representando un sistema teológico que rompía el cisma que se vivía en aquel momento: la separación entre teología y experiencia religiosa, entre doxografía y biografía, entre dogmática y mística. Afirma el mismo Metz (1979) que *“semejante teología debe llamarse biografía, porque inscribe la doxografía de la fe en la biografía mística de la experiencia religiosa, de la historia personal ante el rostro revelado de Dios”* (Metz, 1979, p. 228-236).

En Ellacuría podemos reconocer esa misma expresión con la que Metz se refiere a Rahner. En el jesuita vasco-salvadoreño se da especialmente una “biografía existencial teológica”. Esto es, que no podemos entender el pensamiento teológico de Ellacuría al margen de su propia vida, ni de su martirio, consecuencia de su compromiso histórico-teológico. Por esta razón también, este capítulo se abrió con una breve descripción biográfica de Ellacuría.

2.5.1.1. El influjo rahneriano, rigor académico y fundamentación filosófica.

Ya se ha dicho que existe una primera semejanza en el pensamiento y quehacer teológico de estos dos jesuitas que tiene que ver con la propia vida. Esto es, una dimensión biográfica y existencial como la han denominado otros teólogos expertos en Rahner y Ellacuría.

Otra semejanza formal entre ambos teólogos tiene que ver con la rigurosidad intelectual, y/o la precisión conceptual a la hora de pensar y hacer teología. Comenta Metz (1996) que en el prólogo del texto “Curso Fundamental sobre la Fe”, el mismo Rahner afirma que escribe ese libro para lectores con cierta formación que no retroceden ante el esfuerzo del concepto (Metz, 1996, p. 235). Bien sabemos quiénes nos dedicamos a la teología que Karl Rahner es un autor que demanda exigencia intelectual y conceptual cuando se leen sus obras. En el caso de Ellacuría, el asunto es exactamente igual,

insistía constantemente en la rigurosidad intelectual cuando de teología se hablaba. De hecho, algunos ven en Ellacuría a un filósofo, más que a un teólogo. Y verdad es que, al leer sus obras el lenguaje que utiliza está predominantemente marcado por esta disciplina. Baste recordar su artículo *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano* (1975) en el que Ellacuría insiste en la necesidad de buscar aquellos presupuestos filosóficos que intervienen en la teología, específicamente en lo referido a la fundamentación crítica del método latinoamericano, resaltando la hermenéutica teórica de otras teologías y el aporte de la teoría de la inteligencia de Zubiri. En ese sentido, decía Ellacuría que: “en la teología latinoamericana hay una serie de planteamientos filosóficos que es menester sacarlos a la luz y fundamentarlos, para llevar la liberación a las raíces mismas del trabajo intelectual” (Ellacuría, 1975, p. 191)

Por otro lado, en el texto *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios, para anunciarlo y realizarlo en la historia* (1984), el mismo Ellacuría, en el capítulo 5 dedicado a “Los pobres “lugar teológico” en América Latina” hace una amplia y profunda reflexión sobre el significado de lugar teológico al tiempo que ahonda en el quehacer teológico. Sobre este asunto afirma que ese quehacer tiene una especificidad intelectual que

“No debe confundirse con la mera predicación, con el profetismo o con un moralismo voluntarista y apasionado que rechazara la debida elaboración intelectual de la fe cristiana. El hacer teológico tiene leyes propias y métodos propios que no se improvisan y que pueden parecer intelectualistas, pero que son insustituibles, no para aparentar virtudes académicas que comparar con las de los cultivadores de otras disciplinas científicas, sino para profundizar en la fe y ponerlas en relación con las exigencias de la vida personal y del proceso histórico” (Ellacuría, 1984, p. 167)

Ellacuría tenía una claridad absoluta sobre la necesaria raíz intelectual del método y no sólo del método sino del quehacer de la teología misma. Al mismo tiempo no era ingenuo, sabía ubicar el asunto intelectual en el ámbito teológico sin dejar de lado el horizonte y la praxis. Por eso reconocía, referido a los intelectuales y a estos temas que:

“los intelectuales pueden ser un peligro, pero no por ello dejan de ser una necesidad, también en la Iglesia. No obstante, aun reconocida una cierta autonomía de la teología como labor intelectual, no hay que hacerse ilusiones sobre el ámbito y el ejercicio de esa autonomía, pues el teólogo y su hacer dependen enormemente del horizonte en que se mueven y de la praxis a la que se orientan” (Ellacuría, 1984, p. 167)

Ellacuría (1975) sabía que negar cierto intelectualismo no podía conllevar a la renuncia de la inteligencia como principio de liberación.

Ahora bien, sabemos que tanto Rahner como Ellacuría prepararon muchas ponencias, que luego se plasmaron en papel, y escribieron numerosos artículos sobre temas actuales correspondientes a cada una de sus épocas. Los dieciséis volúmenes de los *Escritos de Teología* de Rahner son en su mayoría recopilación de conferencias y artículos (esto no significa que no se tenga en cuenta la extensa obra de este autor, más de treinta libros publicados). Igualmente, la obra teológica de Ellacuría responde mayoritariamente a las exigencias de la realidad histórica.

De esta manera se puede concluir que en ambos teólogos la teología misma y el quehacer teológico demandan exigencia y rigor académico, no sin dejar de lado su horizonte de esperanza, de Buena Noticia y su compromiso real con la justicia y la fe.

Por otro lado, se puede decir que la teología de Rahner vino a ser fuente inspiracional para el propio Ellacuría. Como se dijo al inicio de este apartado, en el artículo *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana* (1975), Ellacuría afirma que el pensamiento de Rahner está presente en cada una de las líneas que componen su reflexión. Esto es importante porque permite evidenciar que las ideas del profesor alemán acompañarán a Ellacuría a lo largo de su vida y se reconocerán directa o indirectamente en su pensamiento teológico.

Existe otro elemento vertebrador en estos autores y es la pasión por la filosofía: Rahner, llevado de la mano de Heidegger, y Ellacuría llevado de la mano de su maestro y amigo Zubiri. En el trabajo teológico de estos dos jesuitas se nota mucho el peso de la filosofía. Ambos dieron un lugar relevante a la fundamentación filosófica de la teología. Si bien es cierto que los dos insistieron en la autonomía de cada una de ellas, consideraron que la filosofía era un “momento insustituible de la teología” (Meier, 1996, P. 246).

Brevemente diremos que Rahner coincidió en la universidad de Friburgo con el profesor Martin Heidegger, participando en varios de sus seminarios. De ahí que en algunos textos de interpretación teológica se pueda ver la influencia heideggeriana en Rahner. Ya se dijo en el apartado anterior que, cuando se le preguntaba a Rahner sobre este asunto, él respondía que Heidegger nunca le había enseñado teología y “yo soy propiamente teólogo, no filósofo” pero si supuso una influencia sobre una cierta manera de pensar (Imhof y Biallowons, 1989, p. 13). Rahner escribe su tesis doctoral, a la que titula *Geist in Welt*⁸⁰ (1939), a la que le sigue el otro famoso texto del autor *Hörer des*

⁸⁰ En español, Espíritu en el mundo.

*Wortes*⁸¹ (1941), y en ellos hace un análisis trascendental del acto del conocimiento y de la apertura del espíritu hacia el ser. Explica el mismo Rahner (1963) que esto se traduce teológicamente en que *“al penetrar el hombre en el mundo convirtiendo se ad phantasma, se ha cumplido ya la revelación del ser en absoluto, y en el hombre, el saber de la existencia de Dios; y, sin embargo, este Dios nos permanece oculto como el más allá del mundo”* (p. 388).

Lo que buscaba Rahner, como en su momento lo hará Ellacuría, es fundamentar filosóficamente un nuevo discurso teológico que diera respuesta a los desafíos de la filosofía de la época. Acoge en su sistema teológico aquello que él dice haber aprendido de Heidegger, aunque toma otra vía. Como bien señala el profesor Gustavo Baena s.j (2011) a pesar de que Rahner se basa en una ontología general con grandes contactos con Heidegger, emprende también un análisis del ser del hombre en cuanto “ser en el mundo”, que es capaz de decidir su existencia conociendo. E. Esto es, manifestándose por sí mismo, es decir, fenomenológicamente en los distintos momentos inmanentes de su conocer y obrar (p. 62). En otras palabras, para Rahner el hombre está esencialmente situado en el mundo y no puede entenderse de otra manera que no sea esa, vinculado a ese mundo en donde vive y de donde extrae su experiencia.

A lo largo de los años y fruto también de la maduración del propio Rahner, va incorporando a su sistema un elemento esencial “el otro”, como él mismo indicara en *Schriften zur Theologie*⁸²,:

“Uno se experimenta al experimentar al otro, no a lo otro. De un mundo que se compusiera sólo de objetos no sería posible distanciarse más que de su propio cuerpo, cuya experiencia concreta, tal como acontece de hecho, presupone, una vez más, el encuentro con la corporeidad de otras personas. La autoexperiencia acontece en la unidad con la experiencia de los otros. Si ésta sale bien, también aquélla llegará a buen fin; el que no encuentra al prójimo, tampoco se encuentra en realidad consigo mismo, no es un verdadero y concreto sujeto con capacidad para identificarse consigo mismo, sino, a lo sumo, un sujeto filosófico abstracto, una persona que se ha perdido a sí misma” (Rahner, 1972, p. 139)

⁸¹ En español, Oyente de la palabra.

⁸² En español, Escritos de teología.

Este texto es evidencia de la evolución que fue teniendo Rahner y cómo fue incorporando en su sistema de pensamiento el asunto de la intersubjetividad que se expresa especialmente en la unidad del amor a Dios y del amor al prójimo.

En definitiva, Rahner quiso mostrar cómo el hombre está radicalmente abierto hacia un horizonte trascendente y que es capaz de experimentar esa apertura por el conocimiento del mundo sensible. La filosofía juega un papel de radical importancia porque ayuda a mostrar como la estructura ontológica del hombre está en la disposición de recibir la revelación divina. Además, el ente absoluto (Dios), es el ser de absoluta posesión de su ser, y, por tanto, absolutamente capaz de exteriorizar libremente su propia intimidad, que además es absolutamente luminosa, transparente y verdadera para sí mismo (Baena, 2011, p. 129). En un análisis muy breve de la obra de Rahner entendiendo lo que él mismo explica de una ontología general, se deduce que el ente absoluto, Dios, puede ser logos o palabra manifestativa de su intimidad. Esto no es más que afirmar que es posible que Dios se manifieste, se revele, a la criatura.

Estos fueron, entre otros, los grandes temas abordados por Rahner y en los que se dejó iluminar también por la filosofía.

En el caso de Ellacuría, también tenemos que remitirnos a la filosofía, y lo veremos más ampliamente cuando nos detengamos a analizar la influencia del maestro Zubiri en su vida y obra. A continuación, algunos elementos esenciales que nos llevan a afirmar que la filosofía en la obra ellacuriana jugó un papel similar que en la obra rahneriana. Mucho se ha discutido sobre si Ignacio Ellacuría era más filósofo que teólogo, pero este estudio no contribuirá a ese debate: se sobreentiende que aquí abordaremos al Ellacuría teólogo sin perder de vista al Ellacuría filósofo. En todo caso, es menester recordar que, una de sus obras más famosas no fue sobre filosofía sino sobre teología, "Utopía y profetismo desde América Latina", un ensayo concreto de soteriología histórica (1989). Recordemos también que su obra titulada "Filosofía de la realidad histórica" fue editada post mortem por el profesor de filosofía Antonio González y publicada por UCA Editores en 1990. En todo caso, la obra filosófica de Ellacuría va más allá de una mera interpretación del pensamiento zubiriano. Ciertamente en sus manos el pensamiento filosófico del filósofo vasco cobra dimensiones completamente originales y aun así no dudamos de que Ellacuría fue uno de los principales y fieles discípulos de Zubiri, logrando tal conexión entre los dos que permitió una dinámica de crecimiento mutuo. Esto es muy evidente cuando se lee el epistolario que intercambiaron durante muchos años: en esas cartas se percibe el profundo respeto, cariño y admiración de ida y vuelta entre discípulo y maestro.

Que a Ellacuría le apasionaba la filosofía no es secreto alguno, pero que se entregó completamente al quehacer teológico materializado en la historia y en el pueblo crucificado no puede ser tampoco motivo de ninguna duda. En una de las cartas que escribe Sobrino (1992) a Ellacuría después de su asesinato describe esta fidelidad así:

“Eras discípulo fiel de Zubiri, filósofo y teólogo de la liberación, teórico de movimientos políticos populares, pero no peleabas por esas teorías como si fuesen un «dogma». Más bien, cambiabas tus puntos de vista —tú, inflexible—; y cuando lo hacías, una sola cosa era lo que te hacía cambiar: la tragedia de los pobres. Por eso pienso que, si algún «dogma» inamovible tuviste, éste fue sólo uno: el dolor de los pueblos crucificados”. (Sobrino, 1992, p. 266)

Una de las preocupaciones de Ellacuría quedan plasmadas en el artículo “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano” (1975) en forma de contribución sobre el asunto de la fundamentación de un método: En él Ellacuría indica que el trabajo hace parte de un intento de contribuir a la fundamentación crítica del método teológico desde un punto de vista predominantemente filosófico, al mismo tiempo que indica que dicha fundamentación no alcanza a dominar la totalidad del problema que plantea el asunto del método. Esto es así, porque el método teológico, precisamente por serlo, es inseparable de los contenidos y praxis teológicas, pero por otro lado si no se da una mirada a los supuestos últimos puede que se deje el pensar teológico a merced de quienes lo dominan desde determinadas teorías del quien, del qué y del para qué del conocimiento humano. No quiere Ellacuría idear una teoría de la inteligencia humana, lo que si pretende es reflexionar sobre esos supuestos fundamentales del quehacer teológico desde una justa y adecuada fundamentación filosófica.

Así entonces, Ellacuría (1975) contrapone dos modelos de teología en ese artículo para explicar lo que desea fundamentar: el primer modelo es uno de la teología europea de Olegario González de Cardenal sobre la preexistencia de Cristo (problema teológico fundamental) y el otro parte de un texto teológico latinoamericano de Leonardo Boff sobre la liberación de Jesucristo para los oprimidos (tema fundamental en la cristología). A través de esta metodología y utilizando estos dos casos, Ellacuría pone sobre la mesa las diferencias y analiza los presupuestos de esos modelos y luego reflexiona sobre sus fundamentos filosóficos sin hacer juicio, pero a continuación expone algunas afirmaciones fundamentales para lo que según Ellacuría sería una recta concepción de lo que es el inteligir humano. Nuevamente aclara que no desea hacer una teoría de la inteligencia, pero si es importante responder a lo que es y a lo que debe ser la realidad del hacer intelectual teniendo en cuenta las afirmaciones que expone como criterio

hermenéutico fundamental. De no ser así, indica, toda labor intelectual quedaría mistificada desde sus inicios (Ellacuría, 1975, p. 193-206).

Estas fundamentaciones que expone Ellacuría están inspiradas en su maestro Zubiri, de las que hablaremos ampliamente más adelante, y en el capítulo 4 quedarán más evidenciadas porque hacen parte del método de este estudio. En todo caso, explica Ellacuría, qué se trata

a) del inteligir humano, para lo que explica que la inteligencia humana es inicial y fundamentalmente una actividad biológica esencial y permanente sensitiva (inteligencia sentiente). Así, la inteligencia tiene una estructura propia y actúa como unidad primaria con todas las demás notas de la realidad humana y aunque tenga estructura propia no significa que tenga autonomía propia pues siempre está condicionada y determinada por la primaria unidad, que es el hombre como ser vivo. Esa, esta realidad física es el primario desde donde el hombre entiende, conoce y entiende.

b) que a su vez la estructura formal de la inteligencia no es la de ser comprensión o captación de sentido, sino la de aprehender la realidad y de enfrentarse con ella, ese enfrentarse a las cosas reales tiene una triple dimensión:

“El hacerse cargo de la realidad, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas -y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas-, un estar "real" en la realidad de las cosas que, en su carácter activo de estar siendo, es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte e implica un estar entre ellas, a través de sus mediaciones materiales y activas; el cargar con la realidad, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; el encargarse de la realidad, expresión que señala el carácter praxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real” (Ellacuría, 1975, p. 208)

c). de que la inteligencia humana no sólo es siempre histórica, sino que la historicidad pertenece de lleno a la propia estructura esencial de la inteligencia. Por tanto, el carácter histórico del conocer, implica el carácter histórico de aquellos contenidos cognoscitivos. Indica Ellacuría, en ese mismo artículo, que cada vez es más reconocido este carácter histórico de la inteligencia, pero lo que se entiende por historia, en muchos casos, es sustancialmente diferente. Por eso, a continuación, ofrece tres aspectos de la

historicidad que serán clave para determinar las características del método teológico. Aquí las mencionaremos brevemente, aunque ahondaremos en ellas más adelante.

“Primero, la actividad de la inteligencia humana, aún en su pura dimensión interpretativa, está condicionada por el mundo histórico en el que se da. La inteligencia, cuenta, con determinadas posibilidades teóricas que se constituyen como resultado de una marcha histórica y representan el sustrato desde el cual se piensa (...) Segundo: el conocer humano, como función objetiva y social, sobre todo en disciplinas como la teología, que hace explícita referencia a realidades humanas, desempeña junto a su función de contemplación y de interpretación, una función práxica, que viene de y va a la configuración de una determinada estructura social (...) Tercero: el conocer humano tiene también una inmediata referencia a la praxis, aun como condición de su propia cientificidad” (Ellacuría, 1975, p. 209- 211).

Así entonces, el método teológico latinoamericano debe conocer muy bien la especificidad de su actividad, no sólo en cuanto actividad sino en cuanto a la realidad a la que se dirige. Al mismo tiempo, debe ser consciente de que esa actividad teológica tiene un estricto carácter social, que si no se asimila críticamente puede derivar en graves errores o desviaciones. Por otro lado, debe ser consciente de que su circularidad es real, histórica y social marcado por un horizonte histórico-práctico y de una realidad estructural socio-históricas. Finalmente, el método debe atender al análisis de su propio lenguaje, no desde una perspectiva analítica del lenguaje, sino como una investigación de que los términos y palabras que utiliza en su quehacer descubren o encubren. En este punto Ellacuría se muestra muy crítico sobre el lenguaje aristotélico que se ha utilizado y que quizás ha llevado la intelección de la fe por caminos que merecen un amplio debate, pero al mismo tiempo indica que también a partir de esa rigurosidad del lenguaje sería bueno preguntarse si el lenguaje marxista no puede llevar a la teología por sendas similares de equivocaciones, salvo que el lenguaje y los conceptos se entiendan y se utilicen críticamente. Reconoce así, que ciertamente es una necesidad que la teología eche mano de lenguajes reconocidos, pero es más importante procesar esa necesidad para que el lenguaje no desfigure o desvirtúe la pureza y plenitud de la fe o que la teología se convierta en una versión sacralizada de un discurso secular.

Así como a Ellacuría le parecía fundamental el asunto del lenguaje, creemos que, en el campo de estudio sobre las migraciones, y en caso concreto de la hospitalidad, es necesario también revisar los contenidos de significado que le damos a las palabras y los conceptos que utilizamos cuando nos referimos a las migraciones. No queremos

vulgarizar o trivializar las reflexiones del jesuita vasco-salvadoreño, pero es importante también hacer notar que en el caso de la movilidad humana existen conceptos y palabras que se han mal entendido o que se ha hecho un apropiamiento inadecuado. En algunos casos se han utilizado para tergiversar el sentido real de las cosas, ocultar realidades de sufrimiento, o peor aún, las hemos dotado de otros significados que han servido para generar rechazo, exclusión y en algunos casos odio y no para generar procesos de transformación y acogida. Retomaremos este asunto en el apartado sobre la hospitalidad concretamente.

Volviendo al tema ellacuriano. En ese sentido entonces, serán necesarias tanto mediaciones teóricas como prácticas para interpretar y transformar el mundo cristianamente (Ellacuría, 1975, p. 216).

Estas indicaciones de método serán de vital importancia al interior de este estudio. Más adelante veremos cómo se han aplicado estas categorías y la triple dimensión para estructurar las entrevistas, estudiar los procesos de hospitalidad y su sentido real e histórico en miras de dibujar horizontes de transformación.

En general, Ellacuría también hace crítica de ese modelo filosófico que fundamenta la teología europea. La crítica por ser excesivamente idealista y reduccionista en cuanto a la interpretación de la realidad. Mantuvo siempre que una filosofía que fundamenta la teología latinoamericana debería tomar como punto de partida la realidad, en este caso, tal como se presenta en América latina: una realidad de injusticia y opresión- Y es más, debería contribuir a la transformación de esa realidad. Ciertamente no estamos en un contexto latinoamericano, ni analizamos el asunto de la hospitalidad en esos escenarios; estamos en un contexto europeo, analizando situaciones europeas. Aun así, el método y el pensamiento ellacuriano puede extrapolarse y aplicarse a este momento histórico concreto en el que evidenciamos la estructura injusta y opresora de unas políticas migratorias que no centran su atención en las personas, que no muestran voluntad por garantizar vías legales y seguras para la movilidad de algunos pueblos, y que una vez dentro de los territorios generar espacios de exclusión y rechazo. El drama de la movilidad humana en este contexto debe ser tratado y analizado por la Iglesia con rigurosidad tal como en su momento lo hizo Ellacuría en El Salvador con la realidad de injusticia y opresión que vivía el pueblo salvadoreño. Entendemos que esto es así porque nuestra realidad histórica apremia, grita dolientemente, reclama una mirada hospitalaria y pide que los pueblos sufrientes sean descrucificados.

Para abordar este tema, dedica Ellacuría ampliamente unas líneas en el artículo *La función liberadora de la filosofía*⁸³ (1985) en el que aborda el asunto de la filosofía en relación con la libertad, Decía Ellacuría (1985) *“se puede decir que la filosofía desde siempre, aunque de diversas formas, ha tenido que ver con la libertad”* (p.93). Esto es así porque la relación que mantiene la filosofía con la libertad es el propósito fundamental del saber filosófico. Por esta razón, la filosofía tiene una doble capacidad: la de la crítica y la de la creación, que son, según Ellacuría dos factores de liberación interior y subjetiva al tiempo que de liberación objetiva y estructural. Así entonces a lo largo de todo el artículo el jesuita vasco-salvadorense expone dos constataciones-

La primera tiene que ver con las condiciones de opresión y represión a las que la filosofía ha contribuido directa o indirectamente en América Latina, y aclara

“si no filosofías estrictamente tales, al menos formulaciones ideológicas de esas filosofías y las realidades socio-económicas y políticas que son su suelo nutricional y su interés principal; naturalmente, esa opresión-represión no es fundamentalmente ideológica, sino que es real, pero tiene como uno de sus elementos justificadores e incluso activamente operantes diversos elementos ideológicos” (Ellacuría, 1985, p. 94)

Ellacuría nos ofrece entonces claves de pensamiento para preguntarnos hoy ¿Cuáles son esos elementos ideológicos que promueven muy soterrada o abiertamente procesos de opresión, represión, rechazo y negación del otro (migrante)?., Probablemente este estudio no responda en su totalidad a esta cuestión, pero posiblemente ofrezca elementos que permitan rastrear qué ideología o ideologías están detrás de aquellas actitudes que desprecian y rechazan el rostro de los que llegan a territorio necesitados de refugio, protección y ayuda, o de quienes por las razones que sea buscan un proyecto vital de mayor calidad.

Una segunda constatación que aborda Ellacuría es la de que América Latina no ha producido una filosofía propia, originada de su propia realidad histórica que ofrezca pautas para desempeñar un papel o función liberadora de la realidad. A lo largo del artículo Ellacuría va precisando cual es la función liberadora que le corresponde a la filosofía en el aquí y ahora, sin que por ello pierda lo que esencialmente le hace ser filosofía (búsqueda de la verdad), sino más bien encontrando aquello que la constituye: ser una filosofía que promueve procesos de libertad ante las estructuras sociales y culturales en las que las personas se autorrealizan.

⁸³ Artículo publicado en ECA en 1985 y que se puede encontrar en el Tomo I de Escritos Políticos.

Siguiendo el hilo filosófico, se indica que mucho se ha escrito sobre la hospitalidad en su sentido más filosófico como un proceso de responsabilidad y apertura ante el rostro del otro totalmente desconocido. Abordaremos estos asuntos más adelante.

2.5.1.2. *Dos vidas marcadas por la espiritualidad ignaciana y por el Dios-Misterio.*

Con mucha probabilidad será la espiritualidad, y concretamente la ignaciana la que de alguna manera también articule el pensamiento de estos dos grandes teólogos. Sobre este asunto, nos gustaría mencionar que Rahner tiene un libro, poco conocido pero indispensable si se quiere conocer al autor más allá de su obra teológica, El libro fue publicado en 1949 bajo el título *“Von der Not und dem Segen des Gebetes”*- La traducción original a español es *De la necesidad y bendición de la oración*, aunque cuando se hizo la primera traducción a lengua española se cambió el título por *Angustia y Salvación* (1953). Dice González Faus (2004) en el prólogo a la 3ª edición de este texto que el cambio se debió quizás a la moda existencial de aquellos años, o quizás pudo obedecer a que se pensara que ese título expresaba algo muy propio de la forma de vivir de Rahner, quien conocía profundamente las experiencias humanas de negatividad pero que al mismo tiempo vivía su fe como una fuerte experiencia de salvación.

Este texto es obligatorio, como se dijo, si se desea conocer más a fondo al Rahner espiritual porque refleja, como bien expresa González Faus (2004), aquellos impactos que dejó el nazismo en el autor. El mismo lo expresa tanto a través de cierto pesimismo antropológico como a través de una breve y rápida pincelada social. Destacar ese asunto es relevante porque, recordemos, a Rahner se le censuró de no haber tematizado en su teología el drama del nazismo (González Faus, 2004, p. 7).

Así entonces, la experiencia espiritual cobra radical importancia al interior de la obra del teólogo alemán. “Abrir el corazón” no sólo será el título de uno de los capítulos de ese texto, sino que será uno de los actos más hondos que según Rahner llevan al hombre a bajar hasta la hondura de la propia desesperación, de la angustia, de la desolación, de la propia pequeñez, sin huir de ellas ni convertirlas en motivo de falsos protagonismos. Los escritos espirituales de Rahner son de gran importancia en toda su extensa obra- Dedicó, por ejemplo, una de sus publicaciones a analizar la doctrina de los sentidos espirituales en Orígenes y san Buenaventura para explicar la mística. El profesor de teología dogmática profundizó en asuntos espirituales y así lo reflejaba en sus clases. Ellacuría se dejó impregnar de estas características propias de su maestro.

No existe separación o división entre la teología y la espiritualidad en este autor. De hecho, se esforzó hasta el final de sus días por hacer entender y ver la necesidad e importancia de hacernos conscientes de la apertura del ser humano al misterio insondable y absoluto de Dios- Esto lo plasma en el desarrollo de su teología trascendental, en la que Rahner sondea, profundiza y analiza en niveles ontológicos y antropológicos las condiciones de posibilidad para experimentar en los más íntimo de la existencia humana la apertura dinámica al Dios-misterio. Esto lo explica ampliamente Maier (2005) en un artículo dedicado a Rahner y los orígenes de la teología de la liberación, y enfatiza que el presupuesto fundamental del método trascendental del teólogo alemán es la experiencia de Dios, de tal manera que afirma que aquello que precede a la reflexión teológica es la experiencia, la experiencia de Dios. El misterio entonces es un concepto ampliamente elaborado en el corpus teológico de Karl Rahner.

En el texto de Imhof y Biallowons (1982) titulado *Karl Rahner Im Gespräch* (Karl Rahner en conversaciones) que recoge unas conversaciones con Rahner, él mismo señala dos asuntos de gran relevancia: el primero es que reconoce que su teología no se entiende sin el hecho de una verdadera y originaria experiencia de Dios y de su espíritu; y segundo que, “la espiritualidad de Ignacio, que recibimos a través de la práctica de la oración y de la formación religiosa, ha sido para mí indudablemente más importante que toda la filosofía y la teología especializada de dentro y de fuera de la compañía” (de Imhof y Biallowons, 1982, p. 51)

No podemos detenernos en una profundización del pensamiento teológico de Rahner, pero es necesario incidir en que dedicó su vida entera a la teología y no se puede negar la evidente huella que dejó en él la espiritualidad de Ignacio de Loyola: fue jesuita durante más de 60 años y la mayor parte de su formación la recibió dentro de la Compañía de Jesús. Rahner y Ellacuría bebieron de las mismas fuentes ignacianas, fuentes que como se verá más adelante constituyen el ADN del Programa de Hospitalidad del SJM.

Así como Rahner, aunque en épocas distintas, Ellacuría construye su pensamiento teológico marcado por la espiritualidad, concretamente la heredada de Iñigo de Loyola y aunque tenemos pocos testimonios sobre este asunto, se deduce indirectamente que para el jesuita vasco-salvadorense la praxis espiritual es fundamento de su reflexión y su compromiso. Verdad es que, en Ellacuría, encontramos matices diferentes. Uno de ellos es la comprensión de una espiritualidad historizada: para él la espiritualidad es la historización adecuada de lo más verdadero y vital del evangelio porque todo encuentro con Dios pasa por la historia.

Por eso en el libro sobre *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios* (1984) Ellacuría al referirse al “lugar teológico” indica que *“Lo que va a decirse aquí no es sino la reflexión creyente sobre una realidad vivida. Lo primario es la realidad en la que el Espíritu de Cristo, que es el Espíritu de Jesús, se va haciendo carne, se va haciendo historia”* (Ellacuría, 1984, p. 153).

En Ellacuría no hay espacio para la ambigüedad: ubica a la teología y a la espiritualidad en el plano de lo material, real, temporal, espacial, dinámico porque el encuentro y la relación de Dios con las personas se ha dado en la historia y en su forma concreta de historia de salvación. La contemplación y el encuentro se dan en la acción personal e histórica, no fuera de ella. Y, concreta un poco más, afirmando que esa acción no es cualquier acción sino la acción por la justicia. Por eso Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa, recuerda nuevamente la fórmula ignaciana “contemplativo en la acción” haciendo alusión al impulso renovador de Arrupe en la Compañía que daba paso a una nueva espiritualidad que ponía en el centro la misión y no tanto la institución.

Otra escena interesante, la trae el mismo Ellacuría cuando en 1982 fue invitado a dar una conferencia en la XIII Semana de Teología de Valladolid, organizada por el Instituto de Fe y desarrollo en colaboración con la editorial y Revista Sal Terrae. La ponencia de Ellacuría se titulaba *Las Iglesias Latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España*. En ella Ellacuría hace referencia a una interpretación que él mismo hace del coloquio ante el Cristo crucificado en los Ejercicios Espirituales y lo dice así:

“Lo único que quisiera-porque eso de interpelación suena muy fuerte- son dos cosas: que pusieran ustedes sus ojos y su corazón en esos pueblos que están sufriendo tanto -unos de miseria y hambre, otros de opresión y represión- y después (ya que soy jesuita) que ante ese pueblo así crucificado hicieran el coloquio de san Ignacio en la primera semana de los Ejercicios, preguntándose: ¿qué he hecho yo para crucificarlo?, ¿qué hago para que lo descrucifiquen?, ¿qué debo hacer para que ese pueblo resucite?” (Ellacuría, 1982, p. 230)

Es muy fácil descubrir la forma en la que entendía Ellacuría la espiritualidad, siempre pegada a la realidad, siempre historizada. Por eso no cabe duda de que otro aporte interesante de Ellacuría es la relación que establece entre la autocomunicación de Dios y la opción preferencial por los pobres, porque Dios se comunica de manera especial y preferencial en los pobres. Por eso, los pobres serán para el jesuita vasco-salvadorense el lugar más apto para encontrar a Dios en la historia.

Gran relevancia cobra este asunto para nuestro estudio, porque según el ritmo que vamos marcando las migraciones forzadas y obligadas se ensañan de manera particular

en los pobres. Basta mirar los cuerpos que encarnan tanta violencia y dolor de quienes intentan saltar la valla, entrar en territorio debajo de un camión, nadar desesperadamente hasta llegar a la orilla, atravesar desiertos, someterse a abusos, violaciones y toda clase de vejaciones en busca de una “vida mejor”. Hoy también podemos nosotros preguntarnos como lo hizo Ellacuría con seguridad muchas veces ante el coloquio de la primera semana, ¿qué estructuras de injusticia sigo alimentando y que contribuyen a la crucifixión de estas personas?; ¿qué estoy haciendo para que estas personas sean bajadas de la cruz?; ¿qué puedo hacer para que estas personas resuciten?... ¿será la hospitalidad un elemento clave que propicie resurrección, esperanza de una nueva vida?

Las organizaciones de Iglesia que se dedican a estos menesteres son portavoces de esperanza y no tanto de optimismo, porque nuestro fundamento yace sobre la fe, la esperanza y la caridad, como bien indica Ellacuría (1982) “*désele una explicación teológico-espiritual, sociológico-estructural o psicológico-personal, ése es el espíritu del que están necesitados (los pobres) ... la esperanza*” (Ellacuría, 1982, p. 230). Esto es lo que en Ellacuría se entiende como historización de la espiritualidad; la autocomunicación de Dios y la opción radical o preferencial por los pobres no se entienden por separado, porque la autocomunicación de Dios acaece de manera preferencial en los pobres. Por eso los pobres son el lugar más apto para encontrar a Dios en la historia. Son el signo de los tiempos más importante. Es necesario y urgente ver, escuchar y actuar.

Se ha dicho en otro apartado que Jon Sobrino se encargó de publicar una serie de cartas dirigidas a Ellacuría después de su muerte. En el primer aniversario de su martirio, escribe una carta leída en la misa del 10 de noviembre de 1990 y publicada originalmente en *Carta a las Iglesias* (Sobrino, 1990, p. 12-13). Hemos utilizado aquí la versión publicada a manera de epílogo en un texto de Sobrino que se titula *El principio misericordia, bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (1992) y en la que habla de lo que significa para él la fe de Ellacuría. El fragmento que traemos a colación, aunque largo, es una fotografía más de lo que venimos comentando:

“Recuerdo un día, en 1969, en que me dijiste algo que no he olvidado: que tu gran maestro Karl Rahner llevaba con mucha elegancia sus propias dudas con lo cual venías a decir que tampoco para ti la fe era algo obvio, sino una victoria. Y, sin embargo, estoy convencido de que eras un gran creyente, y a mí, ciertamente, me comunicaste fe. Lo hiciste un día de 1983, cuando, al regreso de tu segundo exilio en España, nos hablaste en una misa del «Padre Celestial»,

y yo pensé para mis adentros que, si Ellacu, el cerebral, el crítico, el intelectualmente honrado, usaba esas palabras, no era por puro sentimentalismo. Si hablabas del Padre Celestial, era porque creías en él. Me comunicaste fe, muchas otras veces, al hablar y escribir sobre Monseñor Romero y su Dios, al hablar con sencillez de la religiosidad de los pobres. Y me la comunicaste con tu modo de hablar y de escribir sobre Jesús de Nazaret. En tus escritos expresas tu fe de que en Jesús se ha revelado lo que verdaderamente somos los seres humanos. Pero en ellos expresas también, agradecidamente, tu fe de que en Jesús se mostró ese «más» que nos rodea a todos, ese misterio último y esa utopía que todo lo atrae hacia sí. No sé cuánto luchaste con Dios, como Jacob, como Job y como Jesús, pero creo que Dios te venció y que el Padre de Jesús orientó lo más profundo de tu vida” (Sobrino, 1992, p. 266-267)

A la luz de esto que venimos relatando daremos ahora el paso para comentar la importancia del Dios-Misterio en estos dos autores. Ciertamente fue una preocupación a la que Rahner dedicó mucho tiempo, estudios y publicaciones. Basta recordar el famoso texto sobre el concepto de misterio en la teología, en el que el teólogo alemán expone lo que entiende por misterio, aquello que es original y permanente. Por otro lado, no se puede olvidar el muy conocido axioma trinitario sobre la trinidad inmanente y económica; o el desarrollo de la teología como mistagogía, en la que Rahner entiende el misterio de Dios como una invitación a un caminar espiritual que conduce a una honda experiencia de Dios. Esto lo resumimos en la contundente y también reconocida frase de Rahner “el cristiano del futuro o será un místico o no será cristiano”. Todos ellos son temas sobre los que no se profundizarán, porque escapan a la centralidad del objeto de esta tesis. Aun así, era necesario mencionarlo.

En el caso de Ellacuría ciertamente el misterio penetró hondamente en su pensamiento, pero al igual que con otras temáticas, el misterio en Ellacuría se historiza. Así se evidencia en el artículo que dedica a Pedro Arrupe “Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa” en el que expone que Dios es “*un Deus Semper maior et Semper novus*” y que así lo experimentaba Arrupe, un Dios que se escapa a toda comprensión, que necesita ser expresado en formulaciones dogmáticas pero que no se agota en ellas, un Dios imprevisible e inmanipulable. (Ellacuría, 1986) Esta era también la idea que Ellacuría tenía de Dios, pero, por otro lado, supera el pensamiento abstracto rahneriano para concretizar e historizar a Dios. Por eso insistía en el escándalo del Dios cristiano, así lo explica en Conversión de la Iglesia al Reino de Dios

“[...] Y el Dios de Jesús, no lo olvidemos, es un Dios absolutamente escandaloso, inaceptable tanto para judíos como para los griegos, tanto para los religiosos como para los intelectuales. A veces, y aun con demasiada frecuencia, se acusa a los teólogos de la liberación no sólo de politizar la figura de Jesús, sino de horizontalizarla, privándola de su divinidad; pero lo que no se piensa con cuidado es si, tras esta acusación, lo que se busca es anular el escándalo de un Dios crucificado e impotente, tal como históricamente se nos ha dado y tal como históricamente sigue operando” (Ellacuría, 1984, p. 164)

En este texto sigue explicando Ellacuría que la humanidad de Jesús (a la que no le resta su divinidad) tiene que ver de modo especial con los pobres y la pobreza. Por eso, consecuentemente los pobres son especial lugar teológico. Se deduce entonces que la mistagogía para el jesuita vasco-salvadoreño significa como bien resume Maier (1996: p 245) la introducción en el misterio de Dios que se hace presente de manera preferencial en los pobres.).

2.5.1.3. Engranaje y puntos de conexión.

Se intenta a continuación mostrar aquellas claves que sirven de engranaje, o aquellos puntos de conexión que existen, entre lo que se ha venido exponiendo y el tema central de este estudio, el ejercicio de hospitalidad en el marco del Programa del SJM.

Ellacuría es el autor base sobre el que se inspira este estudio- Lo es por diversas razones ya expuestas, pero además porque fue un jesuita comprometido hasta la muerte con la justicia, con los pobres y con la realidad histórica. Vivió la mayor parte de su vida fuera de su país de origen, en el ámbito de la extranjería y aun así se sabía y sentía salvadoreño. Impregnó su quehacer con la espiritualidad ignaciana y esto le permitió ver a Dios operando en la historia y no fuera de ella. Ya se ha dicho que su preocupación directa no fueron los migrantes y refugiados pero este estudio asume el riesgo de creer que sí lo fueron indirectamente, porque en aquel momento se vivieron grandes éxodos de personas salvadoreñas que huían de la guerra civil, de la violencia y de las matanzas en el campo y en la ciudad. Creemos que en algún momento Ellacuría, como lo hizo para otra amplia gama de temas, tuvo que consultar esta situación particular, al menos con su compañero sociólogo Segundo Montes quien se preocupó especialmente por estas estadísticas. En todo caso, la figura de Ellacuría sigue siendo referente y es imprescindible su pensamiento para el análisis del tema de este estudio.

Se ha expuesto en este apartado la influencia del teólogo alemán K. Rahner en el pensamiento teológico de Ellacuría. Se cree que esto es un elemento fundamental porque es la fuente del andamiaje epistémico ellacuriano cuando hablamos de su teología, concretamente de su teología histórica. Algunas claves de engranaje y puntos de conexión nos vienen dados a partir de:

- *Una teología que bebe originalmente de las fuentes de la espiritualidad ignaciana.* Este asunto es radicalmente interesante porque este estudio no se entiende fuera de la Compañía de Jesús ni de la Espiritualidad Ignaciana, que impregna todo el quehacer de acompañamiento, servicio, protección, reflexión e incidencia en favor de las personas migrantes y encuentra en ella su forma de proceder, y el impulso para seguir trabajando por la justicia, la inclusión, la participación, la gestión de la diversidad y los derechos humanos, en clave de hospitalidad. La espiritualidad ignaciana es uno de los elementos esenciales para este estudio, que entiende cómo la figura de Iñigo de Loyola y la herencia que legó en la Compañía abre espacios para entender que la experiencia de Dios en la vida misma y en la historia es al tiempo fundamento teológico.
- *Una fundamentación filosófica de sus postulados teológicos,* tanto Rahner como Ellacuría entendieron que la filosofía era un elemento esencial a la hora de hacer teología- Este estudio toma como referencia los postulados filosóficos ellacurianos para estructurar el análisis del ejercicio de la hospitalidad del que hablará ampliamente en este capítulo y se retomará en el capítulo 5, pero además es punto de partida para la comprensión de la teología histórica que es base de esta investigación.
- *El misterio de Dios se concreta en la historia.* La superación de Ellacuría sobre Rahner en orden al asunto del misterio, es también importante. Este estudio entiende que Dios opera en la historia de los hombres y las mujeres y no fuera de ella, al tiempo que asume la historización del misterio de Dios y de la espiritualidad en sí misma en la opción preferencial de los pobres, por eso ellos son lugar teológico.

Es interesante recordar aquí, la entrañable admiración que sentía Ellacuría por el P. Arrupe del que elogiaba su opción preferencial por los pobres. Dentro de la Compañía de Jesús es muy conocido el binomio “fe-justicia”, que cobra sentido desde una comprensión de las estructuras injustas de este mundo, y de la importancia del anuncio de la fe que pasa obligadamente por la promoción de la justicia social. Más adelante, en la CG 33, el P. Peter-Hans Kolvenbach añade un ingrediente más “fe-justicia-cultura”.

En la actualidad un gran número de personas arriesgan su vida por buscar un futuro mejor, personas que resultan molestas para las sociedades porque son pobres, no tienen techo, están provistas de ayuda, de auxilio. Este estudio enfatiza que en estas personas Dios se manifiesta de manera particular y preferencial. Vienen a ser para quien investiga, lugar teológico, de ahí que la historización del misterio cobre relevancia y sea elemento fuerza para todo el estudio.

2.5.2. La influencia de Xavier Zubiri en Ignacio Ellacuría.

Como ya se ha indicado en otros apartados, para poder entender el pensamiento de Ignacio Ellacuría es tarea obligada delinear la filosofía de Xavier Zubiri (1898-1983) de quien el jesuita mártir fue en un primer momento, discípulo y colega, y después entrañable amigo. Autores como Sols (2020) indican que para Zubiri y su esposa Carmen Castro, Ellacuría llegó a ser como un hijo adoptivo (p. 1619).

Se puede afirmar junto con Sols (2020) que Zubiri y Ellacuría constituyen una de las parejas intelectuales más formidables del pensamiento filosófico contemporáneo. Se sabe que en los últimos 16 años de vida Zubiri no quería publicar nada sin la previa revisión de Ellacuría. Desde que Ellacuría iniciara su tesis doctoral sobre el pensamiento filosófico de Zubiri, y de ahí en adelante, les unió no solo la pasión por la filosofía, sino una larga amistad. Ellacuría revisaba el trabajo intelectual de Zubiri, durante años intercambiaron misivas cargadas no solo de cariño sino de alto contenido académico. Como les separaba un océano, un grupo de filósofos españoles pidieron al P. Arrupe que Ellacuría regresara a España; sin embargo, Arrupe decide mantener a Ellacuría en El Salvador, pero le concede que cada año viajara a Madrid para estar durante dos meses (enero-febrero) con Zubiri y trabajar en las correcciones, revisiones y publicaciones de las obras del filósofo vasco.

A continuación, se esboza desde unas líneas muy generales, los elementos esenciales del pensamiento filosófico zubiriano y que darán la pauta para la comprensión de la estructura filosófica desplegada por Ignacio Ellacuría.

2.5.2.1. Elementos breves y esenciales para comprender la filosofía de X. Zubiri.

Este apartado pretende esbozar de manera muy general y amplia algunos de los elementos esenciales de la filosofía de Zubiri que puedan abrir la puerta al pensamiento filosófico ellacuriano- No se trata de una profundización, porque no es la intención del estudio ni es Zubiri el autor central de la investigación. Nos apoyaremos especialmente en la contribución que ha hecho Sols (2020) sobre este asunto.

Se reconoce que la filosofía de Ignacio Ellacuría no puede entenderse deslindada del pensamiento de su maestro y amigo Zubiri, aunque se sabe que el despliegue filosófico y teológico de Ellacuría acaeció en un contexto particular: la realidad latinoamericana. Aun así, Ellacuría asumió el pensamiento de su maestro y ayudó a construirlo durante más de dos décadas (1965-1989).

Zubiri fue un ordenado sacerdote, aunque posteriormente la ordenación se declaró anulada. Su primera formación filosófica se da en el ámbito de la escolástica. En los años veinte se introdujo en la fenomenología de Bolzano, Brentano, Husserl y Heidegger. Desde muy joven notó que necesitaba buscar otros horizontes filosóficos que encajaran con su pensamiento y fueran más allá de la filosofía clásica. Zubiri apuntaba que desde San Agustín la filosofía había permanecido en un horizonte teológico que llegaba a su consumación con la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

Se propone a continuación abordar el recorrido intelectual de Zubiri a partir de cuatro etapas. Para ello, seguiremos la división que trabaja Sols (2020) en "*Ignacio Ellacuría, filósofo mártir de la realidad histórica, discípulo de Zubiri*".

1. Primera etapa: asimilación de la idea fenomenológica de filosofía (1921-1932)

Es la etapa en la que Zubiri encuentra en la fenomenología de Husserl el adecuado horizonte para filosofar. Así entonces, Husserl y Heidegger serán sus interlocutores académicos y personales durante la década de los veinte. Zubiri se embarca en esta nueva aventura filosófica de la mano de José Ortega y Gasset, quien le abrió sin duda un nuevo horizonte para hacer filosofía, un horizonte original, posmoderno, posgriego y poscristiano. Siguiendo las indicaciones del filósofo español, Zubiri se apunta al movimiento "*Zurück zu den Sachen*" (retorno a las cosas)-Esto lo hizo a su vez siguiendo las líneas iniciadas por Bolzano y Brentano. Este movimiento llegaría a la cima con E. Husserl quien propugnó "*Zurück zu den Sachen selbst*" (retorno a las cosas mismas), así se alejaban del psicologismo.

2. Segunda etapa: La filosofía como estudio de las cosas reales en cuanto reales (1932-1944)

Dos son las grandes aportaciones de la fenomenología: aprehender el contenido de las cosas, y abrir un espacio libre a la filosofía en el que esta no dependa de la psicología ni de las ciencias. Zubiri se aleja de Husserl y de su concepción de las cosas como correlato objetivo e ideal de la conciencia. Esto es así, porque va buscando la estructura propia de las cosas mismas. Este esfuerzo se ve evidenciado en la publicación de "Naturaleza, historia, Dios" (1944) y posteriormente en "Sobre la esencia" (1962). Por el contrario, aprovecha al máximo esta segunda aportación, y siguiendo a Husserl supera las dos grandes corrientes filosóficas: la cosmología de la Edad Antigua y la psicología de la Edad Moderna. En "Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio" (1923) Zubiri propugna una filosofía de la objetividad pura, es decir sobrepasar el apego a los hechos contingentes.

Por otro lado, Zubiri lee y sigue los estudios de Martin Heidegger con quien coincidió en Alemania y a quien conoció de manera personal. Zubiri asume el recorrido filosófico del alemán, pero intenta corregirlos y radicalizarlos, para ello se sumerge en el análisis de la aprehensión de las cosas reales en cuanto reales, lo que le conduce a las dos últimas etapas de su vida. A saber, la elaboración de una filosofía de la realidad, que encuentra su culmen en "Sobre la esencia" (1962) y el análisis de la intelección sentiente que tiene su máxima exposición en la trilogía "Inteligencia sentiente" (1980-1984).

Como se ha podido evidenciar, Zubiri se sitúa en la fenomenología, y desde ese horizonte puramente filosófico y carente de cualquier contaminación de otra disciplina, se propone hacerse y abordar las grandes preguntas filosóficas. Entiende que la fenomenología será la idea de filosofía más apta para el s. XX. Se mantiene en esta idea hasta el final de sus días, desarrollando, ante todo su propia filosofía, distinta de la de sus maestros y colegas, Bolzano, Brentano, Bergson, Husserl, Scheler, Heidegger u Ortega y Gasset, y también muy distinta de la de otros como Aristóteles y Platón, Kant y Hegel, aunque dialogará con estos autores a lo largo de su vida.

Zubiri dedica muchos años en reflexionar sobre el verdadero objeto de la filosofía, ya que, a diferencia de otras disciplinas, la filosofía no tiene claro su objeto y forma parte de su labor disciplinar el determinarlo. Así entonces, durante varios años, profundiza en la idea de la filosofía como análisis de la realidad en cuanto realidad, y en la convicción de que ese análisis le sigue otro, el de la intelección humana. Estos dos temas serán radicales dentro del pensamiento zubiriano, ya que no podemos entender el análisis de la realidad sin atender a la inteligencia sentiente que es la que percibe la realidad en cuanto realidad, la aprehende como realidad. Se trata aquí de la correlatividad realidad-intelección.

3. Tercera etapa: Estudio de la estructura de la realidad (1944-1962)

Entre 1944 y 1962 Zubiri emprende el camino que él mismo denomina su etapa metafísica, en la que profundiza en el estudio de la realidad en cuanto realidad. El mismo Zubiri entiende sus últimos cuarenta años como metafísicos y a partir de 1944 se desmarca de Heidegger. En el artículo “Dos etapas” publicado en la revista de Occidente (1984) el mismo Zubiri indica que:

“Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica” (Zubiri, 1984, p. 48)

Es en esta etapa se dan dos cambios en el filósofo vasco: por un lado, ocurre una metamorfosis epistemológica, en la que Zubiri abandona la idea husserliana de conciencia y la sustituye por la de inteligencia sentiente; y por otro una metamorfosis metafísica en la que da el paso definitivo del ser a la realidad. De esta manera Zubiri critica cuatro conceptos sobre los que se ha estructurado la filosofía moderna y que según él corresponden a falsas sustantivaciones: *espacio, tiempo, conciencia, ser*.

“Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son todas aprehendidas en actos de conciencia y que su entidad es un momento del ser. Ahora bien, a mi modo de ver. Esto es inadmisibile. El espacio, el tiempo, la conciencia, el ser no son cuatro receptáculos de las cosas, sino tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales, son caracteres de la realidad de las cosas, de unas cosas, repito, ya reales en y por sí mismas. Las cosas reales no están en el espacio ni el tiempo, como pensaba Kant (siguiendo a Newton), sino que las cosas reales son espaciales y temporales, algo muy distinto de estar en el tiempo y en el espacio. La intelección no es un acto de conciencia como piensa Husserl. La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay sólo actos conscientes”. (Zubiri, 1984, p. 48-49)

Zubiri se desmarca de varias corrientes filosóficas modernas y contemporáneas y construye la suya propia. Será esta la que herede su discípulo y amigo Ignacio Ellacuría. Dos fueron entonces las grandes metamorfosis de Zubiri: una epistemológica y otra metafísica. A la primera dedica su cuarta y última etapa que culmina en la trilogía “Inteligencia sentiente”; la segunda se corresponde a su tercera etapa y culmina con

“Sobre la esencia” (1944-1962). En este texto Zubiri esboza toda una reflexión metafísica acerca de la realidad en cuanto realidad. La metafísica del filósofo vasco se encamina al estudio de las cosas reales en su unidad estructurada; al estudio de su esencia, constituida por aquellas notas de la cosa real que hacen de ella esa cosa y no otra, aquellas notas sin las cuales la cosa dejaría de ser lo que es. Estas notas están estructuradas en una unidad, no están inconexas. Esto es lo que se denomina la estructura de lo real, que más tarde Zubiri completará con la idea de estructura dinámica de la realidad.

4. Cuarta etapa: Estudio de la inteligencia humana (1962-1983)

Esta etapa comprendida entre los años 1962 y 1983 corresponden a la última etapa de la vida de Zubiri y que dedicó al estudio de la intelección humana como *inteligencia sentiente*. Zubiri lamentó que tradicionalmente en filosofía se haya separado el inteligir del sentir, como si fuesen dos maneras diferentes de darse cuenta de las cosas. Dice el mismo Zubiri en el tomo I de “Inteligencia sentiente” que este error es fruto de la sustantivación del *darse cuenta* como acto, haciendo de la intelección un acto de conciencia. Para Zubiri la conciencia no realiza actos, la conciencia no tiene sustantividad, por otro lado, no acepta que lo que constituya la intelección sea el *darse cuenta*.

“la cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque ya está presente (...). Este darse cuenta no es en y por sí mismo un acto: es tan sólo un momento del acto de intelección (...). La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad indivisa de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección”
(Zubiri, 1980, p. 21)

La aprehensión de la realidad es inicialmente intelección humana. Nos damos cuenta de las cosas porque ya están en la realidad, están presentes. Se trata de un *estar* unitario, físico y real. Esta aprehensión se da también en el mundo animal, se denomina aprehensión sensible. En el ser humano esa aprehensión es aprehensión intelectual: se entiende sensitivamente y se siente inteligentemente. No existe una separación del inteligir y el sentir, sino que ambos se hallan unidos en una sola aprehensión de la realidad en cuanto realidad.

La aprehensión humana es aprehensión de la realidad por el mero hecho de tomar las cosas reales en cuanto reales, como cosas de suyo. En los siguientes volúmenes de la trilogía Zubiri profundiza más en la aprehensión humana, así en el segundo volumen titulado “Inteligencia y logos”, analiza la reactualización que se da en la inteligencia

humana: es el logos, que consiste en la afirmación de lo que la cosa es en realidad, es un primer momento para tomar distancia de la cosa, en la que la intelección concibe lo que sería la cosa a través de conceptos, preceptos, en un segundo momento de vuelta a la cosa, la intelección hace un juicio que puede ser de realización, de construcción o de postulación. En el tercer volumen titulado “Inteligencia y razón”, Zubiri analiza el pensar como provocado por la aprehensión de realidad. La realidad activa en pensar, el entender. Las cosas dan que pensar, la razón es la búsqueda de la realidad y su actividad es el pensar.

De esta manera se ha mostrado de forma breve el recorrido filosófico de Zubiri, amigo y maestro de Ellacuría. Este apartado cobra relevancia en tanto que articula y contextualiza lo que trataremos en el siguiente punto.

2.5.3. Una mirada cronológica: claves filosóficas ellacurianas.

A lo largo de este apartado se mostrará una síntesis del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. Se verá cómo el jesuita defendía que la filosofía no podía realizarse plenamente si no se entendía ella misma como un momento de la praxis histórica global, que por un lado le da sentido y por otro la condiciona.

Esta apología que hace Ellacuría de la filosofía entiende que, en escenarios históricos de deshumanización, opresión e injusticias, la función liberadora de la filosofía se realizará integralmente si y solo si la filosofía se pone “explícitamente a favor de una praxis liberadora” (Samour, 2005, p. 52) Esta praxis liberadora se convierte en elemento clave cuando se aborde el asunto de la hospitalidad en tanto que palanca y posibilitadora de aquella.

Se propone para este recorrido, seguir a uno de los autores que más ha profundizado en el pensamiento ellacuriano desde claves filosóficas. Nos referimos al recientemente fallecido Dr. Héctor Samour⁸⁴, quien dedicó gran parte, sino la totalidad de su vida

⁸⁴ Héctor Samour (1952-2022), filósofo y sociólogo salvadoreño. Doctor en Filosofía Iberoamericana por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) de El Salvador. Profesor e investigador del departamento de filosofía de la UCA desde 1975. Impartió cursos sobre temas como cosmología, historia de la filosofía, metafísica, epistemología, lógica, filosofía política y latinoamericana. Escribió numerosos artículos y libros sobre filosofía y concretamente sobre Ignacio Ellacuría, destacan los siguientes *Crítica y Liberación. Ellacuría y la realidad histórica* (2012) y *Voluntad de Liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría* (2003). Fue decano de la Facultad de Ciencias del Hombre y de la Naturaleza y desempeñó como jefe del Departamento de Filosofía y director de la maestría y doctorado en filosofía iberoamericana de la UCA. Fue profesor colaborador del Swarthmore College en Philadelphia, Estado Unidos y en la Universidad de Granada en España.

académica a estudiar el corpus filosófico de Ellacuría convirtiéndose así, en una de las autoridades académicas que más difundió el pensamiento filosófico de Ellacuría.

Samour (2005) ha propuesto una serie de etapas que ayudan a perfilar el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. Estas etapas, que revelan la evolución epistemológica de Ellacuría, vienen también a desvelar lo que de Zubiri fue incorporando y también abandonado para lanzarse a propuestas más creativas y auténticas del Ellacuría maduro.

Así entonces, Samour (2005) agrupa el pensamiento filosófico ellacuriano en cuatro grandes etapas.

- **Primera etapa:** Esta primera etapa se puede enmarcar entre los años 1954-1962 y se caracteriza por el esfuerzo de Ellacuría en construir una filosofía que escapara de los moldes escolásticos en los que se había formado. Esto implicaba buscar caminos menos intelectualistas, abstractos y sí de mucho sentido ético, una filosofía que expresará más el compromiso existencial del filósofo con la búsqueda de la verdad y con su realización en la vida histórica de los seres humanos. Así entonces, y reconociendo la herencia especulativa y dogmática del modelo filosófico escolástico. Ellacuría pretende construir una filosofía que esté a la altura de los tiempos, que haga síntesis de lo antiguo y lo moderno-Sobre esto dirá al mismo Zubiri “le dije (a Zubiri) sucintamente que veía en él un modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial. Sonrió y dijo que efectivamente ese había sido el intento de su obra” (Ellacuría, 1961) de tal manera que la filosofía pueda enfrentarse a los temas importantes y dolorosos del ser humano actual, aprovechando expresiones de la filosofía contemporánea pero que a su vez se distinga como una filosofía “sin tiempo” (Samour, 2005, p.53). Esto significa que profundizando en la realidad se alimente de manera permanente y universal de mejores filósofos clásicos.

Durante esta etapa, Ellacuría estudiará el Neokantismo y a autores como Jaspers, Heidegger, Sartre, Bergson y Blonde, de ellos abundan las referencias en sus escritos filosóficos juveniles⁸⁵ además se manifestará muy cercano a los filósofos cristianos como J.B Lotz, K. Rahner, M. Müller, G. Siewerth, B. Welte y H. Krings. Resaltará especialmente la figura del filósofo y teólogo alemán, también jesuita, K. Rahner, sobre quien ya se dijo algo en este trabajo, y quien

⁸⁵ Esto puede corroborarse en la lectura del compendio de sus escritos filosóficos en *Escritos Filosóficos I* (1996). Este estudio se ha valido del formato digital de estos textos elaborados por la Biblioteca P. Florentino Idoate SJ de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

influenciará hondamente el pensamiento de Ellacuría sobre todo en relación con el asunto de la apertura y la historicidad esencial del ser humano (Sols, 1999 p. 25)

- **Segunda etapa:** Comprende los años 1963-1971 y es la época marcada por la profundización que hará Ellacuría del pensamiento de Zubiri. Es en la filosofía planteada por el filósofo vasco en la que Ellacuría descubrirá las “potencialidades para construir una metafísica de la realidad, superadora del idealismo de la filosofía moderna y del realismo de la filosofía clásica, como fundamento para formular un realismo materialista abierto o trascendente” (Samour 2005; p. 54) Esto hace alusión al carácter material pero al mismo tiempo abierto a la totalidad de la realidad cósmica, que se manifiesta más concretamente en la realidad humana, en su proceso social e histórico⁸⁶. Ellacuría lo que pretende es explicar, o más bien, fundamentar “metafísicamente la realidad humana como forma suprema de realidad intramundana” (Samour, 2005, p. 54), esto significa que la realidad es dinámica y abierta. Esto es que, en despliegue de las capacidades, el sujeto hace efectivas sus posibilidades históricas. Es significativo apuntar que, en el tramo de estos años, concretamente entre 1965 y 1967 Ellacuría realiza sus estudios de doctorado en la Universidad Pontificia Comillas. Aunque no llegó a hacer la tesis, se sabe que en su investigación pretendía abordar la idea de religación en Zubiri⁸⁷.
- **Tercera etapa:** Samour (2005) la ubica entre los años 1972-1981. Será en el curso *Estructura dinámica de la realidad* impartido por Zubiri en el año 1968 donde queda registrada por primera vez la categoría *realidad histórica* (Britos, 2021 p. 46) esto llevará a que Ellacuría considere en los años 70s a la realidad histórica como objeto de la filosofía.

Durante esta etapa se concreta la propuesta de una filosofía política que tiene como punto de partida la historia, que es la que revela la realidad total. Estas reflexiones filosófico-políticas de Ellacuría pretenden ser tan activas que puedan revertir en un cambio sociohistórico de América Latina. Esto es así porque para el jesuita vasco la correcta politización de la filosofía consistirá en que ella

⁸⁶ Este asunto lo abordará ampliamente Ellacuría en las conclusiones de su tesis doctoral *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*. Universidad Complutense de Madrid (1965) las reflexiones de su tesis son el punto inicial del proyecto de madurez en Ellacuría, apostará por ahondar en la constitución de una metafísica intramundana cuyo objeto se fundamente en la dimensión histórica de la realidad (Britos, 2021 p. 45).

⁸⁷ Así lo explica el mismo Ellacuría en una carta dirigida a Zubiri el 30 de abril de 1968. *Escritos Filosóficos II*, UCA (1999).

contribuya a la transformación del mundo en la que está ubicada, situada históricamente y siempre atendiendo a su especificidad. Dicha especificidad lleva al filósofo a enfrentarse con la realidad, el saber y lo humano de una manera peculiar, preguntándose sobre la estructura de la realidad, entendida en su unidad total y última (Ellacuría, 1976). La finalidad de esta comprensión es la de abrir caminos o “posibilitar una liberación paulatina de la naturaleza y una mayor vida personal” (Samour 2005, p. 55). Así entonces, va orientando Ellacuría sus esfuerzos filosóficos a la elaboración de una filosofía de la historia que no se deslinda de un diálogo constante con Zubiri y con aquellas otras filosofías que han tematizado la historia como el lugar de máxima densidad, especialmente Hegel y Marx.

- **Cuarta etapa:** transcurre entre los años 1982- 1989. Durante estos años se concretiza la formulación de su proyecto de filosofía de la liberación a la base de su filosofía de la realidad histórica. Lo que pretende el jesuita vasco-salvadoreño es construir una auténtica filosofía en relación con la praxis histórica de liberación haciéndola efectiva desde los oprimidos como substancia de esa praxis (Samour, 2005 p. 56). La realidad histórica “, ante todo, engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, es decir, sin realidad biológica, personal, social, política, etc.,” (Ellacuría, 1991 p. 39). Así entonces, es en la realidad histórica donde *“tienen cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin que por ello cada una de ellas pierda su autonomía ni su especificidad”* (Samour, 2006 p. 1243) Como bien indica el mismo Ellacuría, en la realidad histórica se incluyen lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político, y lo ideológico. Esta totalización a la que se refiere Ellacuría, y que es aporte de la realidad histórica, no significa la negación de la pluralidad y de la diversidad, por el contrario, la exigen, porque de no ser así, no podría hablarse formalmente de estructura⁸⁸.

La filosofía será un momento teórico específico de la praxis histórica, esta puede orientarse hacia dos caminos: el primero, hacia una reflexión crítica y sistemática; el segundo hacia un puro reflejo, que Ellacuría llamará ideologización. La ideologización, según el mismo Ellacuría consiste en mostrar como verdadero lo que no lo es. Esto es, tiene “apariencia de verdad, y para

⁸⁸ Cuando Ellacuría se refiere a “estructura” la utiliza en el más puro sentido zubiriano, donde la estructura, como bien explica Samour (2006, p. 1243), hace referencia a un constructo de notas cualitativamente distintas, que se co-determinan. Esto unidad y diversidad porque cada nota tiene su constitución propia.

justificar la situación histórica que produce, apela a grandes principios abstractos que enmascaran intereses inconfesables (...) que naturaliza el que las privaciones de muchos son para goce de derechos de unos pocos” (Ellacuría, 1985, p. 98-99).

Advierte el filósofo jesuita que la filosofía puede degradarse en ideologización, pero dada su naturaleza puede orientarse hacia el otro camino. De ahí la importancia en que la filosofía cumpla su función liberadora, bien desde un “aspecto crítico, pero también desde un aspecto creador y participando en praxis históricas de liberación” (Samour, 2005 p. 56). Así pues, la filosofía deberá relacionarse adecuadamente con el sujeto de liberación. La existencia de mayorías populares y de pueblos oprimidos es la verificación histórica del mal, pero que puede revertir a una vida nueva si realiza un proceso histórico de liberación en clave creacional.

Hasta aquí el breve recorrido a través de unas etapas muy bien marcadas sobre la evolución del pensamiento filosófico ellacuriano que permite entrever las claves más colosales de su filosofía.

2.6 Reinterpretar la Hospitalidad desde el Pensamiento de Ignacio Ellacuría.

Este estudio pretende aportar novedad sobre la actualización del pensamiento ellacuriano aterrizado en el ámbito de las migraciones, concretamente en los procesos de hospitalidad. Así entonces, este trabajo hace un esfuerzo de apropiación de aquellas claves epistemológicas y teológicas que pueden contribuir a una resignificación de la hospitalidad en contextos migratorios o si se quiere, ser una fuente inspiracional para continuar más conscientemente el ejercicio de la hospitalidad a partir de la aprehensión de la realidad y de su enfrentarse con ella.

Así entonces, y como se indicará también en los capítulos 4 y 5, esta investigación asumió la propuesta elaborada por Ellacuría (1975) en la que la estructura de la inteligencia juega un papel fundamental para ese enfrentarse con la realidad. Este proceso interpretativo lo entendió el jesuita vasco-salvadorense bajo tres momentos específicos: un momento *intelectivo*; un momento *ético* y un momento *práxico*. La acción hermenéutica y el acto de apropiación de este proceso, conlleva el indicar la posibilidad de resignificación de la hospitalidad ubicándola en un horizonte crítico liberador.

Los actuales escenarios socioeconómicos y políticos, en los que entendemos que se enmarca la movilidad humana en su tipología de migraciones forzadas exigen de nuestra parte, no sólo asumir un ejercicio de responsabilidad (con el rostro), sino también un constante esfuerzo por actualizar, revisar, revitalizar y crear espacios donde las personas puedan desplegar toda su potencialidad y vivir de una manera digna. Muchas son las voces que se alzan en un intento por convencer de lo contrario, Basta con echar un vistazo al mapa y ver cómo cada vez y con mayor fuerza muchos países elevan sus muros, cierran fronteras físicas, generan fronteras internas invisibles, y van repartiendo odio y desinformación contra las personas migrantes y refugiadas en situación de vulnerabilidad que llaman a nuestra puerta.

Es en este contexto, donde debe retumbar más fuerte la voz de la hospitalidad, muy en conexión con la disciplina teológica y filosófica. Dada esa conexión, o más bien desde ese enraizamiento, es desde donde proponemos entenderla como horizonte crítico-liberador y no como momento de poder que ejerce el anfitrión sobre el huésped (aunque puede darse y de hecho se da); o como momento estrictamente asistencialista (que también puede darse) que aliena a las personas y no promueve, en términos ellacurianos, su liberación.

2.6.1. La realidad histórica: praxis de liberación y talante intelectual.

A partir de este momento, iniciaremos la conexión entre el Ellacuría más filosófico con el Ellacuría más teológico, de tal manera que se pueda ir creando el espacio más adecuado para tejer la resignificación que se viene planteando. Aun así, es necesario introducirnos en un ejercicio de ida y vuelta entre lo filosófico y lo teológico para poder dar paso a la hermenéutica de la realidad histórica.

Cuando uno se acerca al legado teológico de Ignacio Ellacuría, descubre rápidamente que toda la estructura sobre la que construye su pensamiento confluye en la praxis histórica de liberación. Es hacia donde dirige toda su intencionalidad. Dicha praxis genera una manera específica de inteligir (Arango, 2017). De ahí que la realidad histórica se convierta en la centralidad de su inteligir filosófico, político y teológico, a tal punto que a su teología se le denomina “teología de la realidad histórica”. Así, el pensar aboca obligatoriamente a la búsqueda de la transformación y la hermenéutica teológica de la realidad histórica se estructura desde esa intencionalidad específica.

Estos aportes hacen parte de la originalidad y genialidad del pensamiento de Ellacuría, que convirtió a la *“filosofía, la política y la teología en un estilo de vida humana auténtica; en haber hecho de la teoría un verdadero modo de existencia ética”* (Arango, 2017, p. 198). De esto se deduce que el despliegue intelectual de Ellacuría se convirtió en elemento constitutivo de toda su vida, un despliegue enfocado a la liberación y la transformación.

Así entonces, la inteligencia cumple una función que es liberadora, sobre todo de las mayorías oprimidas históricamente. El mismo Ellacuría (1985) indica en *“Función liberadora de la filosofía”* que esa función liberadora se historiza como función crítica, función fundamentante y función creadora.

- **Función crítica y función fundamentante.** Que la inteligencia tenga una función crítica significa que está *“orientada, en primer lugar, a la ideología dominante, como momento estructural de un sistema social, pero también está orientada a otros elementos de esa misma estructura social (por ejemplo, al ordenamiento económico, político, social, etc.)”* (Ellacuría, 1985, p. 95) Esta función nos sitúa contra las ideologizaciones que normalizan aquellas realidades de violencia, exclusión, muerte y al mismo tiempo nos pone en dirección de quienes realmente son las víctimas históricas de esas ideologizaciones. Con este asunto, no se quiere indicar que Ellacuría pensara que toda ideología es sospechosa, por el contrario, pensaba que era necesaria y determinante para la vida social, comunitaria y personal. El problema surge cuando se utiliza la ideología para ocultamientos o justificaciones de actos injusto. A este proceso es a lo que él denomina ideologización. Dicho de otra forma, la ideologización es el ocultamiento de la verdad en la realidad, o pasar la mentira como verdad.

Ahora bien, la función de fundamentalidad, es la que permite la búsqueda de fundamentos que contribuyan a descubrir que las ideologizaciones carecen de fundamento, descubrir la *“des-fundamentación de las ideologizaciones”* (Ellacuría, 1985, p. 101), esta es la herramienta adecuada para *“identificar lo que quiere presentarte como fundamento, cuando realmente es un fundamento imaginado”* (Ellacuría, 1985, p. 101).

Los procesos de hospitalidad que pone en marcha el SJM encuentran esencialmente en este aspecto un punto de radical importancia para su misma estructuración académica o talante intelectual en tanto crítica y fundamentante. La hospitalidad, y quienes intervienen en dicho proceso desde una función de criticidad y fundamentalidad, realizan una tarea desideologizante de la actual

realidad migratoria, iluminan con la luz de la verdad aquellas realidades de injusticia que quieren ocultarse, aquellas mentiras que se venden por verdad, y aquellas justificaciones que fundamentan dichas mentiras.

- **Función creadora.** Dice el mismo Ellacuría (1985, p 102) que *“el camino debe proseguirse hacia formas más creativas que no sólo digan lo que de ideologizado hay en un determinado discurso, sino que logren un nuevo discurso teórico que en vez de encubrir o deformar la realidad la descubra”*). Esta función creadora está enfocada a un ejercicio de reflexión ante la realidad, se trata de una labor intelectual que poniéndome de cara a la realidad me lleve a *“iluminarla, interpretarla y transformarla”* (p. 105). Esta función leída a la luz de lo que indica la expresión mayéutica (Arango, 2017), se trata entonces, de ser parteras de nuevas realidades que a pesar de toda dificultad quieren y deben nacer. Ellacuría asume que la tarea intelectual no me pone al margen de la realidad, por el contrario, me exige urgente y obligatoriamente estar de un modo real en la realidad, señalándome los horizontes de liberación que exceden asuntos meramente profesionales.

Esta función en el marco de la hospitalidad nos pone en situación de acción reflexiva y creativa siempre cerca, desde, con y por los oprimidos y su concreta hora histórica.

Lo descrito anteriormente nos pone en situación y nos ofrece un buen punto de partida para comprender cómo es que procede filosófica, política y teológicamente Ignacio Ellacuría, siempre estando realmente en la realidad, volcado en la realidad histórica, nunca al margen de ella. Ciertamente, en sus reflexiones, Ellacuría llegó a hablar de una posible filosofía cristiana cuya función sería la de introducir un proceso común en el trabajo por Reino de Dios (Sols, 2020).

“Si tiene sentido hablar de una filosofía cristiana o de inspiración cristiana es porque una filosofía hecha desde los pobres y oprimidos en favor de su liberación integral y de una liberación universal puede, en su autonomía, ponerse en el mismo camino por el que marcha el trabajo en favor del reino de Dios tal como se prefigura en el Jesús histórico” (Ellacuría, 1985, p. 121)

Ahora bien, se ha indicado en apartados anteriores que Ellacuría acuña la expresión “realidad histórica”. Se vuelve a recordar que la realidad histórica es para Ellacuría la totalidad de la realidad, configurada por la praxis y no por una razón lógica. La realidad histórica es, como indica Samour (2006) *“una totalidad abierta, compleja y plural”* (p. 1243). En este sentido es importante también recordar que, en consecuencia, la historia

no es en Ellacuría lo que pasa en ella, ni se trata de una serie de eventos o acontecimientos ordenados, sino que la entiende bajo la “*perspectiva de la actualidad última de realidad, apertura y realización trascendental*” (Arango, 2017, p. 201).

En “*Filosofía de la realidad histórica*”⁸⁹(1991) el jesuita vasco-salvadorense concreta con mayor precisión que es formalmente aquello que constituye la historia, y lo hace a partir de unos procesos específicos, concretamente tres: *transmisión tradente*; *actualización de posibilidades* y *proceso creacional de posibilidades*. Indiquemos de qué se trata cada proceso.

- La historia como *transmisión tradente*. Este momento es el que explicita el *phylum* humano, es decir el carácter biológico de los seres humanos. La historia de las personas toma en cuenta toda una tradición (que le es dada, la recibe desde el nacimiento), y es en razón del *phylum* como los seres humanos reciben específicas formas psico-orgánicas, formas de vida que lo insertan dentro de una especie, dentro de un *phylum* (Arango, 2017). En este sentido, el sujeto es transmisión en razón del *phylum*, que es físico y no teórico. Ahora bien, explicitemos en qué sentido se habla de *tradición* en la configuración de la historia. Las personas reciben estructuras, posibilidades y necesidades por vía de la transmisión psico-orgánica (Arango, 2017, p. 206-207), por eso la historia es tradición, entrega de estructuras socioculturales y no solamente transmisión. De ahí que en el Ellacuría el *phylum* es transmisión y lo tradente tiene que ver con el cuerpo social.
- La historia como *actualización de posibilidades*. Ellacuría (1991), siguiendo a su maestro Zubiri, afirma que “*hay otros aspectos de la historia, que no se reducen a ser transmisión tradente y que atañen más de cerca al carácter formal de lo histórico*” (p. 406). Lo que se transmite en la transmisión tradente son *posibilidades*, es decir: el poder hacer o no algo es la capacidad de poder optar. Así entonces, el ser humano lleva dentro de sí el *poder para optar*; sin embargo, el *poder optar* supone *posibilidades posibilitantes* (Sols, 2021, p. 1648). De esta manera, el hombre está en la realidad de un modo concreto, con principio de posibilidades. Aquí existe una clave fundamental para la configuración de nuevas y mejores formas de estar en la realidad (Arango, 2017, p. 208). La actualización de posibilidades apunta al despliegue del ser humano en su capacidad de poder optar.

⁸⁹ Concretamente todo el capítulo quinto está dedicado a este asunto.

- La historia como *proceso creacional de capacidades*. La historia no es solamente *transmisión tradente*, ni *actualización de posibilidades*, es también *creación* de algo que antes no era, de algo que antes no le pertenecía, pero que le lleva a construir y configurar nuevas formas de estar en la realidad.

Asumir esta estructura dinámica y abierta de la historia es la posibilidad para crear nuevas y mejores formas de estar en la realidad histórica, formas diversas, diferentes de existir, por eso todo saber filosófico, político y teológico está emplazado a tomar en sus manos y en serio la realidad. Asumimos que el ejercicio de la hospitalidad, enraizado en una teología específica, está también invitada a asumir la realidad histórica que le corresponde.

Después de este breve recorrido por categorías tan fundamentales en el corpus filosófico y teológico de Ellacuría, se da paso a la explicitación de la estructura de la inteligencia, una inteligencia que debe enfrentarse a la realidad.

2.6.2. El enfrentarse con la realidad como encuadre para analizar el ejercicio de la hospitalidad en el SJM.

En un conocido artículo de Ignacio Ellacuría (1975) titulado *Hacia una fundamentación del método teológico*, el jesuita vasco-salvadoreño busca justificar cuales son los presupuestos filosóficos que intervienen en la teología, sobre todo en lo que a la fundamentación crítica del método se refiere. Y en el libro postmortem *Filosofía de la realidad histórica* (1991), se pregunta por la relevancia del dinamismo histórico y su carácter formal, afirmando que la realidad histórica tiene un carácter práxico que traducido al ámbito humano se entiende como *“la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica”* (Arango, 2017, p. 210).

Este estudio ha querido apropiarse las tres dimensiones que enumera Ellacuría para encuadrar las preguntas de investigación que se desarrollarán en el 3 capítulo, el trabajo de campo y las entrevistas cualitativas a técnicos y voluntarios en un intento de identificación de aquellas exigencias que provoquen la resignificación y relectura de la hospitalidad en el marco del SJM. Así entonces las primeras intuiciones que tuvo la investigadora pasaron por identificar posible literatura⁹⁰ que ayudará a confrontar o

⁹⁰ No se encontró mucha literatura que vinculara la triple dimensión con categorías como la hospitalidad, sin embargo; fueron de gran ayuda el libro *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Métodos y desafíos* (2017) y los artículos: *Aportes teóricos de Ignacio Ellacuría para actualizar la praxis*

verificar; un segundo momento pasó por diseñar qué podía identificarse como categorial en cada una de las dimensiones ellacurianas y encuadrarlas con las variables a analizar. Estas variables fueron extraídas después de una minuciosa lectura de la documentación emitida por el SJM en materia de hospitalidad y concretamente del Programa de Hospitalidad a nivel nacional. Así entonces, se pasó a un tercer momento de encuadre final que se muestra en la figura 11, mientras que las preguntas de las entrevistas podrán verse en el apartado de anexos.

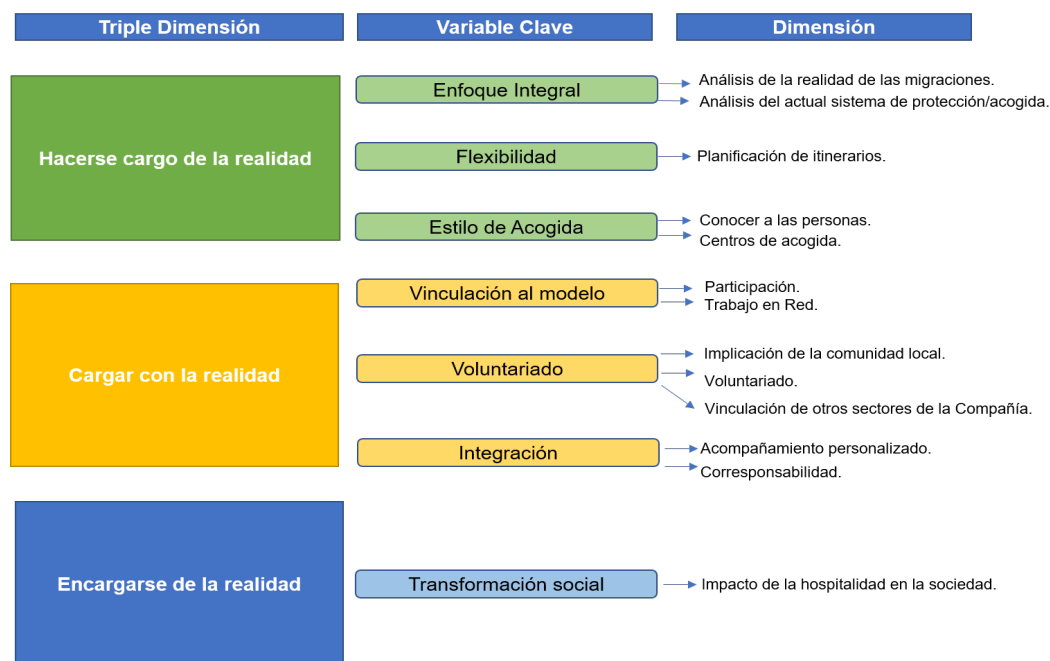


Figura 11: Tabla de relación Triple dimensión, variables y dimensiones

Más allá de esta cuestión metodológica y técnica se pretendía identificar la posibilidad de relectura o resignificación del ejercicio de la hospitalidad a partir de la estructura dinámica de la inteligencia que asumió Ellacuría de su maestro y amigo Zubiri-. Esto es fundamental en el estudio porque la irrupción del drama de las personas migrantes que bien podrían identificarse en lenguaje ellacuriano como “pueblos históricamente crucificados” son interpelación para el quehacer teológico y para el quehacer social del SJM haciendo que la inteligencia teológica (en el ámbito de las migraciones y la hospitalidad) interprete y reflexione su forma de proceder y se pregunte si está configurando nuevas formas y nuevas praxis de liberación.

Bien se ha indicado que en Ellacuría convergen distintos espacios de pensamientos y de conocimiento, de manera especial la disciplina filosófica y la teológica, notablemente impregnados de una espiritualidad concreta, la ignaciana. Esta interconexión estará siempre presente en el despliegue intelectual de Ellacuría, evidencia más de su polifacética mente y de su pensamiento totalmente unido e imbricado en la realidad histórica. Precisamente la estructura de la inteligencia permite enfrentarse con la realidad y lo hace a partir de un proceso muy concreto dividido en tres momentos: un momento intelectual “*hacerse cargo de la realidad*”; otro momento ético “*cargar con la realidad*” y un tercer momento práxico “*encargarse de la realidad*”. Identifiquemos la esencia de cada momento y el esfuerzo de encuadre en el ejercicio de la hospitalidad.

Como bien nos advierte Zuchel (2014) el término *Hacerse cargo de la realidad*, es un término propiamente zubiriano y ampliamente desarrollado en el libro *Estructura dinámica de la realidad* en el que Zubiri expresa con claridad la relación entre inteligencia y sentido. Como para Zubiri la persona es esencia abierta, sobre todo a la realidad, el ser viviente entonces vive para la realidad y en el acto *tiene* que hacerse cargo de ella (p. 634). Este ejercicio de hacerse cargo, de ocuparse de las cosas en la vida diaria nos avoca a innumerables acciones, y serán las elecciones que tomemos las que nos darán el paso a que nuestra vida esté o no conectada con las cosas, esté en la realidad y que se enfrente con ellas como realidad (Zuchel, 2014, p. 634-635). En definitiva, el ser humano no tiene otra que elegir, no tiene otra que hacer algo con las cosas de este mundo, con su realidad histórica. Esto no funciona con cerrar los ojos a la realidad y hacer que “no vemos”, pues incluso en ese acto de elección, algo tendremos que hacer con la venda que nos ponemos. Estamos llamados a elegir y esa exigencia biológica-existencialista que es un acto primero humano la definió Ellacuría (1979) de la siguiente manera:

“El animal de realidades al tener que abrirse a la realidad, a lo que son ‘de suyo’ las cosas más allá de la pura determinación estímulo, al tener que optar tendencialmente en un mundo de posibilidades, al enfrentarse consigo mismo y con las cosas como realidad, se constituye formalmente en realidad moral. En este sentido, el hombre no está ‘por-bajo-de’ algo que se le impone, sino que está ‘por-encima-de’ sus condicionamientos naturales. Resulta así que la posibilidad fundamental del hombre, que hace positivamente posibles todas las demás posibilidades estriba en este ‘tener-que’ abrirse a la realidad. Esta forzada apertura a la realidad se constituye así en principio de posibilidad de la Ética y en fundamento de toda ulterior determinación ética” (Ellacuría, 1979, p. 422)

Así las cosas, veámonos a qué se refiere Ellacuría cuando trabaja la estructura de la inteligencia propuesta por Zubiri y su posible relación con el objeto de este estudio. Ya se ha dicho que el artículo que escribe Ellacuría (1975) para tratar este asunto, inicia con una comparación de dos estilos de hacer teología, y finaliza con una reflexión sobre los fundamentos. A continuación, nos enfocamos en la segunda parte de aquel artículo.

Ellacuría indica, siguiendo a su maestro, que la función de la inteligencia no es la de comprensión del ser o captación del sentido, sino la de aprehender la realidad y de enfrentarse con ella. Así entonces, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el ser viviente se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto que cosas reales.

*“Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tienen una triple dimensión: **el hacerse cargo de la realidad**, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas- y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas- un estar “real” en la realidad de las cosas que, en su carácter activo de estar siendo, es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte e implica un estar entre ellas, a través de sus mediaciones materiales y activas; **el cargar con la realidad**, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; **el encargarse de la realidad**, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real”* (Ellacuría, 1975, p. 208)

Como bien indican Santamaría; Nieto y Pérez (2021) este carácter estructural-dinámico que señala Ellacuría a la inteligencia humana es explícito en su implicación histórica (p. 332) y no se entiende fuera de ella. De ahí que, si quisiéramos pensar en una posible resignificación del ejercicio de la hospitalidad, deberíamos preguntarnos qué implica para los que intervienen en el proceso de este ejercicio.

(...) “el hacerse cargo de la realidad, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas- y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas- un estar “real” en la realidad de las cosas que, en su carácter activo de estar siendo, es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte e implica un estar entre ellas, a través de sus mediaciones materiales y activas” (Ellacuría, 1975, p. 208)

Hacerse cargo de la realidad, significa para aquellos que intervienen en el proceso “*estar en la realidad*”. Esto es un estar activo que implica conocimiento de la realidad (en nuestro caso concretamente la realidad migratoria, pero también de las personas destinatarias de la hospitalidad) utilizando aquellas mediaciones materiales como activas necesarias; implica al mismo tiempo un conocimiento del contexto particular (territorial, de la entidad, etc.). Este primer momento es el adecuado para poner en marcha las funciones que mencionábamos antes: función de criticidad y de fundamentalidad. Así entonces será importante fortalecer o crear nuevas formas de desideologización en el ámbito de la movilidad humana, implicará capacidad de sistematización y profundización académica que contribuya desde otras áreas, saberes y espacios a dotar de rigor los procesos que intervienen en la hospitalidad- Los modelos que propone el SJM tienen una gran potencia, no solo por los recursos humanos de los que se nutre sino por la esencia misma de los modelos y su inspiración, ese proceso merece no sólo sistematizarse y comunicarse, sino también profundizar en espacios de participación y convivencia, claramente replicables en otros espacios y contextos. Hacerse cargo de la realidad es al mismo tiempo apostar por el reconocimiento del rostro de las personas destinatarias de la hospitalidad; continuar procesos de implicación activa en la realidad que favorezcan el reconocimiento de ideologías dañinas, procedimientos inadecuados e identificación de procesos de alienación en el ámbito de las migraciones (función de criticidad). Si para Ellacuría esta primera dimensión es implicativa, lo será también para quienes participan en estos procesos de hospitalidad.

Hacerse cargo de la realidad exige una actitud de honradez con la realidad (Arango, 2017) que significa, insistimos, no un mero conocimiento teórico de situaciones, estadísticas o consecuencias sino como una postura de oposición a aquellas estructuras que quieren someter la realidad a ideologizaciones. Se trata de fidelidad a la realidad, descubriendo todo lo que la encubre o desfigura.

“Lo hago porque me interesa saber de sus vidas y que ellos sepan de las nuestras. A mí me interesa saber qué ha sufrido, qué ha pasado, por qué está aquí, de dónde ha venido” (F13, ECV4)

“En marzo del 2019 nos iniciamos con Ellacuría con la experiencia piloto de Patrocinio Comunitario en Euskadi. Algunas familias las acogiera Cáritas y otras Fundación Ellacuría. y me dije: “no puedo mirar hacia otro sitio”. (F10, ECV1)

“La ley de extranjería nuestra es muy fastidiada, hay distintos factores que influyen como el político depende de quien esté en el poder, así nos va la fiesta, así les va la fiesta. Yo incluida en la población migrantes porque yo no soy de castilla, yo soy vasca” (F3, ECT3)

“Hay un marco legislativo, estatal y europeo que no queremos abordar. Demasiada burocracia, un coladero donde mucha gente se queda fuera del

sistema, tiempos muy largos poca reacción para atender, por ahí viene la parte que no se puede legislar y la ciudadanía decide otras cosas” (F1, ECT1)

“Estamos trabajando en un modelo que quiere darle una validez académica a un estilo de hospitalidad” (F26, ECR2)

Este primer paso nos conduce a la segunda dimensión:

(...) “el cargar con la realidad, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen” (Ellacuría, 1975, p. 208)

Cargar con la realidad es un acto de posibilitación ética, la clave de esta dimensión la encontramos en el marcado carácter del *ethos* que etimológicamente significa madriguera, morada, y que con el paso del tiempo se convirtió en morada del ser humano. Comprender la ética desde esta perspectiva nos invita a entender que el ser humano, construye el lugar que habita y lo transforma en función de sí mismo ocupándose también de las dificultades que impliquen el vivir en comunidad, en un espacio compartido. El humano tiene responsabilidad sobre ese lugar que habita. Este carácter ético también nos pone en confrontación con las “diferentes formas de ideologización de la realidad histórica” (Santamaría; Nieto y Pérez, 2021 p. 332). Cargar con la realidad es ante todo responsabilidad con la realidad, sin evadirnos, sino cargando con lo que realmente son las cosas. Este es también un momento de reflexión, porque no basta con “conocer” sino “comprender” lo que ocurre para poder incidir y transformar en clave de esperanza y en clave de realización del reino de Dios.

Así entonces, esta segunda dimensión implica para quienes participan del ejercicio de la hospitalidad la definición de su carácter ético (la hospitalidad es esencialmente ética). Implica pasar del conocer al comprender el porqué de las situaciones de la realidad en la que se hayan inmersos; implica leer la realidad a la luz de la esperanza; implica responsabilizarse de la casa que habita, de la realidad en la que vive; cargar con la realidad es asumir con responsabilidad las situaciones de vulneración de derechos y exclusión de las personas migrantes, para que desde un proceso de comprensión se puedan dar pasos hacia la transformación.

“Acogedor. Me lo imagino como con alfombras tomando un café en una casa, no me imagino una oficina. Me imagino la fiesta del ramadán, jugando futbol con los chavales” (F2, ECT2)

“Es un estilo digno, Humano y de cariño. En el día a día cuando estoy con esa persona me centro en ella, sé que necesita atención, cariño, o que se le escuche. Estar muy atento para que no se nos escape esa parte humana” (F9, ECT9)

“Algunos chavales (...) quieren ser parte del centro como voluntarios. Eso significa que descubren que tienen algo que aportar como persona”. (F6,ECT6)

“Aquí encuentran la escucha, el tú a tú, el calor humano, acogida que se llama, el cómo estás, si tu quieres yo te voy a acompañar, la cercanía de todo el equipo, de los propios voluntarios” (F5,ECT5)

Necesariamente la primera y segunda dimensión impulsan a la tercera:

(...) “el encargarse de la realidad, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real” (Ellacuría, 1975, p. 208)

Encargarse de la realidad implica la comprensión de un momento noético (hacerse cargo) y de un momento ético (cargar con la realidad) para asumir un momento que es práxico y que es momento constitutivo de acción (Zuchel, 2014). En términos ellacurianos esta tercera dimensión es para la *“inteligencia humana el carácter abierto y dinámico de la realidad histórica desde la praxis histórica del sujeto”* (Santamaría; Nieto y Pérez, 2021 p. 333). Encargarse de la realidad es también fidelidad a la realidad a partir del asumir la tarea que nos corresponde con el momento histórico y con los procesos que se adelantan. En este tercer momento, tendrá mucho sentido la función creadora en tanto transformación. Ciertamente, la realidad histórica es el lugar para la praxis. De ahí que quienes participan en el ejercicio de la realidad están abocados a la praxis liberadora de las personas destinatarias de la hospitalidad. Ellacuría enfatiza en la importancia no de lo que ya está hecho sino en lo que está por hacer, por hacerse (Arango, 2017). En el ámbito de la disciplina teológica, este tercer momento, está imbricado con el “teologizar” que no es otra cosa que asumir responsablemente la realidad para transformarla.

Este tercer momento implica para las personas que participan en el ejercicio de la hospitalidad fidelidad a la realidad, que se traduce en responsabilidad, implica asumir la tarea para caminar hacia la transformación de la realidad, haciendo que la realidad en la que se desenvuelven y viven pueda responder a criterios de liberación y no de opresión. Esta tercera dimensión avoca a la creatividad, a la vitalidad, a la trascendencia, a la gestación de nuevos horizontes, de nuevas formas de ser y estar en la realidad atendiendo a los signos de los tiempos, es decir al momento concreto de la realidad histórica que les corresponda.

“Toda esta línea de hospitalidad tiene que ser cada vez más implicar a la sociedad civil, y cuanto más mejor. Es el futuro, porque es donde podemos ir logrando la verdadera transformación de la sociedad, hacer partícipes de nuestros programas al

mayor grupo de voluntarios posibles, es esa levadura que va cambiando esa masa del rechazo, de la indiferencia” (F25, ECR1)

“Me mueve el enfoque de opción, no me puedo callar, ni en estas realidades ni otras muchas. No sé si es la edad, o que también te vas afianzando en tu fe en la oración y dices mira, esto se conjuga, camino interior y exterior, camino exterior profético de denunciar, por ahí va”. (F10, ECV1)

“Las familias que llegan abren sus puertas, incluso dan más hospitalidad que la que podemos dar nosotros. Lo veo en las familias de patrocinio” (F7, ECT7)

“Hay voluntarios que se ofrecen así sea una hora. Lo que se quiere es eso que la sociedad se concientice de la hospitalidad. Aquí también llegan personas españolas desahuciadas, de otras partes de Europa” (F9, ECT9)

“Después de mucho la mayor encuentra cómo regularizar su situación y ahora ya han podido alquilar una casa en la costa y se ha traído a los hijos, ya están escolarizados. Y ella misma el otro día me escribió para decirme que quería acoger en su casa a algún ucraniano. (F4, ECT4)

De esta manera iremos tejiendo lo que este estudio considera una evidente relación e interconexión entre el legado epistemológico de Ignacio Ellacuría y el ejercicio de la hospitalidad tal como se entiende y se vive en el Programa de Hospitalidad del SJM y que puede ser replicable en otros contextos creando nuevas y mejores posibilidades en la realidad.

Al término de esta tercera dimensión o tercer momento, es adecuado mencionar que existe una cuarta dimensión acuñada por Jon Sobrino que nace de la interacción que tuvo este teólogo jesuita con Ignacio Ellacuría- *“Por mi parte, he añadido -más por experiencia e intuición que por reflexión teórica- una cuarta dimensión: “dejarse cargar por la realidad” (dimensión de gracia)”* (Sobrino, 2005; p. 210). Sobrino introduce en la reflexión teológica esta cuarta dimensión después del asesinato de su compañero indicando que es pensamiento propiamente ellacuriano porque surge gracias al encuentro y el impacto de Ellacuría en su propia vida.

Dejarse cargar por la realidad implica reconocer que los pueblos oprimidos son manifestación de Dios y de salvación, *“los pueblos históricamente crucificados son sujetos portadores y generadores de salvación y liberación”* (Arango, 2017, p. 216). Este momento indica que en el dolor de los pueblos oprimidos- pensemos en el dolor de las personas migrantes en situación de vulnerabilidad- se prolonga todos los días la crucifixión de Jesús y al mismo tiempo en esos pueblos la salvación de Dios sigue haciéndose patente y real. Esto indica que Dios ha acompañado, acompaña y seguirá acompañando a todos los crucificados de la historia. El pueblo crucificado, es “gracia”, el pueblo crucificado carga con nosotros y nos abre nuevos horizontes de comprensión, de esperanza y también de hospitalidad.

Este cuarto momento implica para los que participan en el ejercicio de hospitalidad un dejarse cargar por las gentes que sufren reconociendo la perspectiva de la gracia, de la esperanza y de la misma cercanía de Dios en ese proceso; implica el reconocimiento de que en esas personas Dios sigue manifestándose y que en su dolor sigue siendo crucificado; esta cuarta dimensión invita a la pregunta ¿Dónde está Dios en esta realidad?; ¿Dónde puedo descubrir su gracia? La gracia está implícita en el pueblo, en la fe de los migrantes, en los procesos de liberación que se ponen en marcha, en el trabajo por desenmascarar las mentiras de un sistema estructuralmente injusto. Dejarse cargar por la realidad, significa reconocer que esas personas con las que trabajamos *“nos da nuevos ojos para ver, nos da manos nuevas para trabajar, nos da espaldas amplias para soportar. Y nos da esperanza”* (Sobrino, 2005, p. 217)

“pero para mí la hospitalidad sobre todo es locus teológicos. ¿Por qué? Porque en el encuentro entre las personas pasan cosas. El encuentro con las personas se revela, se está manifestando Dios de diferentes maneras (...) Por eso yo estoy de acuerdo con Ellacuría. Creo que Ellacuría, que sobrino, desde un punto de vista teológico, completa la metodología de Ellacuría” (F33, EIE5)

“Con los sirios ha habido un momento que me gustó mucho mucho, celebramos con ellos la cena del ramadán y nos invitaron a cenar, fue una cena de alegría, de decoración, ya hablaban algo de castellano, Youssef agradeció mucho aquel día y decía que lo principal, otra cosa son las formas, pero en lo principal pero el dios es el mismo para todos, Alá bendice a vosotros y vuestro Dios nos bendice a nosotros. Eso me pareció precioso” (F10, ECV1)

“cuando nos toca entrevistar a los chicos cuando llegan. ese es mi momento, que cuando sé que voy a tener entrevista, por un lado, estoy nervioso, lo llevo a la oración y siento que me voy a encontrar con Dios y que no sé qué me vas a decir a través de ese chaval. ese momento me rompe, me nutre, me descarna, he llorado tantas veces en esas entrevistas, después de escuchar, que digo Dios, que alguien te abre el sagrario de su vida y ves el sufrimiento” (F25, ECR1)

Una reinterpretación del ejercicio de la hospitalidad implica enfrentarse con la realidad a través de un proceso intelectual “hacerse cargo de la realidad”, “cargar con la realidad”, “encargarse de la realidad” y “dejarse cargar por la realidad”. De esta manera la inteligencia histórica aprehenderá la realidad permitiendo poner el foco en la realidad histórica de las personas que participan en el proceso, de manera especial en aquellos que son destinatarios de la misma- Por otro lado, abre la puerta para entender que este ejercicio podemos ubicarlo en un horizonte crítico-liberador por varias razones: la esencia misma del programa que bebe de las fuentes de una espiritualidad, la ignaciana; la potente implicación de las personas (técnicos, voluntarios, participantes,

comunidades jesuitas); la transformación interna que tiene categoría trascendente porque se manifiesta en la sensibilización y en la incidencia política de la mano de otras entidades, potenciando así el trabajo en red; la tarea de reflexión que contribuye a la desideologización; la fidelidad a la realidad, atendiendo las situaciones particulares de la realidad histórica que le corresponde, entre otras. Esta reinterpretación de la hospitalidad a la luz de este legado que es histórico, estructural-dinámico e intelectual-sentiente debe ser punto de arranque para seguir optando por la actualización de posibilidades mediante las (nuestras) acciones, acciones que permitan avanzar hacia la creación de nuevas posibilidades posibilitantes de liberación.

2.6.3 La hospitalidad en el marco de un horizonte crítico-liberador.

Este estudio recurre a manera de encuadre conceptual a autores clave como Lévinas y Derrida sin que esto signifique una profundización radical en sus postulados. En todo caso, se advierte esta fuente porque es clave para la comprensión crítico-liberadora, aunque esta última categoría obedezca exclusivamente a Ellacuría.

Si la hospitalidad, como indica Lévinas⁹¹ (2002) en su obra *Totalidad e Infinito* es el recibimiento del rostro, o como indicará Derrida (1998, p 93) es “*la acogida del otro o del rostro como prójimo y como extranjero, como prójimo en tanto que extranjero, hombre y hermano*”), , entonces podemos leerla desde una función crítica en cuanto que esa apertura al rostro es respeto total a la alteridad y al mismo tiempo rescate de un sistema que cosifica al otro, aún con mayor razón si ese otro es un desconocido que irrumpe sin previo aviso. Por otro lado, podemos leerla desde una función liberadora en tanto que el encuentro con ese otro/rostro libera mi yo a tal punto de alcanzar realización.

Dicho esto, nos interesa de manera especial ubicar el ejercicio de la hospitalidad (entendida aquí desde el marco del SJM) en un horizonte crítico-liberador a partir de los postulados ellacurianos.

Como bien se ha indicado párrafos atrás, el asunto de la realidad histórica se convierte en tema crucial para el jesuita vasco-salvadorense. Esta realidad histórica que es de carácter estructural y abierto, le hace ser al mismo tiempo ambigua. Será su propia esencia la que posibilite que ella misma sea principio de humanización, pero también de

⁹¹ Como bien indica Beorlegui (1997) Lévinas es junto a Zubiri uno de los filósofos que aparece como superador de la modernidad, centrada en el Ser y que tenía como máximo representante a Heidegger. Ya sabemos que Zubiri construye su pensamiento más allá del Ser, lo enfoca hacia la realidad. En el caso de Lévinas, trasciende al Ser desde el Otro (aquí la hospitalidad juega un rol fundamental). Esta visión levinasiana es la que dará paso a que varios autores latinoamericanos como E. Dussel entiendan la filosofía como un momento teórico de la praxis liberadora. Es el amor al otro, a ese rostro que se aparece, el rostro indigente como otro (que somos todos), especialmente el marginado, oprimido será el punto de inicio del pensar levinasiano y de la filosofía de la liberación.

opresión; que sea principio de libertad, pero también de dominación o esclavitud; que sea principio de luz o revelación, pero también de penumbra u oscuridad.

En un conocido artículo teológico de Ellacuría titulado “Historia de la salvación”⁹² (1993) se refiere a este tema de la siguiente manera: “(...) *la historia llamada a ser reino de Dios puede convertirse en determinados tiempos y lugares en reino del mal y del pecado; la historia llamada a ser campo de liberación y de libertad puede convertirse en campo de dominación y de servidumbre*” (Ellacuría 1993, p. 11). Así entonces, el mal histórico, el mal como tal, es una condición de la realidad para el ser humano (Samour 2006).

Ellacuría considera que la superación del mal no es algo que se dé automáticamente, sino que será posible sólo “*mediante el cambio de sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado*” (Samour, 2006, p. 1245). Esto será posible solo si y solo si se pone en marcha una praxis histórica de liberación, que no es otra cosa que acciones éticas superadoras del mal histórico.

Este mal histórico alcanza dimensiones globales. Para Ellacuría esa lectura fue evidente en la realidad latinoamericana encarnada en los pueblos oprimidos y las mayorías populares, también llamados “pueblos crucificados”, no solo la realidad de El Salvador sino la del mundo entero. Constató, el jesuita vasco-salvadoreño que una gran parte de la población, “las mayorías”, vivían en condiciones de desigualdad, injusticia, pobreza y opresión respecto a las minorías ricas. Esta evidencia es lo que Ellacuría denominará como “mal común” o como él mismo describe en *Filosofía de la realidad histórica* “*mal histórico*”. Ambas expresiones designan la misma cosa.

“El mal común” es una expresión que se encontrará en uno de sus apuntes de clase⁹³ en el cual Ellacuría inicia ejemplificando, a manera de contraposición, lo que es “mal de muchos” (como puede ser la desnutrición de los niños en El Salvador o en países africanos), a lo que es mal común que sería “*aquel mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social*”⁹⁴ Ellacuría designa tres características que permiten hablar de mal común: es un mal reconocido; es decir, afecta a la mayor parte de las personas; tiene la capacidad de afectar más o menos profundamente a los más,

⁹² El artículo inédito está fechado en 1987, nosotros hemos utilizado el documento digitalizado por la UCA fechado en 1993: Ellacuría, I. (1993). Historia de la salvación. *Revista Latinoamericana De Teología*, 10(28), 3–25. <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/5523/5492>

⁹³ Se trata de “El mal común y los derechos humanos”, apuntes de clase del curso derechos humanos que Ignacio Ellacuría impartió entre los meses de marzo a junio del año 1989. Consultado en el Archivo Ignacio Ellacuría. UCA El Salvador.

⁹⁴ I. Ellacuría., “El mal común y los derechos humanos” (1989). Archivo Ignacio Ellacuría. UCA. El Salvador.

esto es, que se comunica se propaga; por último, dicha comunicabilidad tiene que ver con que ese mal tiene un carácter estructural y dinámico, es decir, que tiene “*la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen la unidad social*”⁹⁵

Lo grave de esta situación es el resultado que arroja. Nos referimos a la ruptura de la solidaridad del género humano. Dicha ruptura, como afirma Samour (2006) es una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos que lleva obligadamente a una violación de esos mismos derechos y se manifiesta en la dramática situación de las mayorías populares oprimidas. A la luz de estas reflexiones, nos preguntamos sobre la situación de movilidad humana en su tipología de migraciones forzadas, desplazamientos, refugio, etc., y pensamos en ese gran número de personas, concretamente 281 millones de migrantes internacionales; 89,4 millones de desplazados; 100 millones de refugiados y con muchas probabilidades de que las cifras⁹⁶ sigan en aumento- Esto, ¿no lleva a pensar en los derechos vulnerados de estas personas que se ven sometidas a todo tipo de violencias e injusticias desde el inicio de su trayecto migratorio hasta destino?. Por ejemplo, desde el 2014 el *Missing Migrants Project* cifra en 57.407⁹⁷ los migrantes desaparecidos que han fallecido en el proceso migratorio hacia un destino internacional. Lo grave del asunto⁹⁸, ya no son solo las personas que se ven obligadas a huir de sus lugares de origen, sino las estructuras, el sistema y lo procesos desiguales carentes de ética que así lo disponen.

Es a partir de estas constataciones que Ellacuría propone una nueva manera de pensar y estar; propone una nueva civilización en la que existan posibilidades para la humanidad entera, no para unos cuantos. Esta propuesta ellacuriana denominada “*civilización de la pobreza*” es entendida como la negación superadora de la “*civilización de la riqueza*”. Aclaremos, como lo hace el mismo Ellacuría (1989) en un artículo teológico titulado “*Utopía y profetismo*”⁹⁹: *un ensayo concreto de soteriología histórica*”, que esta civilización de la pobreza no se denomina así porque pretenda la pauperización sino por contraposición a la civilización de la riqueza.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Datos consultados en el último informe emitido por la Organización Internacional para las migraciones “Informe sobre las migraciones en el mundo 2022”, puede consultarse en: <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2022>

⁹⁷ Datos consultados en la página web de Missing Migrants Project, puede consultarse en: <https://missingmigrants.iom.int/>

⁹⁸ Este estudio se enfoca en el asunto de la movilidad humana, sin embargo; no caemos en ingenuidad y evidenciamos que esta no es la única situación de gravedad que afecta a una buena parte de comunidades, pueblos y naciones.

⁹⁹ Más adelante, cuando abordemos elementos del corpus teológico ellacuriano se explicará a qué se refiere Ellacuría cuando habla de utopía y profetismo.

“La civilización de la pobreza (...) hace de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización (...) se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida (...) lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente” (Ellacuría, 1989, p. 171)

Estas propuestas de Ellacuría suponen lanzarse hacia nuevos modelos de vida, nuevos modelos económicos, sociales, culturales y políticos. Este estudio ve reflejado en el estilo de hospitalidad propuesto por el SJM una manera de revertir la historia, un nuevo modelo de comunidad, una nueva forma de vivir, una manera de responder al sistema enfermo que hemos construido como sociedad, un camino adecuado para ubicar los procesos de hospitalidad en un horizonte crítico-liberador.

Es a partir de estas reflexiones cuando Ellacuría plantea la necesidad imperiosa del aporte de la filosofía y de otras disciplinas, donde incluimos claramente a la teología, para movilizar, fomentar, idear, crear, poner en marcha, una conciencia comunitaria/colectiva que fomente la transformación.

Estos procesos deben partir de la realidad histórica y de un compromiso con una praxis histórica de liberación. Exige rigurosidad de pensamiento, pero al mismo tiempo muy enraizado en la realidad, de manera especial, en la realidad de las mayorías oprimidas. Esto impulsa obligatoriamente a la construcción de un pensamiento serio, riguroso y de gran envergadura. Dentro del sistema filosófico y teológico ellacuriano, las otras disciplinas tienen voz, no están excluidas del proceso. Por el contrario, son constitutivas al mismo. Además, considera Ellacuría, que todas aquellas formas de acceso a la realidad *“no son algo extrínseco sino momento constitutivo de la reflexión filosófica”* (Samour, 2006) y nos atrevemos a indicar que teológica también.

Ciertamente la filosofía no es la única disciplina llamada a este proyecto de liberación, ni tiene la última palabra. Por eso, y como lo fue para los teólogos de la liberación, el apoyo en las otras ciencias, la apertura a la interdisciplinariedad es fundamental a la hora de pensar *“la tarea de liberación y humanización de la realidad histórica”* (Samour, 2006). Así entonces, estos procesos crítico-liberadores pasan por un momento teórico y otro práxico. Ellacuría reconoce que, dadas las características propias del saber filosófico, cuenta con cierta autonomía, ciertas posibilidades y concretas exigencias distintas ellas a las de cualquier praxis social. Esta autonomía, como lo explica Samour (2006) no le es suficiente a la filosofía, y debe asumir la dependencia que tiene a la

realidad histórica. Esto no es otra cosa que asumir que todo el despliegue del que es posible será concretamente realizable si se hace al lado de la realidad, pegada a ella y enfocada a la praxis liberadora no opresora.

La praxis histórica de liberación, que debe entenderse en plural, es diversa y puede adquirir diferentes modalidades, formas, contenidos, características, objetivos- Esto dependerá del momento concreto en el que surjan y del proceso histórico al que obedezcan, que puede ser local o global, y que puede atender a criterios no sólo sociales o políticos, sino también religiosos, éticos, ecológicos, tecnológicos. En nuestro caso, entendemos que el asunto migratorio está imbricado en varios de estos ámbitos.

Ellacuría reconocerá que dicha función liberadora de la filosofía no es un asunto estático ni concreto (dada su diversidad) y puede, debe variar dependiendo de la situación o contexto. Será determinante, como él mismo indica en *“La función liberadora de la filosofía”* determinar el qué, el cómo y el hacia dónde de la liberación. Habrá así entonces, diferentes filosofías, incluso diferentes teologías, que de manera creativa y dinámica atiendan a la realidad histórica concreta y tracen caminos de liberación para situaciones, comunidades, pueblos y naciones concretos.

Este estudio reconoce que la palabra hospitalidad tiene texturas filosóficas, teológicas, antropológicas, sociológicas, lingüísticas, etc. Al mismo tiempo, creemos que fruto de su diversidad, de su complejidad y de las experiencias que de ella brotan, leerla desde un horizonte crítico-liberador puede contribuir a una nueva escritura sobre ella misma. La hospitalidad puede ser, además de lo que se ha indicado, palanca, experiencia y palabra viva que impulse procesos crítico-liberadores. Creemos que estos procesos ya se ponen en marcha. Encontramos un ejemplo en el SJM y en su Programa de Hospitalidad. Hospitalidad que cobran relevancia en este estudio por la afinidad al autor de cabecera, a la espiritualidad ignaciana, a una teología que se hace carne en los más necesitados y porque se alinea a la visión de Iglesia promulgada por el papa Francisco.

La hospitalidad, ampliamente trabajada y estudiada en diversas disciplinas del saber, es sin duda, más allá de los conceptos, categorías, postulados, etc., apertura y una concreta actitud ante la realidad, es esa actitud, esa forma de situarse abierta a la realidad la que permite situarla en un horizonte crítico-liberador.

La hospitalidad, dada su esencia, es abierta y dinámica. Es *“una experiencia intencional que debe darse más allá del saber: implica recibir a otro, extranjero, del que nada se sabe”* (Derrida, 1981, p. 37). En todo caso, la situación actual de nuestro mundo, la construcción un tanto enferma de nuestras sociedades cada vez más abocadas al individualismo, a la deshumanización, al cierre de fronteras, al incremento de la idea

Estado-Nación que golpea los cuerpos migrantes, los casos concretos de Lampedusa o Moria, las miles de muertes en el Mediterráneo, o el drama de los Rohinyá huidos de Myanmar y que se refugian en Kutupalong, nos obligan a pensar nuevos criterios, nos impulsan a repensar cuáles serán las relaciones que queremos construir con esos “otros” no invitados que irrumpen en “nuestra frontera, en nuestra casa”, nos obliga a ahondar en la sensación de ruptura que trae consigo la misma experiencia de hospitalidad de la que habla Derrida (1998). En definitiva, todo esto nos obliga a entender la hospitalidad no sólo como *“práctica sino como horizonte de pensamiento que reclama su imprescindible lugar en la sociedad contemporánea al tiempo que nos obliga a reflexionar sobre su compleja posición en el entorno social”* (Benítez Andrés y Fusco, 2021, p. 10).

La hospitalidad, en esa línea de invitación al pensamiento¹⁰⁰, nos introduce en la odisea del discurrir mismo del concepto sobre las migraciones y migrante, identidad, extranjería, Estado-Nación, políticas de acogida, orden económico y social, frontera, vulnerabilidad, ciudadanía, pero también en la misma contradicción que entraña el concepto hospitalidad (hostilidad y Ley de hospitalidad). El asunto de la hospitalidad está presente en diferentes saberes, y en cada uno de sus tratamientos va asumiendo una postura crítica que es conceptual pero también praxeológica porque se enfrenta a la realidad, la asume y en su ejercicio la transforma.

Cuestiona asuntos cruciales, algunos ya enunciados en el ámbito de la movilidad humana; se enfrenta críticamente a lo político; señala dentro de su propio pensamiento políticas de hospitalidad. Al mismo tiempo asume el riesgo ético, aunque la expresión “ética de la hospitalidad” sea en sí misma una tautología, porque *“esta expresión es tautológica porque la ética, por definición, es hospitalidad, en tanto refiere al éthos, a la casa, a la morada, a los modos de estar en ella (...) la ética es coextensiva a la experiencia de hospitalidad”* (Hernández, 2021; p. 65).

Por otro lado, ya se ha indicado que cumple una función de criticidad, fundamentalidad y creacional. Esto también caracteriza su práctica y su pensar, prácticas y pensamiento que buscan fidelidad y responsabilidad ante la realidad, compromiso existencial, búsqueda de la verdad, caminos de esperanza, acompañamiento del que sufre, reconocimiento del otro, desideologización sobre todo en el ámbito complejo de la

¹⁰⁰ Ha sido de gran ayuda la diversidad de estudios e investigaciones sobre la hospitalidad contenidas en el libro *“Hospitalidad: lo otro y sus fronteras”* (2021), en el que se presenta un análisis de la hospitalidad desde diferentes escenarios, disciplinas y hermenéuticas.

movilidad humana, revitalización, implicación comunitaria, y tantos elementos más que persiguen el crear nuevas y mejores formas de estar en la realidad histórica.

2.7. Elementos clave de la teología de la realidad histórica para releer la hospitalidad.

Asumir analíticamente toda la obra ellacuriana no es tarea fácil- Se trata de un proceso complejo dada la diversidad de artículos, conferencias y publicaciones que en vida produjo Ignacio Ellacuría. La investigadora se ha enfrentado a la gran avalancha de material y ha tenido que hacer un esfuerzo de síntesis y selección para asumir aquello que de Ellacuría contribuía en mejor medida al estudio. La tarea ha sido ardua, sobre todo si se tiene en cuenta que el jesuita vasco-salvadoreño no reflexionó sobre la movilidad humana, ni sobre la hospitalidad: ya se ha dicho que su interés y objeto de estudio fue otro. Aun así, este estudio, en un esfuerzo de actualización y de apropiación de algunos postulados ellacurianos, pone en diálogo elementos de su pensamiento con el ejercicio de la hospitalidad, enmarcado en el Programa de Hospitalidad del SJM.

A lo largo de este apartado se intentarán exponer aquellos conceptos teológicos más sobresalientes de la reflexión teológica ellacuriana para establecer el diálogo que se ha indicado. Los conceptos no se han elegido al azar, sino que este proceso ha hecho parte de una lectura exhaustiva de textos teológicos ellacurianos y de la lectura de otros autores que han estudiado a profundidad el pensamiento del jesuita vasco-salvadoreño, de manera especial aquí nos guiaremos por las aportaciones en materia teológica del Dr. José Sols Lucia, investigador especialista del pensamiento teológico de Ignacio Ellacuría.

Se insiste nuevamente en que por razones de extensión y dado el diseño de este estudio no podemos profundizar exhaustivamente en toda la propuesta teológica ellacuriana. De ahí que para este apartado se haya optado por seleccionar una serie de conceptos que a criterio de quien investiga son los más aptos para el diálogo que se quiere establecer. Los conceptos que se tratarán en este apartado serán: liberación y salvación; utopía, profetismo y Reino de Dios; Seguimiento y praxis; Pueblo Crucificado. Por otro lado, se ofrecerá la perspectiva de Ellacuría sobre lo que es "*locus theologicus*" y una breve aportación, a manera de cierre, sobre la teología de la realidad histórica.

El esfuerzo de Ellacuría en la elaboración de una teología que recogiera y se reorientara hacia la realidad histórica significa un gran aporte epistémico, metodológico, sistemático

y espiritual al conjunto de la teología. Esa teología de la realidad histórica quería ser *“interpretadora y transformadora de lo histórico”* (Sols, 1999, p. 74). Es importante recordar que Ellacuría no pudo sistematizar su teología, lo mataron antes de poder hacerlo. Él mismo había manifestado la intención que tenía en redactar una tesis doctoral en teología después de terminar su último periodo como rector de la UCA. Aun así, existe una abundancia de producción teológica plasmada en artículos, conferencias, y diversidad de publicaciones que se han organizado en grandes volúmenes postmortem, pero no se ha llegado a tener una obra sistematizada por él.

En todo caso, y como se indicaba al inicio del apartado dedicado a Ellacuría, su producción teológica no puede entenderse deslindada de la vida del mismo Ellacuría. Su teología nace *“de una experiencia personal enmarcada en el tiempo y en el espacio”* (Sols, 1999, p. 75). Por eso este estudio vio la necesidad de ofrecer unas breves pinceladas biográficas sobre Ignacio Ellacuría.

Cuando Ellacuría llegó a El Salvador se encontró con un país y un continente centroamericano en *“ebullición, con movimientos políticos de izquierda que exigían un cambio en las estructuras políticas y económicas y una reorganización del tejido social”* (Sols, 1999, p. 75). Esta realidad no escapó de la mirada de Ellacuría, se sintió profundamente impresionado, no pudo ignorar aquella realidad que gritaba liberación. Sobre esto él mismo escribiría: *“Aires y palabras de liberación corren hoy por todo el mundo, especialmente en aquellas regiones y aquellos sectores que se sienten oprimidos y encadenados. Se habla de liberación política, de liberación social, de liberación económica. Se habla de liberación en varios sentidos”* (Ellacuría 1971, p. 61)

Ellacuría pudo haber ignorado esas voces y movimientos que se alzaban en aquel país, pero no fue así, no apartó la mirada. Por el contrario, se enfrentó a la realidad, asumiendo todas sus consecuencias hasta la muerte. Recordemos que cuando Ellacuría aterriza nuevamente en El Salvador, acababa de terminar su tesis doctoral en filosofía, podía bien haberse dedicado a una producción filosófica y teológica sin tener que pasar por la realidad, es decir, desatendiéndose de ella; sin embargo, no ocurrió así, de ahí que nos hagamos la misma pregunta que plantea Sols (1999) *“¿pudo haber sido la filosofía de Zubiri lo que lo llevó a dialogar con los movimientos políticos autodenominados de liberación?”* (Sols, 1999, p. 75) La respuesta es un rotundo no por tres razones que expone el mismo Sols (1999, p. 75-76):

- A. en plena dictadura franquista los seguidores de Zubiri hicieron caso omiso del asunto político, a sabiendas del surgimiento de movimientos de protesta política;
- B. Zubiri no profundizó en una reflexión política;

- C. de la reflexión en torno a la unidad dinámica de lo real y de la inteligencia sentiente no se deduce necesariamente un diálogo con las izquierdas políticas. Ciertamente la filosofía zubiriana inspiró y dotó de metodología la reflexión filosófica; sin embargo, no fue necesariamente la causa de su sensibilidad política.

Probablemente y como indica Sols (1999) fueron otras las razones que llevaron a Ellacuría a dicho diálogo con lo político. Ellacuría fue testigo de lo que supuso el Concilio Vaticano II, que la Iglesia abriera sus puertas al mundo. Fruto del CVII había una clara invitación, la reflexión sobre Dios no debería hacerse alejada de los movimientos históricos sino como bien indica *Gaudium et Spes* compartiendo “*los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren*” (GS, 4). Ellacuría perteneció a toda una generación inquieta por los cambios; como bien se intuye a partir de la lectura de sus reflexiones y como indican quienes lo conocieron, Ellacuría no fue un hombre conformista, se mostraba abierto y ansioso por asumir siempre nuevos desafíos, no se contentó con reproducir teología sino más bien de hacer que la teología mirara a la historia, al mundo, a la realidad.

A partir de estos antecedentes se puede entender que Ellacuría planteara un método muy concreto “*ir de la realidad viva a la revelación de Jesús y de la revelación de Jesús a la realidad viva*”. Así lo explicita en una ponencia que dio en Madrid en 1981 y en la que desarrolló el asunto de los pobres como lugar teológico en América Latina. Sin duda, entonces lo que evidenciamos en su corpus teológico pone en tensión¹⁰¹ dos realidades, la historia y la teología. Esto significa que la historia afecta a la teología y la teología afecta a la historia, manteniendo cada una sus diferencias, pero vertidas una sobre la otra. Esta claridad de su pensamiento teológico se irá evidenciando a lo largo de los siguientes apartados. Se propone entonces exponer los conceptos teológicos que serán aquí claves para poner en diálogo con la hospitalidad, ofrecer algunas indicaciones sobre el “*locus theologicus*” y finalmente concluir con lo que pudiera ser una síntesis que indique a qué se refiere la teología de la realidad histórica.

Este último asunto, como todo lo que se ha expuesto en este marco de referencia conceptual, se ha sometido a selección excesiva y se ha intentado ajustar a la extensión requerida sin perder profundidad o sentido en relación al asunto de la hospitalidad. Ciertamente asumimos el riesgo de no profundizar lo suficiente tratándose de un tema

¹⁰¹ El asunto de la *tensión*, lo explica Ellacuría en *Filosofía de la realidad histórica* (1991) y hace referencia al dinamismo respectivo, que hace que cada elemento ocupe su propia posición dinámica respecto de las demás y en unidad con ellas. (p. 69)

teológico de tal envergadura como es el de la teología de Ellacuría. O de excedernos tanto en lo teórico que no nos ajustemos al diseño metodológico elegido para este estudio. Dicho de otra forma, esta investigación asume el riesgo y la tensión que supone el abismo entre la reflexión teológica y las ciencias sociales, abismo que no pretendemos saltar atrevidamente, sino intentar poner en diálogo y contacto, sabiendo que en el intento se nos pueden quedar asuntos en la oscuridad.

2.7.1. El concepto de Liberación y Salvación como clave de interpretación.

Ya se ha indicado en otro momento que Ellacuría es uno de los grandes representantes y defensores de la teología de la liberación. Sin embargo, es importante recordar que el término “liberación” llega a los teólogos como un concepto que obedece a lo político, como protesta ante las estructuras económicas y sociales injustas. La teología de la liberación descubre el tema de la liberación fuera de ella misma, de la Iglesia y no directamente en la escucha del clamor del pueblo. Lo descubre de los movimientos socio-políticos de la liberación que habían recogido dicho clamor. Ciertamente, esos movimientos dieron gran relevancia al pensamiento marxista. Sobre este tema se pronuncia Ellacuría en un artículo titulado “Liberación”¹⁰²

“La teología de la liberación, que ha introducido tan vigorosamente en el magisterio, en la reflexión y en la práctica de la Iglesia el tema de la liberación, lo ha descubierto fuera de ella misma y fuera de la Iglesia, al menos en un primer momento. Lo ha descubierto no tanto directamente en la escucha del clamor de los pueblos y de las clases oprimidas sino en los movimientos socio-políticos de la liberación, que habían recogido efectivamente ese clamor y lo habían articulado en distintas formas de lucha política” (Ellacuría, 1993, p. 214)

Y a continuación se pronuncia sobre el asunto del marxismo:

“Entre estos movimientos no puede desconocerse la importancia de los movimientos de inspiración marxista. Reconocer este hecho no significa hacer depender la teología de la liberación misma de la ideología de estos movimientos. No todo origen se convierte en principio, ni todo proceso es asumido sin más en la estructura” (Ellacuría, 1993, p. 214)

¹⁰² Hemos tomado el artículo de la Revista Latinoamericana de Teología Vol. 10 Núm. 30 en formato digital, publicado en el año 1993; sin embargo, el texto inédito es del año 1987. Puede consultarse aquí: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/issue/view/617>

Así entonces es como llega el asunto de la “liberación”¹⁰³ a la teología de la liberación. Los teólogos, posteriormente denominados “de la liberación” hacen teología cristiana y deciden orientar desde esa esencia y vocación las reflexiones sobre Dios, la Iglesia y el hombre- Lo hacen en concordancia con el CVII que propone apertura de la Iglesia al mundo. La diferencia es que en el contexto particular de Centroamérica *“la apertura al mundo en esa época no pasa por lo cultural o por lo filosófico, sino por lo político”* (Sols, 1999, p. 78).

Se deduce entonces que tanto los teólogos de la liberación como el mismo Ellacuría, atienden el clamor político, no al margen de su fe sino imbricados en ella, haciéndose la pregunta sobre el papel de Dios en la historia de los hombres y mujeres, concretamente en contextos latinoamericanos, donde se vivía situaciones de opresión e injusticia y en el que se alzaban aires de liberación.

El tema de la liberación es central en la reflexión teológica que elabora Ellacuría y la distingue de la “liberalización”. Esto es así porque como se irá indicando, la liberación es historización de la salvación, es la actualización histórica de la misma. No es difícil comprender que este asunto se central en la teología ellacuriana. De hecho, este tema se puede leer en varios de sus escritos. Incluso, como resaltan Tamayo y Romero (2019) *“Ellacuría llama la atención sobre la escasa atención que el magisterio eclesiástico y la propia teología han prestado a la categoría liberación”* (Tamayo y Romero, 2019, p. 27). La palabra liberación ha sido sometida a duras críticas dentro de la Iglesia. Aun así, y como el mismo Ellacuría recordará, existen algunos documentos del magisterio eclesiástico que reconocen la centralidad de la temática: se trata de *Libertatis nuntis*, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* de 1984 y la *Libertatis conscientia* de 1986, ambos documentos firmados por el entonces cardenal J. Ratzinger, presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En esos documentos se reconoce que la libertad y la liberación son temas centrales del evangelio, por lo tanto patrimonio de las iglesias y de las comunidades el asunto de la liberación ha sido tema

¹⁰³ En Sols (1999) puede leerse amplia información sobre el asunto de la liberación, indicamos aquí algunas referencias allí citadas y que ayudan a ampliar el tema en cuestión. Sobre el concepto liberación Leonardo y Clodovis Boff se referían al concepto liberación como una “superación de dos formas de actuar contra la pobreza (que les eran insuficientes) la primera, asistencialista, es decir, hacer al pobre objeto de la caridad, pero no sujeto de liberación; la segunda, el reformismo, que, aunque mejora la vida del pobre, no cambia las estructuras económicas. Proponían ir más allá de esas dos perspectivas e indicaban que “en la liberación, los oprimidos se unen, entran en proceso de concienciación, descubren las causas de su opresión, organizan sus movimientos y actúan de forma articulada” (Boff, C y L, 1986). Por otro lado, Gustavo Gutiérrez, considerado el padre de la teología de la liberación, indicaba que el término liberación expresaba “las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos” (Gutiérrez, 1972).

esencial y se ha convertido en reflexión para algunos teólogos; el evangelio de Jesús es un mensaje de libertad y liberación; la aspiración de los pueblos hacia la liberación es uno de los principales signos de los tiempos y es un desafío para los seguidores de Cristo; la Iglesia hace suyas las aspiraciones de libertad y de liberación de la humanidad (Tamayo y Romero, 2019)

La liberación es una tarea histórica. A partir de esta primera constatación, es importante indicar que de ella se desprende el que la teología cristiana es esencialmente “soteriológica”, es decir que su centralidad está en el asunto de la salvación. Sobre esto decía Ellacuría (1970) *“He ahí la palabra cristiana: salvación. Y es en esa palabra donde la teología debe girar”* (p. 383). Cuando se habla de salvación, lo primero que se puede venir a la cabeza es la pregunta sobre *¿de qué salva Dios?* Y la respuesta automática es: del pecado. Ciertamente, esta es la respuesta fácil y clásica, aunque no siempre es la más acertada, quizás planteada de otra manera tenga más sentido. Dios salva al hombre de aquello que le impide ser hombre en plenitud. Esta idea, como indica Sols (1999) nos plantea una salvación amplia, integral que no se deja ninguna de las dimensiones de la persona, sino que las toma en cuenta, porque *“la salvación cristiana no consiste en la ausencia de pecado, sino en la plenitud de la vida”* (Ellacuría, 1971, p.78) Así entonces, la reflexión nos lleva a pensar que aunque la liberación pertenezca al ámbito de lo político, la idea de lo salvífico-cristiano no abandona ninguna de las dimensiones de la persona, incluida la política, ni la social, la espiritual, la psicológica o la corporal.

Entre lo liberador-político y lo salvífico-teológico se da un encuentro. Cuenta de ello da toda la tradición bíblica, desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento. La primera constatación nos la ofrece el proceso de liberación del pueblo de Israel a través del éxodo, *“acontecimiento histórico-político narrado teológicamente”* (Sols, 1999, p. 103).

Cuando Ellacuría aborda el asunto de la liberación lo hace desde la plena conciencia de que no se refiere exclusivamente a estructuras políticas o económicas, sino también al asunto salvífico-teológico en el sentido antes expuesto. La salvación afecta a la globalidad del ser humano, y lo político, los procesos políticos de liberación hacen parte de lo humano. La liberación atiende a procesos de transformación en ámbitos políticos, económicos y sociales; la salvación indica la invitación siempre abierta a que los hombres y mujeres puedan vivir una vida en plenitud, sin injusticias, desde la acogida que nos viene de Dios. De ahí entonces que Ellacuría y otros teólogos defendieran el hecho de que la salvación debe hacerse en la historia de la humanidad no fuera de ella.

Por eso, *“la salvación es ofrecida como historia, de ahí la expresión historia de salvación”* (Sols, 1999; p. 114).

En el curso sobre *Teología Política* en el año 1973, Ellacuría afirmará que la historia de la salvación es una salvación en la historia *“la historia es el lugar de la revelación de Dios, y que esta revelación es hoy hacer que Dios se revele en la historia”* (p. 10) e indicará que son dos las cosas que suponen el que la salvación sea histórica: *“la primera, que la salvación será distinta según el tiempo y el lugar en que se realice, y segunda, que debe realizarse en la realidad histórica del hombre, es decir, en su total y concreta realidad”* (p. 8).

La salvación se da en la historia y en situaciones que claman liberación (como lo fue el contexto que vivió Ellacuría) esa salvación tiene que pasar por una salvación que es de carácter socio-político, aunque no se agota solo en ello. Como bien indica Arango (2015) *“(…) no se dice que la salvación es liberación política pero sí que, en una sociedad donde hay opresión y marginación, la salvación ha de pasar por la liberación de esa explotación hacia la plenitud”* (Arango, 2015, p. 134-135)

Sobre este asunto también se pronunciará Ellacuría (1977) de la siguiente manera:

“Una salvación histórica que no traiga consigo la solidaridad humana no es la salvación histórica, pero no es tampoco salvación de la historia; una salvación histórica que no abra al hombre hacia lo que en él le trasciende no puede ser el signo de Dios, no puede ser historia de salvación, pero tampoco puede ser plena salvación de la historia” (Ellacuría, 1977, p. 284)

En Ellacuría se percibe la coherencia en su discurso teológico que no abandona la concreta realidad histórica ni sus estructuras injustas, no hace teología al margen de lo histórico-político, pero tampoco hace política abandonando la esencia de su fe. Ellacuría se da cuenta rápidamente que Dios no salva fuera de la historia, y que Jesús salva liberando- Cuenta de ello dan los evangelios y todo el Nuevo Testamento. En la persona de Jesús se da una unidad entre la liberación de ataduras humanas y la salvación que viene con el Reino (Sols, 1999).

La liberación cristiana está encaminada a la liberación de los pobres, y esto implica como indican Tamayo y Romero (2019) satisfacer necesidades básicas sin las que es imposible vivir; liberación de realidades que generan temor en las personas (instituciones ideológicas, jurídicas, etc.); liberación de dependencias; liberación de sí mismo. En este sentido, Ellacuría concreta que la idea de liberación necesita de mediaciones, bien sean teóricas (socionalíticas) o prácticas (hermenéuticas). A través

de las mediaciones teóricas es posible analizar e identificar cuáles son los mecanismos de opresión que operan en la realidad para poder ofrecer respuestas adecuadas que se encaminen a la superación de dichas estructuras. Y a través de las mediaciones hermenéuticas es posible activar prácticas y propuestas de transformación.

Ahora bien, y como expresa Arango (2015), este rasgo característico (el de liberación y salvación) de Ellacuría también es fruto de una espiritualidad concreta, no surge de la nada. Al mismo tiempo que descubre la realidad histórica de opresión y de vulneración, despierta la esperanza de transformación, que es esencialmente, moción del Espíritu.

Para cerrar este apartado se indica que la hospitalidad tal cual se entiende en el SJM, y cuando se habla del SJM nos referimos a las personas que le dan vida, puede encontrar en el concepto liberación-salvación una clave de interpretación teológica para el ejercicio de la hospitalidad. Que la salvación deba darse en la historia y no fuera de ella pasando también, aunque no solamente, por prácticas de transformación socio-políticas que liberen a las personas, es motor que impulsa cada una de las iniciativas que se ponen en marcha, como el caso concreto del Programa de Hospitalidad.

Las pistas concretas que nos llevan a pensar que esta intuición es cierta se evidenciará en el capítulo 5 dedicado a los resultados de la investigación.

2.7.2. El concepto Utopía y Reino-Profetismo como clave de interpretación.

Los conceptos de Utopía y Reino de Dios- Profetismo pertenecen al ámbito de reflexión de la teología construida por Ignacio Ellacuría, aun así, se indica que el término utopía pertenece al discurso político, mientras que los términos Reino de Dios y profetismo pertenecen al discurso teológico. La palabra utopía fue muy utilizada en la década de los sesenta y un poco menos en los setenta¹⁰⁴. Esto indica que era una palabra que hacía parte del discurso de la época y Ellacuría no escapó a ello. Utopía se puso también

¹⁰⁴ La Segunda Guerra Mundial trajo una gran devastación sobre todo en contexto europeo: pobreza, muerte y un número ingente de refugiados. El contexto de la Guerra Fría que trajo entre tantas otras cosas, división en dos grandes potencias EEUU y la URSS. La sociedad empezó a expresar su descontento a través de marchas y de la creación de diversos movimientos sociopolíticos que buscaban estabilidad, paz y justicia. La década de los sesenta y setenta es prueba de ello, surgen los movimientos juveniles y estudiantiles, por ejemplo, en España surgen las primeras manifestaciones estudiantiles contra el régimen de Franco; movimientos feministas; pacifistas como el anti-Vietnam; ecologistas como por ejemplo Greenpeace, surgimiento de partidos políticos verdes, movimientos de izquierda interesados en el medio ambiente; movimientos de minoría sexual como el movimiento de liberación gay de los 60 y 70; el movimiento Hippie; movimientos anti-racistas, las manifestaciones por los derechos de las personas negras en EEUU, una lucha por los derechos civiles; fue la década del mayo francés y por supuesto fue la década del Concilio Vaticano II. Es evidente que la palabra utopía se convirtiera en la palabra que mejor expresaba el sentir de un mundo que se alzaba.

en relación con dos términos teológicos: profetismo y Reino de Dios. Ellacuría que como hemos visto no apartó la mirada de la realidad histórica que le correspondió, incorporó en su discurso la palabra utopía y acuñó la expresión “*utopía cristiana*”.

Como bien indica Sols (1999) el término utopía es utilizado por Tomás Moro¹⁰⁵ en un libro que lleva el mismo nombre “Utopía” y aparece en el año 1516. En este libro, Moro describe una isla imaginaria, que es regida por leyes y costumbres distintas a las conocidas, en la que la armonía era la protagonista. La descripción que hace Tomás Moro sobre esa isla de Utopía, significaba lanzar un mensaje muy claro: la no conformidad por el sistema u orden político-económico vigente en su época. Pero más allá de la aparición textual de esta palabra, ya Platón en el IX libro de *La Republica* hablaba de un Estado ideal a la luz de lo considerado ideal por su maestro Sócrates. En este sentido las bases de un pensamiento utópico las encontramos en Platón, se trata de describir un Estado ideal que sirva de referencia para poder contrastar con la realidad política, sin que importe si es o no viable históricamente. Es decir, que se pueda hacer realidad. La intención de estas y otras tantas obras utópicas es la de idear posibles superaciones de la realidad presente para poder incentivar la creación de caminos que superen la realidad que se vive. Por otro lado, y como bien indican algunos autores como Tamayo y Romero (2019), la palabra utopía ha sufrido un gran deterioro semántico que se refleja en la definición que se da de la misma palabra, en la que se acentúa un carácter ingenuo, ficticio, irreal, de imposible realización. Por ejemplo, la RAE la define como “Plan, proyecto, doctrina o sistema de ideales que parecen de difícil realización”; “representación imaginativa”. Generalmente estas definiciones ponen el acento en esa “no realización” desvirtuando así el sentido y la fuerza que tiene la utopía. Por otro lado, la palabra también se utiliza para referirse a las personas, como indicando una serie de características que encajan en “utópicas”. Así entonces, se las considera como “*carentes de sentido de la realidad, de estar en las nubes, de moverse por impulsos, de actuar sentimentalmente y no de manera racional*” (Tamayo y Romero, 2019, p. 57). Estas caracterizaciones o definiciones ignoran, como se ha indicado, la fuerza que tiene la utopía y el sentido positivo como proyecto de un mundo mejor, más justo que implica la crítica del orden ya establecido y la imperiosa necesidad de transformarlo.

Ellacuría adopta el concepto utopía dado el contexto en el que vive, pero lo transforma en “utopía cristiana”. Prefiere dejar ese apellido que dejarlo a secas porque considera

¹⁰⁵ Son muchas las referencias que se tienen en la literatura universal sobre autores que han hablado sobre Estados imaginarios, por ejemplo, lo hizo en su momento además de Tomás Moro; Francis Bacon (Nueva Atlántida, 1600); Tommas Campanella (La Ciudad del Sol, 1623); Thomas Hobbes (Leviathan, 1654); Margareth Cavendish (El mundo en llamas, 1668); George Orwell (1984, 1948), entre otros.

que puede ser equívoco (Sols, 1999). Intentemos indicar por qué bautiza de esta manera a la palabra utopía. Explica detalladamente Sols (1999) que esto puede deberse a varias razones:

- a) Ellacuría prefiere delimitar con la expresión “utopía cristiana” para que se sepa de qué tipo de utopía se refiere señalando su carácter de horizonte que no es otro que el del evangelio, el de Jesús de Nazareth, y el de la Iglesia seguidora de Cristo crucificado. Así entonces define la utopía como horizonte;
- b) Utiliza esta expresión desde una lógica pedagógica. Esto es así, porque “utopía cristiana” le sirve para preparar la reflexión sobre Reino de Dios, así le indicará al lector desde dónde se ubica cuando habla de utopía;
- c) Sabía que la reflexión sobre una “utopía cristiana” o “esperanza cristiana” había surgido ya en otros autores¹⁰⁶ antes que él y probablemente no vio necesario reproducir una reflexión elaborada por ellos.

Así entonces, al referirse a utopía como “utopía cristiana” Ellacuría se sitúa *“en el horizonte histórico de la crítica de las carencias de la sociedad y de la esperanza colectiva en un mundo mejor”* (Sols, 1999, p. 177) pero tampoco es ingenuo, y se desmarca de aquellos autores que entienden la utopía como “imaginaria”. Lo de Ellacuría era la realidad. Recordemos que ya se indicó que la utopía tiene un significado positivo que no va en la línea de la evasión, del sueño, sino del reconocimiento de la realidad y la crítica frente a la misma, a la vez que busca iluminar, alumbrar *“las potencialidades ocultas del ser humano en sociedad”* (Sols, 1999, p. 177).

Si se quiere ahondar en la expresión “utopía cristiana” es imprescindible la lectura del artículo *“Utopía y Profetismo”* (1989) en el que Ellacuría directamente habla de la utopía cristiana y la pone en relación con el concepto de “profetismo”. El mismo Ellacuría inicia su reflexión indicando que si utopía y profetismo *“se presentan por separado, tienden a perder su efectividad histórica y propenden a convertirse en escapismo idealista, con lo cual, en vez de constituirse como fuerzas renovadoras y liberadoras, quedan reducidas, en el mejor de los casos, a funcionar como consuelo subjetivo de los individuos o de los pueblos”* (Ellacuría, 1989, p. 233). Ya desde el inicio Ellacuría nos pone en situación indicando que no es adecuado referirse a la utopía y al profetismo como entes separados, sino reconocer más bien que entre los dos existe un refuerzo mutuo una especie de relación dialéctica, que de no tener en cuenta se perdería la efectividad

¹⁰⁶ Es el caso de Karl Rahner *“Utopía marxista y futuro cristiano del hombre”* de 1965; Gustavo Gutiérrez en *“Teología de la Liberación”* ya había reflexionado acerca de la relación entre las utopías y la esperanza cristiana; Paul Blanquart había producido unas reflexiones en las que consideraba la utopía el terreno indicado para que marxista y cristianos, agnósticos y creyentes pueden encontrarse y colaborar juntos.

histórica de los mismos. Es importante anotar que, al separar los dos términos, se corre un peligro que tiene que ver con la “clave intemporal de eternidad” cosa contradictoria en la tradición cristiana que reconoce que *“la eternidad cristiana está vinculada inexorablemente a la temporalidad, una vez que el Verbo se hizo historia”* (Ellacuría, 1989, p. 233) Ellacuría insiste en que no se puede desencarnar ni la utopía ni la profecía.

Indica que utopía y profetismo son dialécticas, como se ha mencionado. La profecía es pasado, presente y futuro *“aunque es sobre todo presente de cara al futuro, es futuro de cara al presente”* (Ellacuría, 1989, p. 234). Afirma que el profetismo es método y la utopía horizonte siempre desde la perspectiva cristiana, no fuera de ella, y será cristiana en lo que toca al profetismo y cristiana en lo que toca a la utopía. Así entonces, dirá que una utopía cristiana que sea concreta tiene que ser operativa para la historización del Reino de Dios y esa afirmación global incluye una serie de afirmaciones que él mismo enumera.

“(...) tales afirmaciones son: a) hay una utopía cristiana general e indefinida; b) esa utopía general debe concretarse¹⁰⁷ en términos histórico-sociales; c) esa utopía está en relación con el Reino de Dios; d) el reino de Dios debe historizarse y e) el reino de Dios se operativiza mediante la puesta en marcha de una utopía concreta” (Ellacuría, 1989, p. 235)

Una utopía cristiana no puede entenderse fuera de la revelación, por el contrario, nace de la revelación, de la tradición y del magisterio. Si una utopía pretende ser cristiana no puede dejar de lado *“el profetismo del antiguo testamento, el sermón de la montaña, el discurso de la última cena, al Apocalipsis, la comunidad primitiva, los padres de la Iglesia, los grandes santos, algunos documentos conciliares y pontificios”* (Ellacuría, 1989, p. 235).

Probablemente, y como afirma Sols (1999, p. 179), Ellacuría no fue del todo consciente de que el *“carácter plurisemántico del término utopía no desaparece completamente por el hecho de que se le adose el calificativo, cristiana”* La utopía sigue indicando aquel horizonte que se sueña pero que no se ha visto jamás. Es más, no se sabe con certeza que exista, aunque eso soñado anide en el corazón del hombre y tenga capacidad para incidir en las estructuras humanas (sociales, políticas, etc.). Aplicar este asunto tan rápidamente y sin matices a lo cristiano, es complejo. Lo cristiano refiere a un anuncio que se concreta en una persona, Jesús de Nazareth, de ahí que el contenido de la fe cristiana no pueda ubicarse en un horizonte “soñado” sino un hombre histórico, Jesús,

¹⁰⁷ Sols (1999) indica que el texto original contiene una errata: “concretizarse”.

que murió en la cruz, en la vida y testimonio de sus discípulos que se sintieron transformados gracias al encuentro con el maestro, ese encuentro les cambia la vida, porque había compartido con quien era la Vida misma, la vida en abundancia. Quizás entonces *“Ellacuría entrara en un terreno algo movedizo”* (Sols, 1999, p. 179), de ahí que intentara dar solidez a través de la *“cristianización de la terminología utopía cristiana”* (Sols, 1999, p. 180) poniéndola no sólo en relación con “profetismo” sino también con “Reino de Dios”.

Ahora bien, si la palabra utopía presenta dificultades de interpretación, no menos lo será la palabra profetismo o profeta. Esto es así porque al profetismo se le ha relacionado con la adivinización, que viene a ser lo mismo que la predicción del futuro. Esta desviación semántica no hace justicia al significado real de profetismo. El profetismo que se constituyó como uno de los pilares bíblicos y que al mismo tiempo alentó e inspiró a la teología de la liberación, es la invitación a romper con esquemas de opresión, es una denuncia activa en el horizonte del reino de Dios, inspira alimenta y evoca nuevas formas de ser y estar en el mundo, nuevas alternativas a los sistemas dominantes. Ellacuría se aleja de las falsas interpretaciones sobre la utopía y el profetismo y considera que *“ambas son fuerzas catalizadoras de la historia y actantes de la realidad humana”* (Tamayo y Romero, 2019, p. 60) La aportación de Ellacuría sobre estos dos asuntos es de gran importancia para la tradición cristiana porque a partir de la relación que establece entre ambos términos recupera la utopía un significado positivo y recupera el cristianismo profético liberador capaz de impulsar procesos y dar respuesta a los sistemas y estructuras dominantes.

Se ha dicho también que Ellacuría no sólo vincula la utopía con el profetismo, sino que lo hace también con la expresión “reino de Dios”. Uno de sus trabajos más significativos dado el análisis que hace sobre el reino lo encontramos en el libro *“Conversión de la Iglesia al Reino de Dios”* (1984). Este es uno de los poquísimos libros publicados de Ellacuría, recordemos lo que hemos dicho sobre la sistematización de su obra teológica.

En aquel libro Ellacuría indica que *“La Iglesia debe tener un centro fuera de sí misma, un horizonte más allá de sus fronteras institucionales, para orientar su misión y aun para dirigir su configuración estructural. Y este centro y este horizonte no pueden ser otros que los que tuvo la evangelización de Jesús: el Reino de Dios”* (p. 14). Volveremos sobre este asunto más adelante. Indicaremos algunas cuestiones más sobre la utopía cristiana y el reino de Dios. Veamos, la idea de utopía cristiana engloba lo que *“todavía no”* tiene la idea de reino de dios, y en menor medida lo que ésta tiene de *“ya sí”* (Sols, 1999). La utopía cristiana es el proyecto de hombres y mujeres que nace de la fe en el reino, un

reino que fue anunciado por Jesús de Nazareth. Por otro lado, Ellacuría indica que es necesario ir de una “utopía general e indefinida” a otra “utopía concreta” que se evidencia en términos histórico-sociales y esa utopía la que está en relación con el reino de Dios, porque si el Reino quiere historizarse necesita de una utopía concreta (procesos de transformación que se ponen en marcha en la realidad histórica).

Volvemos ahora sobre el asunto concreto del Reino. Ellacuría (1984) ofrece en el libro que se ha mencionado una breve indicación exegética de Reino de Dios, y lo hace recordando que el término *“Reino de Dios/ Reino de los cielos (Basileia) aparece en labios de Jesús con la siguiente distribución: en Marcos, 13 veces; en los logia comunes a Mateo y Lucas 9; en Mateo sólo 27; en Lucas sólo 12 y en el evangelio de Juan, 2”* (p.14), este acercamiento más bien literal que presentan los evangelios da a entender que el tema central de la predicación de Jesús era el anuncio del reino de Dios, de ahí que Ellacuría indicará en repetidas ocasiones que la evangelización de la Iglesia no puede entenderse al margen del Reino de Dios.

El tema del Reino, dada la centralidad que le otorgan los evangelios, indica que este *“engloba y totaliza la misión”* (p. 14) de Jesús y es precisamente porque engloba y totaliza que debe ser recogido en toda su complejidad y que deba ser sometido a procesos de historización constantes *“en su doble vertiente de ver que tiene el Reino de circunstancialidad histórica y qué exige de creatividad histórica”* (p.14). El Reino, se reitera, es fundamental en la vida de Jesús, pero atención, el Reino que anuncia el Maestro nada tiene que ver con los reinos del mundo, aunque ese reino tenga poder propio, no tiene nada que ver con el poder de los “poderosos” del mundo. Indica Ellacuría, que hacer esta aclaración, no significa que el poder del reino deje de ser histórico, sino que es *“un poder con intervención en el curso de la historia”* (p.15). Mientras el poder de los poderosos del mundo atiende a intereses de dominación, el poder del Reino funciona de otra manera, se pone *“al servicio de los sin poder, de los desposeídos y desesperados, convirtiéndose así en parte de su poder”* (p.15). Lo del Reino de Dios no va de un poder político que se establezca como tal frente al poder político de un Estado. Se trata de poder y deber oponerse a un poder de este estilo, pero bajo unas características únicas y muy diferenciadas: un poder social que se alinea con las luchas de liberación realmente auténticas.

Así entonces, Ellacuría (1984) enumera las cinco características¹⁰⁸ del Reino de Dios anunciado por Jesús, y enfatiza que son esas características las que indicarán cual deber ser *“la con-versión de la Iglesia al Reino de Dios”* (p.15):

- a) El anuncio que hace Jesús no es sobre sí mismo, ni sobre Dios, sino que anuncia el Reino de Dios¹⁰⁹.
- b) El Reino no es un concepto espacial ni un concepto estático, sino que es realidad dinámica, por eso quizás sea mejor hablar de Reinado que de Reino, ya que el primero indica una acción permanente sobre la realidad histórica¹¹⁰.
- c) El Reino de Dios pone en unidad a Dios con la historia. El Reino es a una, la presencia activa de Dios en la historia y la presencia de la historia en Dios, la historización de Dios. Esto lleva a la superación de dualismos comunes en el lenguaje religioso como: inmanencia-trascendencia; horizontalidad-verticalidad; profano-sagrado, etc. El Reino es unidad, es encarnación de Dios y es divinización de la historia, es en definitiva Dios-con-nosotros.
- d) El Reino de Dios es un Reino de los pobres, de los oprimidos, de los que sufren persecución, etc.
- e) El Reino de Dios supera la dualidad entre lo personal y lo estructural, entre ética individual y ética social.

Al término de la exposición de estas características, indica Ellacuría que el asunto del Reino de Dios no es solamente un tema de *“fe y de obediencia”* (p.18) sino que es un asunto de *“obras, de unas obras que, con la fe, establecen la presencia objetivo de Dios*

¹⁰⁸ Estas características se han extraído de I. Ellacuría, 1984, *“Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia”*, p.15-19.

¹⁰⁹ Esto no significa que se reste centralidad a la figura de Jesús en los evangelios. El anuncio del Reino de Dios que hace Jesús no es comprensible sin Jesús mismo. Sols (1999) cita el texto de Juan Luis Segundo *“El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth”* (1982) para reforzar y respaldar esta idea. En ese libro el teólogo indica que *“el que ha de venir se identifica con lo que ha de venir (con él)-una vez cumplido el tiempo-, es decir, el reino”* (Segundo, 1982., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth* II-1, 128).

¹¹⁰ Es importante aquí hacer una aclaración para no caer en confusiones teológicas. Nos apoyamos de la explicación que ofrece Sols, 1999 (*“La teología histórica de Ignacio Ellacuría”*, p. 182) sobre este asunto. Se reconoce que la palabra *“Reinado”* es más expresiva que la palabra *“Reino”* que es la palabra más utilizada en el lenguaje cristiano, y es la que también utiliza Ellacuría, como hemos visto. En todo caso es importante anotar como lo hizo en su momento el teólogo alemán R. Schanckenburg en su obra *“Gottes Herrschaft und Reich”* (1959) en español *Reino y Reinado de Dios* que es más recomendable hablar de *“Señorío de Dios”* (o de *“Reinado de Dios”*) y no de *“Reino de Dios”*, expresión más adecuada para usos litúrgicos, pastorales, etc. Como puede ser *“venga tu reino”*; *“sentarse a la mesa en el Reino de Dios”*. El término Reino, en alemán *Reich*, conlleva la idea de una zona geográfica o de una institución, carece de connotación temporal, asunto fundamental para comprender lo que se quiere afirmar con la idea de Reino de Dios. Por eso, el teólogo alemán indica que esta problemática queda algo subsanada con la expresión *“Señorío”* y *“Reinado”*, propone hablar de *“Reinado de Cristo”* o de *“Señorío de Cristo”* (*Herrschaft Christi*) para el tiempo que va de la glorificación de Jesús a la parusía (tiempo nuestro), y dejar el término *“Reino de Cristo”* (*Reich Christi*) o *“Reino de Dios”* (*Gottesreich*) para el estado perfecto de ese Reino, después de la parusía, cuando ya no haya ni espera ni temporalidad.

entre los hombres, que no sólo debe ser creído, sino que ha de ser también obrado” (p.18). Se trata de discernir seriamente sobre el cómo contribuir cristianamente a la real implementación del Reino en la realidad histórica.

Así entonces, se deduce que, en Ellacuría, tanto la utopía como el profetismo son dos dimensiones humanas e históricas inseparables (Arango, 2016). El profetismo a la manera cristiana se nutre de la utopía y la utopía se fortalece en el profetismo. El profetismo que es denuncia activa, como se ha indicado, situado en el horizonte del Reino de Dios, muestra los caminos que llevan a la utopía. En todo caso, uno podría preguntarse, ¿Cómo es posible tal articulación de términos? Ciertamente nos encontramos, como bien indica Sols, (1999) ante asuntos que vienen de momentos y sitios distintos. Por ejemplo: lo profético nos viene de la tradición judía; la categoría Reino de Dios nos viene del mundo cristiano; y la utopía nos viene de la filosofía política y de la literatura moderna. Pues bien, habrá que reconocer que, en este caso particular, el profetismo aporta una actitud, un estilo de estar en la historia; el Reino de Dios aporta un horizonte un marco; y la utopía aporta la posibilidad de intuir que los seres humanos podemos dar más de lo que ya damos y que la sociedad todavía no ha llegado a su fin. En este sentido, Ellacuría indica que estos tres conceptos son insuficientes sin los otros.

Como se ha indicado a lo largo de este apartado, el Reino necesita historizarse para que se vea su eficacia; por otro lado, el profetismo necesita del “sí” para poder desplegar la denuncia que le es inherente, y anunciar lo que debe; la utopía cae es una falsación si ella no se concreta en denuncias sobre la realidad humana que aún padece injusticias. Aquí subyace la relación y la retroalimentación de estos tres conceptos. Ahora bien, la articulación de estos tres conceptos debe darse desde un “lugar” y Ellacuría entendió, dado el momento histórico que vivió, que ese *lugar* era América Latina¹¹¹

“Pero para lograr la conjunción adecuada de utopía y profecía es menester situarse en el lugar histórico adecuado. Toda conjunción de esas dos dimensiones humanas e históricas, para ser realista y fecunda, necesita “situarse” en precisas coordenadas geo-socio-temporales. De lo contrario desaparece el impulso insoslayable del principio de realidad, sin el que ambas son juego mental, más formal que real. Pero hay unos lugares históricos más propicios al surgimiento de utopistas proféticos, de profetas utópicos (...) Uno de esos lugares es América Latina (...) desde donde pueden historizarse mejor no

¹¹¹ Este estudio asume también un lugar desde el dónde reflexionar y hacer visible el Reino de Dios, lo hace apoyado e iluminado en la Teología de la realidad histórica y en consonancia con el Magisterio de la Iglesia. Este asunto se irá indicando en apartados posteriores y en el capítulo 5 dedicado a los resultados de la investigación.

sólo las relaciones teóricas entre utopía y profecía, sino también para trazar los rasgos generales de un futuro utópico de alcance universal mediante el ejercicio concreto de un profetismo histórico” (Ellacuría, 1989, p.234)

Así entonces, Ellacuría entiende que ese lugar es América Latina. Pero, es *uno de esos lugares*, lo que lleva a pensar que existen otros *lugares desde donde* poder reflexionar de esta manera. En todo caso, el jesuita vasco-salvadoreño afirmaba que era América Latina el *locus* adecuado para la vinculación de la utopía y el profetismo. Es importante indicar que cuando Ellacuría hablaba de América Latina aclaraba que: *“la concreción para mí de América Latina es la actual situación histórica de El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y otros países o situaciones semejantes que se les pudiera comparar”* esta aclaración es interesante, porque América Latina es un continente muy grande, con diversidad de culturas, de países y de situaciones. Aun así, es lugar adecuado por que comparte situaciones de pobreza, de violencia, y de una conciencia colectiva creciente que sabía que otras maneras de vivir eran posibles, tenía que darse un paso entre lo que había y que lo que debería haber. Ese paso es el *“origen del profetismo y de la utopía, a su vez contrastados dialécticamente entre sí”* (Sols, 1999, p. 206). Vamos más allá: no es que América Latina en su conjunto sea el lugar. El lugar son las mayorías desfavorecidas, los oprimidos, los pobres, los que mueren a causa de estructuras injustas, aquellos a los que Ellacuría también llamará “pueblo crucificado”. Este estudio, reflexiona desde un *lugar* concreto, la situación de vulneración de derechos, muerte, pobreza e invisibilidad de tantas personas migrantes y refugiadas que llegan a territorio europeo, ese es hoy uno de los *locus*, desde donde reflexionar y hacer teología.

Utopía, Reino y Profetismo se vinculan desde lugares concretos. El profetismo necesita de la utopía y al revés. Sin profetismo difícilmente habrá concreción utópica cristiana y concreción histórica del Reino de Dios anunciado por Jesús.

Para cerrar este apartado se indica que la hospitalidad tal cual se entiende en el SJM, puede encontrar en el concepto de Utopía, Reino y Profetismo una clave de interpretación teológica para el ejercicio de la hospitalidad. Se puede afirmar que hay un concreto *lugar* desde donde iniciar y desplegar esta reflexión, un *lugar* histórico que ofrece coordenadas y que impulsa el surgimiento de profetas utópicos, ese *lugar*, es en nuestra concreta realidad histórica los destinatarios de la hospitalidad, migrantes y refugiados en situación de vulneración de derechos, pobres, violentados por un sistema que produce su propia desgracia, muchos de ellos muertos, desaparecidos, invisibles. Ese es un *lugar* concreto para alzar una voz de denuncia profética, para vivir

proféticamente, apuntando hacia una utopía cristiana que nos muestre coordenadas para el hacia donde de la sociedad y que tenga como horizonte el Reino de Dios anunciado por Jesús.

Las pistas concretas que nos llevan a pensar que esta intuición es cierta se evidenciará en el capítulo 5 dedicado a los resultados de la investigación.

2.7.3. El concepto Praxis y Seguimiento como clave de interpretación.

Abordaremos en este apartado el significado de los conceptos de praxis y seguimiento en el pensamiento de Ignacio Ellacuría.

Ciertamente, será K. Marx¹¹² quien ponga a la praxis en el centro del discurso filosófico-político y será Ellacuría quien tome del filósofo alemán dicha centralidad de la praxis en la vida humana. Así entonces, se puede ver en los escritos filosóficos y teológicos de Ellacuría una recurrencia al término “praxis” a la que unirá, por ejemplo: praxis histórica, praxis social, praxis eclesial, etc. A lo largo de sus reflexiones filosóficas Ellacuría retoma la praxis por dos razones: era un término utilizado muy frecuentemente en movimientos radicales de izquierda y porque era un concepto de la filosofía marxista.

¹¹² Esto no significa que el concepto praxis inicie con Marx, sólo se indica que es él quien lo pone en el centro del discurso filosófico-político. El término praxis aparece en los escritos de grandes filósofos griegos y su significado dista de los filósofos posmarxistas. La praxis para los filósofos griegos era la acción de llevar a cabo algo, pero era una acción que tenía un fin en sí misma, que no crea un objeto ajeno al agente o a su actividad, dicho de otra manera, la actividad agrícola no era *praxis* era más *poiésis* que significaba la acción humana que engendra un objeto exterior al sujeto. La idea de praxis, al mismo tiempo, entraña el componente de creación, de elaboración, pero no de objetos exteriores al sujeto, sino de acciones que implican al propio sujeto. Dicho de otra forma, la *poiésis* es “*hacer algo*”, mientras que *praxis* es “*actuar*”. Con el paso de los años, de los siglos, y de los contextos las palabras van adquiriendo nuevos significados. A lo largo de la Edad Media el concepto praxis fue evolucionando, lo práctico ya no era cosa de esclavos como en la época de los filósofos griegos, sino que era algo propio de los hombres libres, emprendedores (esta era la mentalidad del Renacimiento), en contraposición, aunque lo práctico era bueno, se valoraba más lo teórico, porque se entendía que, a través de la razón, del conocimiento, se podía dominar y transformar la naturaleza. Mientras avanza el tiempo y ubicados en la época de la Ilustración y la Revolución Industrial, ciencia y técnica van cobrando más relevancia en la vida de la sociedad, sobre todo en los hombres y en el naciente espíritu burgués. Surgen corrientes filosóficas más sensibles a lo práctico como el empirismo de Hume. Serán los economistas ingleses del s. XVIII quienes empiezan a darle importancia a la actividad productiva humana, y así, sin saberlo, van preparando el terreno para el marxismo. Serán varios los personajes que entrarán en juego antes de que Marx entre en la partida, será el caso de Hegel (actividad del Espíritu- autoconocimiento dialéctico), Feuerbach (regreso al hombre real a partir de la negación del Dios cristiano y del Espíritu hegeliano, la praxis como egoísmo humano, afán desmedido de dominio) y el mismo Kant (Giro Copernicano). Finalmente será Marx quien ponga en el centro el asunto de la praxis incluso proponiendo la sustitución de la filosofía por la acción como culminación de la filosofía. La transformación de la realidad será la máxima preocupación de Marx, rechazará el activismo sin teoría y la teoría sin práctica. La praxis es para Marx la unión entre la teoría y el mundo. (Sols, 1999, p. 211-219)

Consideraba que su uso podía ser de mucha utilidad en la realidad latinoamericana bien desde una perspectiva política como desde una perspectiva teológica.

Ellacuría definirá la praxis de diferentes maneras. Estas definiciones las tomaremos del artículo *“Función liberadora de la filosofía”* (1985) y del libro *“Filosofía de la realidad histórica”* (1991), veamos:

- a. *“Por praxis entendemos aquí la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica”* (p.110)
- b. *“La praxis es la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto (...). Esa praxis tiene momentos teóricos de distinto grado que van desde la conciencia que acompaña a toda acción humana, hasta la conciencia refleja y la reflexión sobre lo que es, lo que sucede y lo que se hace; reflexión que puede tomar distintas formas, desde las precientíficas hasta las estrictamente científicas, según la peculiaridad de cada una de las ciencias”* (p.111)
- c. *“El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como praxis. Esta praxis es una totalidad activa inmanente, porque su hacer y su resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso, a la cual va configurando y dirigiendo en su proceso. La praxis, así entendida, tiene múltiples formas, tanto por la parte del todo, que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la praxis, entendida como totalidad dinámica”* (p. 119)
- d. *“Sólo el hombre realiza formalmente aquello que hace y realiza realizándose, y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis. De ahí que no todo hacer sea una praxis, sino tan sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad; un hacer, por otra parte, que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este “más” es el novum, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia”* (Ellacuría, 1991, p. 471)

Así entonces, se entiende que para Ellacuría la praxis es la totalidad de la vida humana en cuanto transformadora de la realidad. Hace referencia a que los procesos sociales que se entienden como praxis social y que lo serán en cuanto transformadores de lo personal y de lo natural. Esto indica que no cualquier “hacer” es praxis; será praxis aquel “hacer” que sea transformador en tanto que *“intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades”* (Ellacuría, 1991, p. 471). Ese es el *novum* que el hombre añade. Dicho de otra forma, la idea de praxis en Ellacuría, va estrechamente unida a la idea de transformación, una transformación real de la realidad histórica.

De ahí que, no toda actividad es praxis. Por ejemplo, no se considera praxis actividades cotidianas que en nada influyen en la realidad. La praxis alude a un hacer que es transformador de la vida humana y de la sociedad en tanto que repercute en la realidad histórica. La praxis no es solo una parte de la vida humana, porque si es praxis afecta a la totalidad de la vida humana.

Por otro lado, se introducen dos cuestiones relevantes sobre el asunto de la praxis: el primero aborda la unidad y pluralidad de la praxis; y el segundo aborda la relación entre teoría y praxis. Veamos rápidamente cómo reflexiona Ellacuría sobre estas dos cuestiones.

- Praxis: unidad y pluralidad. Ellacuría entiende que hay solo una praxis, y no distintas praxis, de ahí que hable de una praxis histórica que engloba y totaliza. El que se hable de unidad en la praxis no significa que se hable de uniformidad, sino más bien de una unidad que es en sí misma pluralidad. Esto es así porque la misma realidad histórica es dinámica (biológico, social, político, etc). Que Ellacuría indique que hay unidad y pluralidad de praxis, nos lleva a remontarnos al pensamiento filosófico zubiriano, aunque Zubiri nunca habló de praxis, Ellacuría sí lo hace precisamente porque la reflexión de la praxis se orienta a la transformación de una realidad política histórica concreta. Así entonces, el que haya unidad de praxis no indica la imposibilidad de la pluralidad de discursos, de hecho, los exige. La unidad de la praxis alude a la unidad de lo humano, de lo social y la pluralidad de praxis alude a la diversidad de dimensiones de lo humano.
- Relación entre praxis y teoría. En Ellacuría no encontramos oposición entre teoría y praxis. No se da una exaltación de lo teórico en detrimento de lo práxico. Para Ellacuría, teoría y praxis son inseparables, aunque irreductibles la una a la otra (Sols, 1999, p. 225). La teoría es un momento de la praxis, “es su momento

teórico” (Ellacuría, 1985. P. 111) y esto supone que es primero una y después la otra, aunque no suponga un orden cronológico sino más bien de carácter lógico.

Se han ofrecido pautas sencillas para comprender el sentido que le otorga Ellacuría al término praxis. A continuación, veremos a qué se refiere el jesuita vasco-salvadorense cuando habla de “*seguimiento*”.

Ha quedado evidenciado que la praxis es un término que pertenece al ámbito del discurso filosófico, no así sucede con el concepto de *seguimiento*, que pertenece al ámbito teológico, sobre todo a la “*tradición espiritual cristiana y religiosa*” (Sols, 1999, p. 229).

Siguiendo a Sols (1999), indicamos que en Ellacuría no se encuentra una definición concreta del concepto de seguimiento, aunque en sus escritos sí que encontramos abundantes referencias sobre el seguimiento que nos permiten afirmar que el tema del seguimiento era para Ellacuría central. Para poder dar más sentido a esta afirmación, nos parece oportuno presentar algunas de esas afirmaciones. Las hemos tomado de tres artículos suyos: “*Espiritualidad*” (1983)¹¹³ ; “*Lectura latinoamericana de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*” (1991)¹¹⁴ y “*Misión actual de la Compañía de Jesús*” (1993)¹¹⁵

“*La espiritualidad cristiana es necesariamente una espiritualidad del seguimiento de Jesús*” (Ellacuría, 1983, p. 51)

“(…) *siendo este seguimiento (el del Jesús histórico) la clave esencial de la teología y de la praxis cristiana*” (Ellacuría, 1991, p. 65)

¹¹³ Este artículo se publica originalmente en C. Floristán y J.J. Tamayo “*Conceptos fundamentales de pastoral*” (1983). Este estudio ha utilizado la reproducción de ese artículo en el IV Tomo de Escritos Teológicos digitalizado por la UCA. Por otro lado, en la entrevista que la investigadora sostuvo con J.J. Tamayo se habló sobre esta publicación y otra más dedicada al tema de *los pobres* y sobre el gran impacto que tuvo particularmente en España.

¹¹⁴ Este artículo hace parte de las ocho conferencias que Ellacuría impartió en diciembre de 1974 en la UCA en el marco de un curso sobre los Ejercicios espirituales de san Ignacio en lo que Ellacuría abordó el tema de la historización de los ejercicios desde el tercer mundo, específicamente desde América Latina. Póstumamente la Revista Latinoamericana de Teología 23 (1991) 111-147 publicó los resúmenes de cada una de esas conferencias, tal como fueron escritas por el mismo Ellacuría. Este estudio ha utilizado la versión publicada en 1991 y contenido en el IV Tomo de Escritos Teológicos digitalizados por la UCA.

¹¹⁵ Este es un artículo publicado póstumamente en la Revista Latinoamericana de Teología 29 (1993) 115-126 porque su contenido era de gran actualidad de cara a la celebración de la XXXIV Congregación General de la Compañía de Jesús en 1993. Este estudio ha utilizado el borrador del documento publicado en el IV Tomo de Escritos Teológicos formato digitalizado por la UCA, ese borrador fue elaborado por un grupo de jesuitas con el propósito de llevarlo a la Congregación General, aunque es un artículo en colaboración, la inspiración, como la mayor parte del texto son obra de Ellacuría.

“La segunda semana está presentada en términos de seguimiento del Jesús histórico, de modo que en este seguimiento aparece lo esencial de la vida cristiana” (p. 76)

“El seguimiento presupone, ante todo, una adhesión personal a la persona de Cristo, en la presencia de su humanidad” (p. 77)

“Un seguimiento histórico de Jesús no es posible sin una incorporación de su espíritu” (p. 93)

“El seguimiento de Jesús pobre lleva al acompasamiento de los hombres pobres. A los pueblos del tercer mundo y a los que en toda la tierra son pobres, marginados y explotados, hay que hacerles llegar la Buena Nueva de la liberación” (1993, p. 239)

Se deduce a partir de esta breve selección de frases que Ellacuría consideraba central el asunto del seguimiento, y deja muy claro, en más de una ocasión, y como se puede leer, que cuando habla de seguimiento se refiere a un seguimiento centrado en el Jesús histórico¹¹⁶, que como él mismo indica es *“criterio fundamental de la moralidad y también la fuente originante del espíritu”* (Ellacuría, 1987, p. 20) Por lo tanto, se le otorga a la espiritualidad cristiana un *“carácter misional”* (Sols, 1999, p. 231) y ese carácter misional tiene su fundamento en la cristología e indica el anuncio y la realización del Reino de Dios en la historia. Al mismo tiempo, y como se evidencia en la selección que se ha hecho, se deduce también que en Ellacuría hay un fuerte componente espiritual que bebe exclusivamente de la espiritualidad ignaciana. Todo aquel que haya tenido la oportunidad de hacer ejercicios espirituales ignacianos entiende que la propuesta que hace Ignacio de Loyola a los ejercitantes, sobre todo en Segunda y Tercera Semana, no es otra que gustar una experiencia de adhesión personal y plena a Cristo, a través de la contemplación del Reino y la vida pública de Jesús para después profundizar en la pasión y muerte de Jesús.

Ellacuría no se cansará a la hora de indicar que el seguimiento es seguimiento del Jesús histórico, esto porque el jesuita vasco-salvadorense está convencido de que no es posible

¹¹⁶ Ciertamente Ellacuría no entra en el debate sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Para él como para los teólogos de la liberación los evangelios permiten acceder al estilo de vida de Jesús de Nazareth subrayando también la identidad entre el Resucitado y el Crucificado. Indicará el mismo Ellacuría que *“Cuando la teología de la liberación pone como clave de sus reflexiones al Jesús histórico no está entrando en la problemática europea del Jesús histórico y del Cristo de la fe (...) la teología de la liberación no insiste en la separación del Jesús histórico y del Cristo de la fe y, sobre todo, no hace uso de ella con los presupuestos y las consecuencias de las teologías más o menos liberales. La idea fundamental de la teología de la liberación sobre este aspecto es que no ha acceso al Cristo de la fe, sino a través del Jesús histórico”* (Ellacuría, 1987, p. 205)

hablar de verdadero cristianismo si no es en una constante confrontación con Jesús y el anuncio del Reino. Dicha *“confrontación pasa a través del seguimiento histórico del hombre Jesús”* (Sols, 1999, p. 232). Por eso dirá:

“El seguimiento es un seguimiento histórico del Jesús que hizo presente la divinidad en la historia. Este seguimiento no es meramente moralista, porque este moralismo volvería a caer en una positividad sin trascendencia. Esto es, en un positivismo sin espesor histórico, según la acertada expresión de Juan Luis Segundo. Hay seguimiento porque hay fe, y no habrá fe si no hubiera donación de la verdad real de Jesús a quien él gratuitamente- o mejo el Padre- ha decidido amar de un modo especial. Pero, aceptado todo esto, lo que se da es un seguimiento histórico y no una mera imitación” (Ellacuría, 1987, p. 206)

Y a continuación indica qué es lo que implica un seguimiento histórico. En primer lugar, dirá el mismo Ellacuría (1987), que cuando se dice seguimiento histórico se indica que Jesús se hace un punto de referencia insustituible, tanto en su vida como en el despliegue de sus acciones, actitudes y palabras. Pero además implica, en segundo lugar, que los que se dicen sus seguidores habrán de hacer lo que Jesús les manda a hacer, *“leído este mandato desde lo que él fue históricamente y a la luz de lo que su Espíritu, también a través de los signos de los tiempos, dicta en los corazones que han sido asumidos por él”* (p. 207) Hablar de seguimiento del Jesús histórico devela como es evidente un carácter histórico del seguimiento que se realiza en la historia y hace de la historia materia misma del seguimiento. Así el seguimiento está *“medido y orientado por lo que debe ser el reino de Dios, tal cual lo anunció y puso en marcha Jesús”* (p. 207) No se puede olvidar que Ellacuría defenderá siempre que la vida, el mensaje y la obra de Jesús tiene una clara dimensión política. Esto en razón de la encarnación histórica, de haber estado inmerso en la historia de los hombres y todo aquel que se llame seguidor de Jesús debe reflejar esta dimensión en su propia vida (Sols, 1999).

Ahora bien, ¿cómo es que llega Ellacuría a la articulación de praxis y seguimiento?, recordemos que la praxis viene del ámbito filosófico-político y el seguimiento es un término del mundo teológico concretamente de la espiritualidad cristiana. Ellacuría llega a dicha articulación precisamente por lo que ya se ha indicado en todo este apartado, el seguimiento que está centrado en el Jesús histórico tiene obligatoriamente una dimensión política transformadora visible en la realidad histórica, esta constatación le hace a Ellacuría entroncar los dos conceptos, el seguimiento en el mundo teológico y la praxis en el mundo filosófico como definición de la misma cosa. Recordemos que, en el ámbito de la filosofía marxista, será en la praxis donde se pondrá en juego la vida

humana y la vida social, por su parte, el corpus teológico ellacuriano afirma que la espiritualidad cristiana es espiritualidad del seguimiento de Jesús. Por tanto, la praxis es esencial al mundo social y el seguimiento lo será a la vida cristiana (Sols, 1999)

Así entonces en Ellacuría encontramos la confluencia de dos disciplinas a través de dos términos que provienen de diferentes mundos pero que entran en relación. Por un lado, el mundo político desde la praxis de transformación de la historia; y por otro el mundo teológico desde el seguimiento de Jesús de Nazareth. Los dos conceptos hacen referencia a la misma historia, aunque su ámbito de comprensión venga de disciplinas distintas.

De tal manera, el seguimiento de Jesús lleva a los seguidores a la transformación del orden que tienen las cosas y esa transformación tiene que ver obligatoriamente con una praxis transformadora de carácter sociopolítico. Se entiende entonces la necesaria articulación o vinculación de estos dos conceptos. Es importante apuntar como bien lo hace Sols (1999) que esta vinculación no implica que alguno de los elementos se diluya en otro y desaparezca otro, con lo que esta articulación no hace que *“lo teológico se difumine en lo político”* (p. 237)

Finalmente, afirmamos con el jesuita vasco-salvadoreño que el seguimiento, si quiere llamarse seguimiento de Jesús ha de darse en el curso de la historia, no fuera de ella, alejado de las cosas reales que en la realidad histórica ocurren o despistados perdidos en asuntos ritualistas, como bien afirma Castillo (2005)

“el seguimiento de Jesús no consiste en mantener una buena relación con los objetos propios de la religión: prácticas, ritos, ceremonias, observancias (...) seguir a Jesús es otra cosa, mucho más profunda, mucho más exigente, pero también mucho más humana y coherente con lo que es el hombre (...) la fidelidad a Jesucristo no consiste en la fidelidad a una teoría, ni en la fidelidad a una piedad intimista, sino en la fidelidad a una praxis, la praxis del seguimiento de Jesús” (p. 79-95).

Esa praxis del seguimiento en Ellacuría hace referencia a la transformación en la realidad histórica.

Para cerrar este apartado se indica que la hospitalidad tal cual se entiende en el SJM puede encontrar en el concepto de Praxis y Seguimiento una clave de interpretación teológica para el ejercicio de la hospitalidad. El proceso que se ha llevado a lo largo de esta investigación da pistas para pensar que el ejercicio de la hospitalidad está impulsado en la Compañía de Jesús y por descontado en el SJM, por el serio

compromiso en el seguimiento del Jesús histórico que se concreta en una praxis de transformación sociopolítica a través de cada una de las prácticas que entran en juego en el ámbito de la hospitalidad. Ciertamente se percibe una fuerte adhesión a la persona de Jesús que lleva a ocuparse de las situaciones sociales concretas que vivimos aquí y ahora en el ámbito de la movilidad humana. Es en la praxis de esta hospitalidad donde el SJM ha entendido que se puede realizar históricamente el seguimiento de Jesús.

Las pistas concretas que nos llevan a pensar que esta intuición es cierta se evidenciará en el capítulo 5 dedicado a los resultados de la investigación.

2.7.4. El concepto Pueblo Crucificado como clave de interpretación.

A lo largo de este apartado se intentará mostrar a qué se refiere Ellacuría con el concepto “pueblo crucificado”. Ciertamente, no se trata aquí de ahondar en los fundamentos de la teología de la cruz, sino en ofrecer las claves más relevantes que llevaron a Ellacuría a asumir este concepto teológico y convertirlo en otra de las columnas que sostienen el edificio de su teología.

Generalmente, cuando en la tradición cristiana se habla de “crucifixión” se relaciona con la palabra “cruz”. En la época de Jesús, la crucifixión era un tipo de ejecución que llevaban a cabo los romanos y que se aplicaba a los esclavos, extranjeros, y habitantes de provincias extranjeras, nunca aplicable a hombres libres, es decir a quienes tenía ciudadanía romana. La crucifixión se utilizaba como castigo, pero también como medio para mantener el orden, de ahí que tuviera un significado de intimidación. En todo caso, era una práctica brutal, dolorosa y al mismo tiempo vergonzosa. En el mundo israelita, morir colgado de un madero, significaba estar maldito por Dios, condenado por la ley como blasfemo y era una forma de exclusión del pueblo, recordemos la sentencia que aparece en Dt 21, 23 y Gal 3, 13 *“Maldito el que cuelga del madero”*. Jesús de Nazareth murió colgado de un madero, murió bajo la pena de crucifixión.

Así entonces es comprensible que, como afirma Moltmann (1975) la fe cristiana en el crucificado (que trae la salvación de Dios para los hombres) se viera como una continua blasfemia en el mundo judío y romano. Aun así, los cuatro evangelios contienen el relato de la pasión de Jesús y el relato de la crucifixión.

Ahora bien, no se puede hablar del Jesús crucificado sin tener en cuenta que aquel acontecimiento pertenece a dos órdenes distintos: el histórico y el teológico. Como bien indica Sols (1999) lo histórico hace referencia a la ejecución de Jesús en la cruz,

mientras que lo teológico hace referencia a la tradición y la dogmática cristiana que han interpretado soteriológicamente aquel acontecimiento. Una mirada rápida sobre este asunto puede hacer pensar que ambas cosas se oponen y pueden separarse de tal manera que lo histórico va por un lado y lo teológico por otro. De hecho, algunas teologías han primado el valor sobre lo teológico abandonado el acontecimiento histórico. La teología de la liberación, y en general la teología moderna, reaccionaron contra esa visión que prima una cosa sobre otra, *“no hay un acontecimiento histórico y un significado soteriológico, sino un significado soteriológico de un acontecimiento histórico, o la salvación ofrecida en un acontecimiento histórico”* (Sols, 1999, p. 248). Esto es importante para no caer en interpretaciones que generen confusión.

Ellacuría comprende una serie de elementos fundamentales cuando se habla de la cruz: la cruz de Cristo es un hecho histórico- Los cristianos dan al hecho de la cruz un carácter de acontecimiento y una significación teológica que es de carácter soteriológico. Existe la idea de continuidad entre la vida Cristo y la vida de los cristianos que se conceptualiza en la idea de “seguimiento”¹¹⁷ (Sols, 1999, p. 249). Ahora bien, antes de adentrarnos en las reflexiones que hizo Ellacuría sobre este asunto, es importante indicar que, generalmente en el mundo cristiano cuando se habla de la cruz, se piensa es en la dimensión personal de la participación de los cristianos en el sufrimiento de Cristo, pero se ha dejado de lado la dimensión sociocolectiva. Así entonces, cuando nos referimos a la cruz, nos referimos a los sufrimientos de alguien que padece dolor, que es perseguido a causa de su fe, etc., pero difícilmente se asocia la cruz para hablar de los sufrimientos de un colectivo, de un continente, de un pueblo. Ellacuría lo hace y para referirse a ello utiliza la expresión *“pueblo crucificado”*.

El artículo que analiza más profundamente este asunto se titula *“El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”* (1978) en el que el jesuita vasco-salvadorense se plantea el valor soteriológico de una realidad: la crucifixión del pueblo. En las líneas de aquel ensayo propone una historización de la obra salvífica de Jesús, pero en unidad con el pueblo, desde la perspectiva de la pasión y de la muerte de Jesús.

¹¹⁷ Es importante anotar que en la idea de seguimiento está también la idea de participar en la cruz de Cristo y de “cargar con la propia cruz”. Esta última idea está muy desarrollada a lo largo de los evangelios sinópticos *“aquel que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, cargue con su cruz y me siga”* (Mc 8, 34). Esta idea de que cada uno debía cargar con su cruz, derivó con el paso del tiempo, en la comprensión de un seguimiento muy personal, muy individual y sin ningún tipo de transformación, más bien, estuvo muy asociada al dolor, a la resignación. En la actualidad, la reflexión va por otro camino. La participación del creyente en la cruz de Jesús ha ido evolucionando, por ejemplo, la idea que nos ofrece Bonhoeffer (1937) sobre este asunto invita a pensar que la participación en la cruz va más allá de un asunto pío o religioso, sino que se adentra en el ámbito de las opciones de vida, incluida la dimensión sociopolítica.

Afirma Sols (1999) que el surgimiento de la expresión “pueblo crucificado” es de orden intuitivo, fruto de la constatación y no es fruto de una larga reflexión. Por el contrario, la espontaneidad de la expresión es la que dará paso a una larga y profunda reflexión. Ellacuría inicia la reflexión planteando una serie de preguntas que apuntan al asunto que él quiere tratar: *“la realidad de una gran parte de la humanidad literal e históricamente crucificada por opresiones naturales, y, sobre todo, por opresiones históricas y personales”* (Ellacuría, 2000, p.137)¹¹⁸ es esa realidad la que invita a plantearse una serie de interrogantes ineludibles, “¿Qué significa para la historia de la salvación y en la historia de salvación el hecho de esa realidad histórica que es la mayoría de la humanidad oprimida?; ¿Se la puede considerar históricamente salvada cuando sigue llevando sobre sí los pecados del mundo?; ¿Se la puede considerar como la salvadora del mundo precisamente por llevar sobre sí el pecado del mundo?; ¿Qué relación tiene con la Iglesia como sacramento de salvación? (Ellacuría, 2000, p. 237-238)¹¹⁹. Si nos fijamos, Ellacuría vuelve a partir de la realidad, de una realidad muy concreta, se trata de una mayoría de la humanidad que sufre, y esa humanidad asegura él mismo, es una humanidad históricamente crucificada. Las preguntas que plantea son la enunciación de una *“gravedad histórica”* que evidencian *“la importancia teológica de la cuestión”*.

Pero, realmente, ¿qué entiende Ellacuría por “pueblo crucificado”?

“Se entiende aquí por pueblo crucificado aquella colectividad que siendo la mayoría de la humanidad debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría, que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, que como conjunto y dada su concreta efectividad histórica, debe estimarse como pecado” (Ellacuría, 2000, p. 152)

Sobre esta breve primera indicación que hace Ellacuría, se deduce que el pueblo crucificado es: a) “la mayoría de la humanidad” es decir que supera incluso el continente latinoamericano; b) esta mayoría sufre a causa de una minoría, en este sentido cobra relevancia la palabra de “crucificado”, porque indica que hay otro que “crucifica”; c) ese dominio que ejerce la minoría sobre la mayoría es considerado pecaminoso.

Pero entonces, ¿cualquier persona que sufra injustamente entra en esta categoría? Ellacuría ofrece algunas indicaciones considerables:

¹¹⁸ Hemos tomado la versión digitalizada de este artículo y que se encuentra en el II Tomo de *Escritos Teológicos* (2000) de la UCA.

¹¹⁹ *Ibid.*

“(...) no se trata, por lo tanto, de una consideración puramente individual de todo aquel que sufre incluso por acciones injustas de los otros o porque es sacrificado como luchador contra la injusticia reinante; aunque la consideración individualizada subsume ésta en aquélla, precisamente, porque es el lugar histórico de su realización. No se trata tampoco de una consideración puramente natural de los que sufren por desgracias naturales; aunque también los males naturales entran, derivadamente, en cuanto se hacen presentes en un orden histórico determinado” (Ellacuría, 2000, p. 153)

Ellacuría es muy preciso, se trata de una crucifixión colectiva, admitiendo que lo individual se incluye en la categoría colectiva. Se trata de un sistema que no permite avanzar, que está diseñado para el goce de una minoría, un sistema que crucifica generando pobreza, que mantiene y encubre la opresión, que no permite el desarrollo económico de multitud de países. Se trata de una estructura muy bien diseñada que permanece en el tiempo y se hace cada vez más fuerte. No se trata de decir que en este mundo hay “pobres buenos” y “ricos malos” (Sols, 1999, p. 254-255), la idea que desarrolla Ellacuría apunta a que el pueblo crucificado manifiesta la injusticia de un sistema que dada su estructura socioeconómica condena a mal vivir a unos muchos.

Ciertamente, la expresión “pueblo crucificado” no solo es precisa y adecuada, sino que además está muy avalada por otros teólogos entre los que se encuentran, J. Sobrino¹²⁰, G. Gutiérrez, M. Maier¹²¹, entre otros. Según Sobrino (1991), la precisión de la expresión radica en algunos aspectos: a) esa expresión es capaz de recoger más significado que expresiones como “tercer mundo” o “el sur”; b) la expresión “pueblos crucificados”¹²² es lenguaje útil y necesario porque la “cruz” indica no solo pobreza sino también muerte

¹²⁰ Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría desarrollaron una “teología del pueblo crucificado” bajo la inspiración de la Conferencia Latinoamericana de Medellín y la vida misma de Mons. Oscar Romero. Ambos supieron hacer dialogar la cruz de Jesús con el sufrimiento inocente de hombres y mujeres. La reflexión de la teología del pueblo crucificado nació en un contexto latinoamericano, y desde allí debe comprenderse inicialmente. Sobre este asunto indica M. Maier (2008) que esta teología toma en cuenta a las víctimas de aquellas décadas, gentes sencillas que padecieron “muerte lenta” a causa de la miseria, o “muerte rápida” a causa de la represión. Al mismo tiempo, aclara que el adjetivo “crucificado” se utiliza en sentido metafórico, pero la metáfora de la cruz describe realidades concretas y reales. Allí donde se dice que hay una cruz, hay crucificadores; allí donde se dice que hay una cruz, hay inhumanidad e injusticias y son precisamente esa inhumanidad e injusticia lo que caracterizó la vida de las mayorías en América Latina.

¹²¹ Martin Maier es un teólogo alemán especialista en la teología de Ignacio Ellacuría, su tesis doctoral versó sobre el concepto de pueblo crucificado en Sobrino y Ellacuría.

¹²² Según indica el mismo Sols (1999) tanto Sobrino como Ellacuría utilizan la expresión en plural y singular. El singular alude a la idea de una colectividad que vive un mismo problema, mientras que el plural evita simplificaciones, ya que no todos los colectivos incluidos en el genérico “pueblo crucificado” están en situación idéntica. Por eso, cuando se quieren referir al pueblo latinoamericano o centroamericano, tanto Sobrino como Ellacuría, utilizan el singular “*pueblo crucificado*” y cuando se refieren al resto de países del tercer mundo, utilizan el plural “*pueblos crucificados*”. (Sols, 1999, p. 255)

que es aquello que sufren de muchas maneras los pueblos del tercer mundo. Sobrino reconoce tres tipos de muerte: muerte por pobreza, muerte por violencia, muerte por exterminio cultural; c) la expresión “pueblos crucificados” es útil a nivel histórico-ético porque “cruz” se refiere a una muerte concreta, la que es infligida por estructuras injustas¹²³; d) la expresión “pueblos crucificados” es apta a nivel religioso, ya que “cruz” es el tipo de muerte que sufrió Jesús y esto evoca en el creyente lo fundamental de la fe, del pecado, de la gracia, de la condenación y de la salvación¹²⁴.

Ahora bien, es necesario recordar que detrás de la expresión “pueblo crucificado” existe toda una fundamentación bíblica que la sostiene y le da sentido. Nos referimos a los cantos del siervo doliente de Yahvé que se encuentran en el libro del profeta Isaías (Is 52, 13- 53, 12) y que Ellacuría analiza en el artículo que indicamos al inicio de este apartado. Por cuestiones de tiempo, no ahondaremos en esa reflexión bíblica. Interesa señalar que Ellacuría identificó el siervo sufriente y el Cristo crucificado con los pueblos de América Latina.

Cuando se utiliza la expresión “pueblo crucificado” se debe recordar que el ámbito metafórico juega un rol fundamental, esto significa, que no se alude a una crucifixión en un sentido literal de una población, de un colectivo, etc. Al hablar de “pueblo crucificado”, la cruz es abordada metafóricamente, pero esa metáfora sigue expresando un tema central, al menos en la teología de la liberación, nos referimos a que la angustia y el dolor de los pueblos que sufren injusticias y muertes es leída y vista a la luz de la cruz de Jesús, y la cruz de Jesús es contemplada a la sombra de esos pueblos a los que denominamos “pueblos crucificados” (Sols, 1999).

Además de estas lecturas e interpretaciones sobre el sufrimiento de pueblos, de “mayorías”, existe otra reflexión que el mismo Ellacuría califica de escandalosa. A la luz de lo que se indicó en la reflexión sobre los conceptos liberación-salvación, introducimos

¹²³ El documento de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín se refiere a estas como “violencias institucionalizadas”, el apartado original indica que: “(...) *No deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de **violencia institucionalizada** cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, “poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política”*, violándose así derechos fundamentales”. El documento puede consultarse en: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

¹²⁴ Cada una de estas características están ampliamente detalladas en el libro de Jon Sobrino *Jesucristo Liberador* (1991), pero también pueden verse comentadas en el libro de José Sols Lucia *La Teología Histórica de Ignacio Ellacuría* (1999), texto que hemos utilizado para sustentar muchas de las reflexiones aquí plasmadas.

la idea de que los pobres no solo son objeto de salvación, sino que son sujetos de salvación, dicho de otra manera, los pobres¹²⁵ nos salvan.

Esta idea ha despertado escándalo en algunos sectores de la Iglesia, Ellacuría lo sabía, por eso intenta justificar muy bien su tesis. El jesuita vasco-salvadorense defiende que el pueblo crucificado es presencia de Cristo crucificado en la historia: *“En esos rostros, que son la mayoría del pueblo latinoamericano, es donde está escondido el rostro de Cristo y donde Cristo está interpelando a las iglesias para que se vuelvan a ellos (...) Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos”* (Ellacuría, 2000, p. 593)¹²⁶.

Estos rostros de los que habla Ellacuría, nos llevan a pensar 34 años después de su asesinato, que hoy seguimos descubriendo nuevos rostros de pobreza, rostros de pobres, entre los que incluimos a los migrantes. Ya nos indicaba el documento final de Aparecida que: *“muchos pobres, desempleados, migrantes, desplazados, campesinos sin tierra, quienes buscan sobrevivir en la economía informal; niños y niñas sometidos a la prostitución infantil (...) Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social”* (Aparecida, 65) Esos rostros reflejan el dolor de las injusticias, de las muertes, de las desapariciones, rostros que develan el mismo rostro de Cristo crucificado en las fronteras que hemos construido. Esa es la razón de la opción preferencial por el pueblo crucificado. *“El encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe en Jesucristo. De la contemplación de su rostro sufriente en ellos y del encuentro con Él en los afligidos y marginados, cuya inmensa dignidad Él mismo nos revela, surge nuestra opción por ellos. La misma adhesión a Jesucristo es la que nos hace amigos de los pobres y solidarios con su destino”* (Aparecida, 257).

Y dado que son presencia de Cristo, se piensa entonces, que son portadores de salvación. La clave para esta afirmación, la encuentra Ellacuría en el relato del

¹²⁵ Se vuelve a insistir en que no se pretende hacer una separación entre “pobres buenos” y “ricos malos”. En la reflexión ellacuriana, se cuenta con que las personas con más capacidad adquisitiva, con más poder económico también hace parte del sistema y sufren sus consecuencias, en ese sentido, la falta de solidaridad de la que habla Ellacuría en sus escritos, no sólo destruye a quien nada tiene, al más débil, sino que también autodestruye a quien se muestra insolidario. Por eso, Ellacuría proponía la instauración de una “civilización de la pobreza” que apuntara a sociedades que no se comprendieran desde el culto a la riqueza y la acumulación egoísta, sino desde la distribución del patrimonio y de la producción comunitaria.

¹²⁶ El texto original hace parte de una Conferencia de Ellacuría en la XIII Semana de Teología de Valladolid bajo el título *“Las iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España”* y que fue publicada en Sal Terrae (1982) p. 219-230. Nosotros hemos tomado el texto que aparece en el II Tomo de los Escritos Teológicos (2000) p. 589-602 digitalizados por la UCA.

evangelista Mateo (25, 31-46) donde se afirma que Jesús mismo está en los más pequeños, en los extranjeros, en los pobres, en los enfermos, en los desnudos, en los presos *“De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis”* (Mt, 25, 40), esos, los pequeños, son para Ellacuría, la mayoría sufriente y afirma que el pueblo crucificado es portador de salvación *“aun cuando tenga conciencia de necesitar él la salvación”* (Sols, 1999, p. 274).

Así entonces, sostiene Ellacuría (2000; p.141) que: *“Pero sí resulta escandaloso proponer a los necesitados y oprimidos como la salvación histórica del mundo (...) es fácil ver a los oprimidos y necesitados como aquellos que requieren ser salvados y liberados, pero no lo es verlos como salvadores y liberadores”* Y más adelante en el mismo escrito vuelve a recordar: *“hay un pueblo crucificado, cuya crucifixión es resultado de acciones históricas (...) El pueblo crucificado tiene una doble vertiente: es la víctima del pecado del mundo y es también quien aportará la salvación al mundo”* (p. 169) Los pobres son objeto de salvación-liberación, es decir, son salvados; pero también los pobres son sujeto de salvación, es decir, salvan. (Sols, 1999)

Y aún cabe la pregunta ¿por qué el pueblo crucificado es sujeto de salvación? Para responder esta cuestión nos unimos a las conclusiones de Sols (1999) y que se derivan de las mismas reflexiones de Ellacuría, veamos: a) la salvación para ser salvación debe darse en la historia. Esto no indica que el pueblo crucificado sea sujeto de salvación, pero si indica una primera cuestión, que la salvación debe ser histórica, darse en la historia; b) parece que, en concreto, la mayoría del tercer mundo es el sujeto que mejor encarna la condición de Siervo sufriente; c) las dos primeras razones son las que llevan a pensar que esa dolorosa y terrible realidad de aquella mayoría es la que puede convertir el corazón de cualquier hombre y mujer de hoy. De no ser así, ¿qué otra cosa o situación podría impulsar nuestra conversión, nuestro cambio?; ¿Qué o quién puede convertir nuestro corazón de piedra en otro de carne?¹²⁷

Cerramos este apartado con las palabras que mencionó Ellacuría en una Conferencia en Valladolid en el año 1982:

“Lo único que quisiera- porque eso de interpelación sueña muy fuerte- son dos cosas: que pusieran ustedes sus ojos y su corazón en esos pueblos, que están sufriendo tanto- unos de miseria y hambre, otros de opresión y represión- y después (ya que soy jesuita), que ante ese pueblo así crucificado hicieran el coloquio de san Ignacio en la primera semana de los Ejercicios,

¹²⁷ Esta expresión es utilizada por J. Sobrino (1991) haciendo referencia al mismo asunto.

preguntándose: ¿qué he hecho yo para crucificarlo?, ¿qué hago para que lo descrucifiquen?, ¿qué debo hacer para que ese pueblo resucite?” (Ellacuría, 2000, p. 602)

Para cerrar este apartado se indica que la hospitalidad tal cual se entiende en el SJM, puede encontrar en el concepto de Pueblo crucificado una clave de interpretación teológica para el ejercicio de la hospitalidad. La realidad misma, es decir, nuestra concreta realidad histórica, ofrece pistas para pensar que los destinatarios de la hospitalidad al ser rostros visibles de Cristo son también pueblo crucificado. Esa intuición está detrás de cada una de las personas que trabajan en el SJM, con mayor o menor conciencia, pero está anidada en el corazón de cada uno de ellos. Esa conciencia y ese trabajo al lado de las personas migrantes ha ido transformando la vida de quienes participan en el ejercicio de la hospitalidad, pero también ha ido cambiando la vida de los mismos destinatarios, haciéndoles protagonistas de sus propios procesos de transformación. Probablemente este asunto abra una posible línea de investigación para seguir ahondando en el rostro de los migrantes y refugiados como pueblo crucificado que al tiempo que es objeto de salvación es para nosotros sujeto de salvación.

Las pistas concretas que nos llevan a pensar que esta intuición es cierta se evidenciarán en el capítulo 5 dedicado a los resultados de la investigación.

2.8. La Teología de la Realidad Histórica.

Llegados al último apartado de este marco de referencia conceptual, debemos intentar esbozar el asunto de una teología de la realidad histórica. Ciertamente, y como se ha indicado en otros apartados de este capítulo, es muy difícil analizar una obra tan vasta como la de Ignacio Ellacuría, por eso y siguiendo a estudiosos como Sols (1999) se han elegido una serie de conceptos teológicos trabajados por Ellacuría, y que este estudio ha considerado son los más adecuados para establecer el diálogo con la praxis de la hospitalidad. Dichos conceptos, como también se ha visto, articulan lo político y lo teológico, asunto que resulta muy conveniente para el tema de la hospitalidad compuesto de tantas texturas.

Ahora bien, hacer una síntesis de la teología de la realidad histórica, también resulta harto compleja¹²⁸ en dos sentidos: el primero porque cuando nos referimos a teología de la realidad histórica no nos referimos a un sistema acabado. Esto es así porque esencialmente hablamos de una teología contextualizada y de un método teológico, una manera de hacer teología (Sols, 1999). Será ese método, esa forma particular de teologizar la que abre la puerta a la teología de la realidad histórica. El estilo de Ellacuría no puede entenderse linealmente, no es una consecución de pasos o el ofrecimiento de fórmulas para pensar en la Revelación, en la fe, en la salvación, etc., sino que plantea un *camino que recorrer* (Arango, 2009, p. 40) en el que existe una clara tensidad entre teología e historia.

En segundo lugar, porque es imposible resumir en un apartado, como es nuestro caso, una reflexión tan profunda como es la de una teología de la realidad histórica. Así entonces, nos proponemos, en las siguientes líneas presentar sintéticamente aquellos elementos que permitan al lector hacerse una idea general sobre lo que Ellacuría considera como teología de la realidad histórica.

Para comprender el sentido de una teología de la realidad histórica, es importante saber que detrás de ella está la idea de una soteriología histórica, este asunto, lo vimos cuando tratamos la pareja de conceptos liberación y salvación. Lo soteriológico¹²⁹ alude a lo salvífico, y en Ellacuría eso salvífico se da de una manera especial y concreta, es decir, una salvación de la historia y en la historia de las mujeres y de los hombres y no fuera de ella, *“la salvación es ella misma histórica, en el sentido que tiene de historia, y la salvación es histórica, en el sentido de que afecta a la historia misma, la cual debe quedar transformada por la presencia salvífica de Dios en ella”* (Ellacuría, 1987, p. 199). La reflexión sobre una teología de la realidad histórica apunta a la concreción y realización del Reino en la historia. De ahí que Ellacuría ponga los cimientos de esta teología en la reflexión sobre el Reino de Dios que se realiza prácticamente en la historia (Sols, 1999, p. 282).

La teología histórica, es una reflexión de la fe cristiana desde la historia vivida (Sols, 1999, p. 328). Se convierte entonces en una reflexión que no desecha lo que acece en la historia, sino que lo toma en cuenta, por eso articula, o integra las problemáticas

¹²⁸ La complejidad de abordar este asunto también viene dada porque el corpus teológico ellacuriano se nos presenta de manera circular, es decir, en Ellacuría como bien apunta Sols (1999), las intuiciones que inician una reflexión terminan siendo al mismo tiempo conclusiones. Así entonces, nos encontramos ante un sistema teológico circular, por eso es imposible hablar de un principio y de un fin.

¹²⁹ Ellacuría es muy específico e indica que la soteriología es esa realidad sobre la cual debe girar toda teología. Es una reflexión, mejor dicho, la reflexión sobre la posibilidad de un Dios que salva en la historia de las mujeres y de los hombres.

históricas como pueden ser las políticas, económicas, sociales, etc., intentando descubrir cómo se realiza en Reino de Dios en esa historia. Una teología de este calado, deviene en exigencia y obligatoriedad para el teólogo y teóloga, que debe ser consciente de que está reflexionando acerca de la historia de salvación y ulteriormente de la historia humana. De ahí que Ellacuría, no haya hablado de una “teología de la historia”. Eso significaría que la historia es el objeto de estudio lo cual no era el planteamiento del jesuita vasco-salvadoreño. Sabía que el asunto crucial se debatía en la *“reflexión acerca de la salvación en la historia incorporando el presente sociopolítico a esa reflexión”* (Sols, 1999, p. 328), por eso, habla de una teología histórica, una teología que es consciente de la *“situación intrahistórica y hace de esa situación objeto de estudio”* (Sols, 1999, p. 329).

De esto se deduce entonces que el objeto central, fundamental de la teología y de su hacer es la realización del Reino de Dios en la historia. El mismo Ellacuría (1978) dirá sobre este asunto:

“Una condición fundamental para encontrar la praxis eclesial adecuada es la de concebir el objeto fundamental del hacer teológico como Reino de Dios. Esto es, considerar que el objeto fundamental del hacer teológico y, consecuentemente, de la teología es la realización del Reino de Dios en la historia. Parecería que es pequeña diferencia sobre otros modos de concebir la teología y, sin embargo, es una diferencia fundamental (...) si el objeto fundamental de la misión de Jesús fue el Reino de Dios, debe serlo también de la praxis eclesial y del momento ideológico de esa praxis eclesial. Aunque se necesite determinar ulteriormente cómo entendió Jesús el Reino de Dios y cómo debe entenderse en cada situación histórica el Reino de Dios predicado por Jesús -dos tareas estrictamente teológicas-, se afirma resueltamente como interpretación adecuada de la vida y misión de Jesús que su objeto fundamental es el Reino de Dios y que dentro del marco del Reino de Dios y en su realización histórica es cómo deben surgir los demás temas teológicos tanto en la línea de interpretación teórica como en la línea de los proyectos y de las acciones” (Ellacuría, 1978, p. 467-468)

Así entonces, el objeto de la teología histórica es la realización del Reino de Dios en la historia. Este interés en una concreción y realización histórica del reino, la necesidad de

adoptar un *logos* histórico¹³⁰, la imperiosa necesidad de establecer diálogo con las disciplinas sociohistóricas, es lo que provoca el nacimiento de una teología histórica.

Abordemos a continuación, dos asuntos¹³¹ relevantes para completar el sentido de esta manera de teologizar denominado teología de la realidad histórica.

El primer asunto relevante concierne a la comprensión de una teología como teoría de la praxis, es decir, una teología que asume los problemas históricos. La vida de Ellacuría no transcurrió separadamente de la realidad, por el contrario, profundizó y asumió aquellos que fueron los grandes problemas históricos que acaecían en una realidad concreta, la centroamericana. Cuando uno se acerca a los escritos ellacurianos, se siente como desbordado, porque es mucha, excesiva la producción académica que nos dejó Ignacio Ellacuría. Se dedicó ampliamente al análisis político, y de ello tenemos hoy un compendio de tres volúmenes titulados *Escritos políticos*, muestra del esfuerzo y del empeño que puso al asunto del análisis social y político de su época. Todos esos análisis también han quedado recogidos en su teología, una teología que constantemente contrastaba con la Revelación de Dios en Jesucristo desde esos problemas históricos.

No es de extrañar que esta manera de proceder estuviera alejada de su pensamiento. Así entonces, en Ellacuría, la teología es teoría de una praxis, aunque el objeto de la teología sea una realización práctica, la teología es en sí teoría. Pero se hace una aclaración, y es que esa teoría, no es una teoría cualquiera, sino que es *“una teoría acerca de una praxis histórica de transformación, es decir, reflexión acerca de la posibilidad y manera en que el reino de Dios se realiza en la historia humana”* (Sols, 1999, p. 330) Este asunto, lo abordamos cuando se explicitó la pareja de conceptos praxis y seguimiento. Si la teología es una teoría de la praxis cristiana, es necesario atender a los problemas que surgen en la realidad histórica apoyados de mediaciones socialíticas.

¹³⁰ La expresión “logos histórico” hace parte del nuevo lenguaje teológico trazado por Ellacuría y no pocos teólogos coetáneos suyos. La idea de un logos histórico quiere recoger una significación que se queda corta o que es nula en la expresión “logos griego” tan utilizada durante siglos en la teología cristiana y muy desarrollada en los concilios cristológicos. Esa significación apunta a lo histórico de lo humano, superando ciertas reducciones epistemológicas anteriores que identifican al logos como puramente contemplativo y puramente transformativo. El logos histórico se trata de un logos que tiene que ver con la historia y su transformación, y con el entendimiento de esa transformación. No entraremos ahora en debate sobre las posibles ingenuidades o juicios de Ellacuría sobre este tema, creemos que ciertamente no se debería aceptar juicios precipitados acerca de las disertaciones de los primeros siglos del cristianismo. Ellacuría acepta que el logos griego respondió de manera adecuada a una precisa situación histórica. (Sols, 1999, p. 319-321).

¹³¹ Seguiremos aquí las investigaciones de Sols (1999) sobre la teología de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría.

El segundo asunto relevante tiene que ver con el sujeto de esta teología. Una teología que se pretenda histórica no hace reflexión de una individualidad (creyente individual) sino que la hace de una colectividad. No se trata de hacer una reflexión de un individuo inserto en la Iglesia, sino de una reflexión que atiende a un proceso colectivo. Esto no significa que se niegue lo personal, pero esa individualidad hay que situarla en un proceso colectivo. Ellacuría, entiende que el sujeto de la teología histórica es colectivo, y esta afirmación entronca con lo dicho en las Sagradas Escrituras¹³², insistirá en que:

“el sujeto de la libertad puede ser individual, el sujeto de la liberación es, de una u otra forma, la colectividad, el pueblo. Y este pueblo, en su proceso de liberación, de lo primero que se libra, en el orden de lo natural, es de las necesidades básicas; en el orden de lo histórico, de las injusticias que lo oprimen y en el orden de lo político, de los poderes que lo dominan” (Ellacuría, 1978, p. 217)

Así entonces, sin perder de vista al sujeto como individuo, acentúa la importancia de reconocer que para los procesos de liberación política y para la dimensión política de la salvación que viene de Dios, el sujeto es ante todo colectividad, comunidad, pueblo. En este sentido es evidente deducir que la teología histórica está obligada a abordar la problemática del sujeto colectivo. O al menos, debe tener en cuenta aquellas reflexiones surgidas de la disciplina filosófica sobre estos temas.

Para Ellacuría, es muy claro que, desde una visión *“cristiana se debe afirmar que los pobres deben ser, no solo el sujeto pasivo preferencial de quienes tienen poder, sino el sujeto activo preferencial de la historia, especialmente de la historia de la Iglesia”* (Sols, 1999, p. 332) esto es así, porque es en los pobres donde se encuentra más patentemente la presencia de Jesús y de la salvación, de ahí que recurra constantemente a recordar episodios bíblicos como las Bienaventuranzas y el Juicio final relatado en Mateo 25.

Para cerrar este apartado y el conjunto de este capítulo 2 se dirá que la propuesta de la teología de la liberación y la teología de Ellacuría son al mismo tiempo, como indica Sols (1999), una teología sistemática y una teología fundamental. Sistemática porque se revisan asuntos, temas propios de la dogmática cristiana a la luz de una situación concreta (la de Centroamérica). Fundamental porque lo que se ofrece es un método de

¹³² En el artículo *“El pueblo crucificado”* (1978) Ellacuría explica en qué sentido el asunto de la colectividad no es ajeno a las sagradas escrituras, sino que por el contrario es originario a ellas. La salvación ofrecida se da a un pueblo y en el pueblo. A lo largo del antiguo testamento se verifica cómo este asunto es real, ciertamente existe la idea de una acogida personal de la palabra de Yahvé y una idea del pecado individual, el personal, pero todo esto enmarcado en la experiencia de fe de un pueblo.

trabajo para teologizar al que Ellacuría denomina “teología histórica”. Esta constatación, nos lleva a afirmar y reconocer que la teología de la liberación es *una teología histórica*, que surgió en un momento concreto y en un tiempo determinado, pero no es esa la única teología histórica posible. Se reconoce también que, la teología de la liberación ha hecho enormes aportaciones y contribuciones a lo que es la teología histórica.

Esto significa que es posible exportar esta teología histórica a otros lugares y momentos históricos. El método de la teología de la liberación que no rechina con otras teologías anteriores a ella, puede aplicarse a otras situaciones históricas más allá de Latinoamérica porque la esencia del asunto radica en poder generar reflexión teológica desde un presente histórico concreto intentando sumergir en dicha reflexión los problemas de la humanidad de ese/este tiempo. Ciertamente los problemas sociopolíticos variarán, serán diferentes pero el método será igual de válido. Sobre este asunto se ha reflexionado mucho en Asia y algunos teólogos asiáticos han tomado el método teológico latinoamericano para iluminar la realidad asiática.

Nuestro tiempo y nuestro contexto demanda pensar nuevas formas de hacer teología, teologías que logren asumir las reales problemáticas de los hombres y mujeres de este tiempo, como es el caso de la movilidad humana, las migraciones, la hospitalidad, etc., una teología o teologías que estén a la altura de los tiempos y que puedan responder a los desafíos que presentan las nuevas sociedades. Ellacuría debe ser inspiración para poder trascender los límites del espacio y del tiempo, incluso a veces de las mentes cerradas o de las tradiciones ancladas que no permiten el paso a lo novedoso. Esa inspiración ellacuriana propone una manera de hacer teología, una teología que es histórica que se hace cargo de la realidad, pero que puede aplicarse y responder a otros escenarios y problemas sociales, políticos, eclesiales, culturales, etc. diferentes al latinoamericano.

CAPÍTULO 3.

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO 3. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

“La praxis liberadora es principio no solo de corrección ética, sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teórica y con distancia crítica”

Ignacio Ellacuría

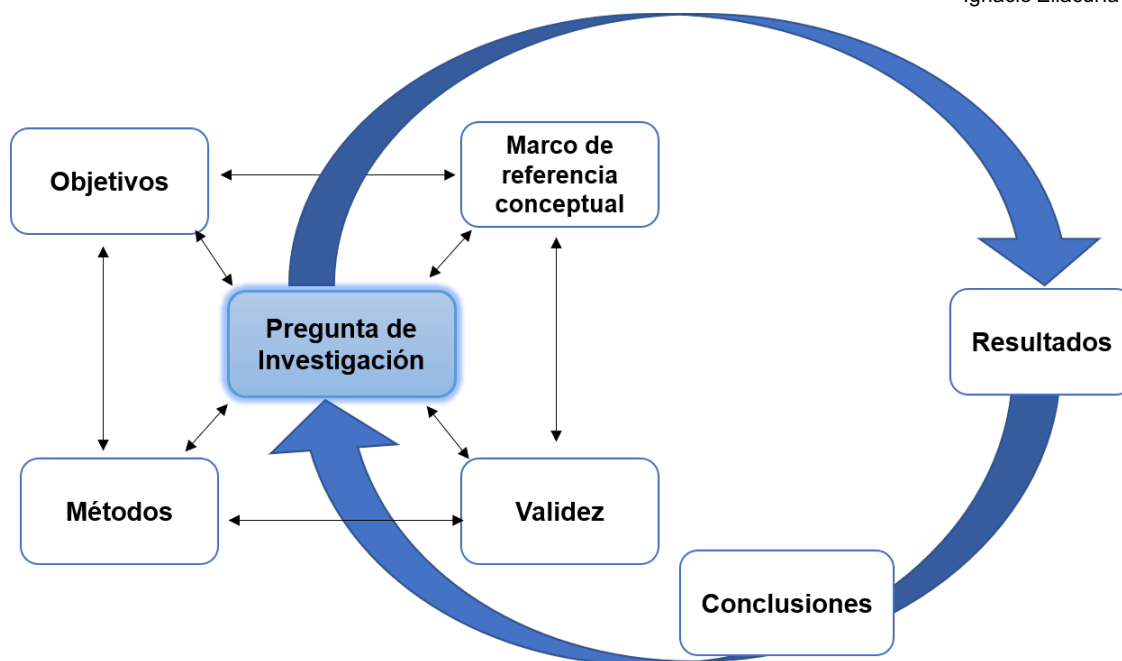


Figura 12: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)

Esta investigación pretende, como ya se ha indicado en otros apartados, vincular el pensamiento de Ignacio Ellacuría, en lo que concierne a la teología histórica con el ejercicio de la hospitalidad enmarcado particularmente en el proyecto del SJM. Al mismo tiempo, y siguiendo premisas epistemológicas ellacurianas, este estudio entiende que la hospitalidad puede ser un ejercicio crítico-liberador porque tanto en el nivel reflexivo como en el práxico, invita a pensar más allá de las prácticas técnicas de la acogida; pone en cuestión nuestra manera de relacionarnos con el otro (diferente, extraño, extranjero); permite que las personas transiten juntos caminos de liberación y es otra posibilidad más para restaurar la “ruptura de la solidaridad” de la que tanto hablaba Ellacuría y que deviene en la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación,

de lo económico que se pone por encima de todo lo demás y de la humanidad misma (Samour, 2005, p.61)

A partir de todo lo que se ha expuesto en el marco conceptual y cada una de las informaciones recogidas hasta este momento, surgen una serie de inquietudes que se plasmarán en las preguntas de investigación. Recordemos que como indica la *figura 12*, este estudio adopta el modelo de investigación interactivo propuesto por J. Maxwell (2019), según el cual, las preguntas de investigación son la parte neurálgica de la investigación, son el corazón de la misma, son el componente que se vincula directamente con todos los demás componentes del diseño (p. 101).

Como ya se indicó en el capítulo 2, Ignacio Ellacuría construye gran parte de su edificio filosófico guiado por el pensamiento de su maestro y amigo X. Zubiri- Se vio cómo el jesuita español nacionalizado salvadoreño, ofreció un método que permitiera a la teología de la liberación estructurar su pensamiento adecuadamente, y al mismo tiempo buscar aquellos presupuestos filosóficos que intervienen en la teología, sobre todo en lo que concierne a la fundamentación crítica del método teológico latinoamericano. El mismo Ellacuría (1975; p. 205) indicaba que su propuesta no buscaba fundamentar una teoría de la inteligencia, pero sí ofrecer algunas afirmaciones que responden a lo que es y debe ser la realidad del hacer intelectual.

A partir de allí, Ellacuría indica que sus planteamientos beben del pensamiento de Zubiri, aunque con alguna que otra reelaboración que apuntan a la concreta realidad histórica latinoamericana. Así entonces, a partir de la comprensión de la estructura formal de la inteligencia, Ellacuría indica de qué se trata la triple dimensión¹³³ cuando la inteligencia se enfrenta a las cosas, a saber, *hacerse cargo de la realidad* (momento noético); *cargar con la realidad* (momento ético); y *encargarse de la realidad* (momento práxico). Cada una de estas dimensiones quedaron indicadas en el segundo capítulo. Por ello no entraremos ahora a explicarlas. Sin embargo, se vuelven a traer en este tercer capítulo porque las preguntas de investigación se han dividido en tres grandes bloques que se corresponden con la triple dimensión, que son al mismo tiempo ese modo específico que según Ellacuría le permite al ser humano, al sujeto, enfrentarse con su realidad.

¹³³ Jon Sobrino añade una cuarta dimensión que según él no queda recogida suficientemente en las tres propuestas por Ellacuría, a esta cuarta la denomina “dejarse cargar por la realidad”. Esto es que la realidad cargue con nosotros (los seres humanos). Detrás de esta reflexión está el concebir a la teología de la liberación no sólo como *intellectus amoris*, sino como también como *intellectus gratiae*. Se puede consultar más detalladamente esta propuesta en artículos como *La teología y el principio liberación* (1988) Centro de Reflexión Teológica. San Salvador.

Al mismo tiempo, se verá más adelante en el cuarto y quinto capítulo, que esta fue la estructura que se siguió a la hora de plantear las preguntas de las entrevistas cualitativas a técnicos y voluntarios, exceptuando las entrevistas a expertos y los relatos de vida. Así entonces, se presentan los tres bloques de preguntas de investigación.

Bloque 1: Hacerse cargo de la realidad.

- ¿Cómo iluminan los conceptos teológicos ellacurianos el ejercicio de la hospitalidad?
- Atendiendo a un lenguaje ellacuriano ¿la hospitalidad puede entenderse como un proceso crítico-liberador?
- ¿Qué contribución puede aportar la teología histórica al estudio de la hospitalidad?
- ¿Cuál es la propuesta del SJM en el ámbito de la acogida?
- ¿De qué manera el SJM se ocupa de la realidad que le corresponde?
- ¿Cuáles son los elementos esenciales y extrapolables del modelo comunitario del SJM?

Bloque 2: Encargarse de la realidad.

- ¿Responde el SJM a un principio de liberación a través de la práctica de la hospitalidad?
- ¿Cuál es el impacto que tiene el SJM en sus propios agentes, participantes y en el conjunto de la sociedad?
- ¿Cuáles son esas buenas prácticas de hospitalidad que pueden ser replicables en otros espacios o entidades afines?
- ¿En qué medida se puede afirmar que el SJM cambia la vida de las personas que lo forman?
- ¿De qué manera los participantes se dejan afectar por el SJM y son protagonistas de su propio proceso de liberación?
- ¿Qué posibilidades ofrece el SJM para que el ejercicio de la hospitalidad no aliene a las personas, sino que contribuya a su emancipación?

Bloque 3: Cargar con la realidad.

- ¿Cuál es el ethos que sustenta el quehacer del SJM?
- ¿Es la espiritualidad ignaciana un punto de conexión entre el pensamiento ellacuriano y el ejercicio de la hospitalidad?
- ¿Cuáles son los elementos éticos que definen la praxis de la hospitalidad en el SJM?

- ¿De qué manera percibe el SJM los efectos de trabajar con personas en situación de vulneración de derechos?
- ¿Cómo se evidencia que la persona es el eje articulador de la propuesta de hospitalidad del SJM?

Como ya se ha venido indicando, estas preguntas de investigación servirán como guía y al mismo tiempo como hilo conductor de toda la investigación. Se desarrollarán de manera más detallada en el capítulo 5 porque en él se abordarán los resultados del estudio, siguiendo una vez más la propuesta interactiva de J. Maxwell (2019).

A lo largo del cuarto capítulo se desarrollará el componente metodológico, por tanto, se describirá detalladamente cuál fue el método o métodos utilizados para poder alcanzar los objetivos planteados y dar respuesta a las preguntas de investigación.

Como marco introductorio al siguiente capítulo que abordará las temáticas concernientes a la metodología, se muestra la figura 13 que dibuja la matriz de relación entre los objetivos expuestos en el capítulo 1, las preguntas de investigación y los métodos que se usaron para alcanzar los mismos y dar respuesta a las inquietudes planteadas. Como bien indica Maxwell (2019) es importante diseñar un estudio coherente, en el que los métodos que se empleen sean compatibles entre ellos y que al mismo tiempo se encuentren integrados con los demás componentes de la investigación.



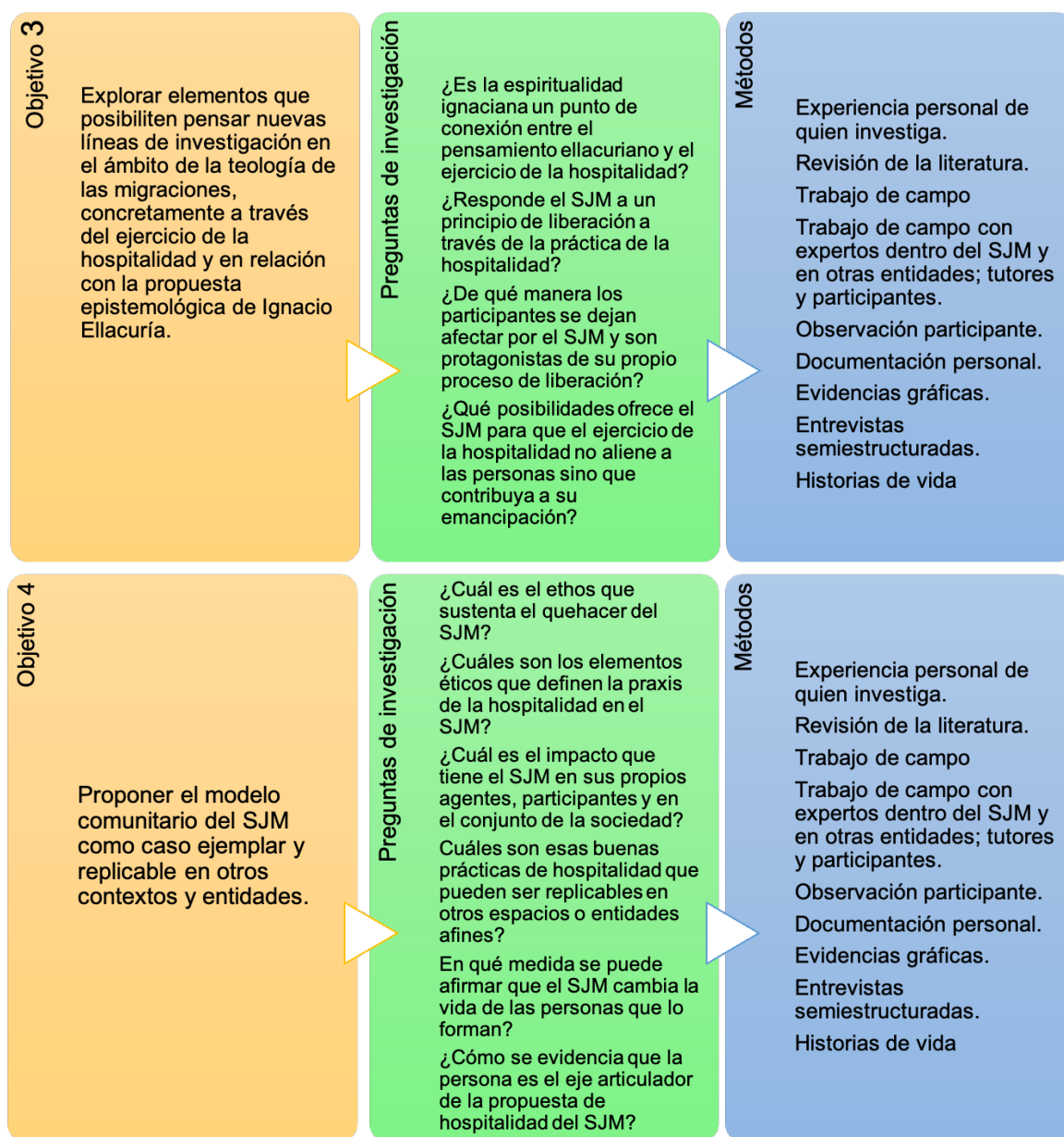


Figura 13: Matriz de relación entre objetivos, preguntas de investigación y métodos a partir del diseño interactivo de Maxwell (2019).

CAPÍTULO 4

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO 4. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

*“Todo lo que se cuenta sucede en el tiempo,
arraiga en el mismo, se desarrolla temporalmente;
y lo que se desarrolla en el tiempo puede narrarse”*

Paul Ricoeur.

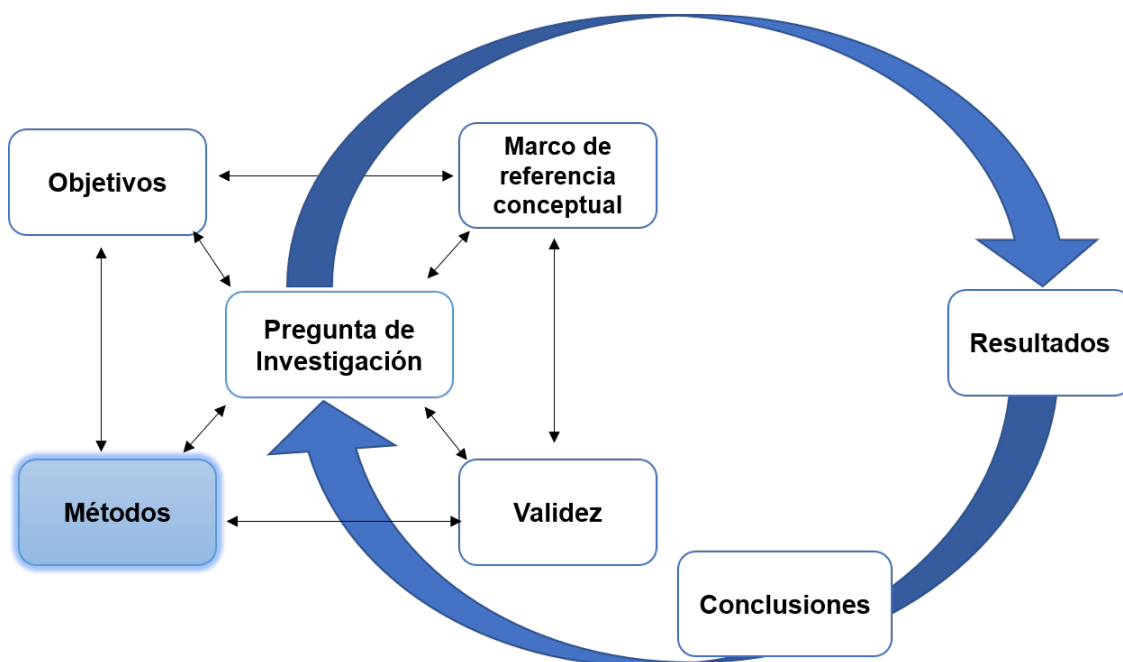


Figura 14: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)

Este capítulo pone el foco en la descripción y justificación de la metodología aplicada para dar respuesta a las preguntas de investigación planteadas en el capítulo 3 y conseguir lo que se propuso a través de los objetivos del estudio, todo ello siguiendo el modelo interactivo de J.A Maxwell (2019) y como se muestra en la *figura 14*.

Maxwell (2019) indica que lo esencial respecto de cualquier metodología es el resultado real que tiene el empleo de esos métodos en el estudio. En ese sentido esta investigación ha pensado sobre cuáles son los métodos más adecuados para conseguir los objetivos. Por ello se ha decidido un enfoque metodológico que se apoya en las dinámicas fenomenológicas y hermenéuticas, siendo estas las que pueden aportar con más claridad en los dos ámbitos que vertebran este estudio: la teología y las ciencias sociales. Por otro lado, se cree que las técnicas que se han aplicado son las más

adecuadas para la consecución de los objetivos y el tratamiento de las preguntas de investigación, esto se indicará con detalle más adelante.

A continuación, se describirá la metodología propuesta, se profundizará en el diseño del método de investigación para poder identificar métodos y técnicas de recogida y análisis de datos cualitativos.

4.1. Descripción del método de investigación

Se ha dicho en el capítulo 1 que esta investigación recorre un camino de ida y vuelta entre dos ámbitos, la teología y las ciencias sociales. En este sentido, es interesante recordar que, con el surgimiento de las ciencias del espíritu, hoy ciencias sociales, la teología piensa y reflexiona sobre la necesidad de utilizar estas ciencias como instrumentos adecuados para su discernimiento y quehacer (Cortés; Trejos; Segreda, 2019) en la realidad histórica. Esto fue así, por el desplazamiento del pensamiento medieval que ponía el foco en Dios (teocentrismo) para concentrarse en el Ser Humano (antropocentrismo) y dar paso entonces a centrar la temática teológica en la realidad humana.

Indican Cortés; Trejos, Segreda (2019), que, con el paso del tiempo, la teología cristiana fue entrando en un proceso de rearticulación con un mundo preocupado por las personas, por el ser humano, y por ello vio la necesidad de dialogar con las ciencias sociales. Este proceso de búsqueda, discernimiento y articulación con las ciencias sociales, explica el desarrollo de las teologías del s XX y los cambios significativos que trajo a la Iglesia la celebración y conclusiones del Concilio Vaticano II (Floristán; Tamayo, 1985).

En el capítulo 2 se mencionó que una de las figuras influyentes en Ignacio Ellacuría fue el teólogo alemán K. Rahner. Fue precisamente Rahner quien dio mucha importancia a la revelación en tanto salvífica. Por ello, afirma que la teología es esencialmente teología de la salvación en la historia y en la persona, de ahí que proponga el método antropológico-trascendental como camino adecuado para una lectura teológica de la realidad y comprensión de la praxis humana. Por otro lado, y como también ya se indicó en el marco referencial, este teólogo tuvo gran influencia en el desarrollo del CVII, impulsando un giro de la teología hacia lo humano (esto derivó en fuertes críticas porque algunos círculos teológicos pensaban que se trataba de una reducción de la teología a la antropología).

Esto se indica para recordar la necesidad que tiene la teología de apoyarse en las ciencias sociales para poder alcanzar una comprensión holística del ser humano, de la sociedad y del contexto. Como bien indica Tamayo (1994; p. 16) reflexionando sobre el método teológico *“parte de la realidad histórica, a la que se accede no intuitivamente o a tientas y a ciegas, sino recurriendo a las ciencias sociales. La realidad analizada es entendida desde la fe a través de la reflexión teológica desde el lugar social de los pobres. Los dos pasos precedentes conducen a un tercero: la praxis”* Este es el camino que se propone en este estudio, evidenciado en las preguntas y objetivos de investigación.

Ahora bien, atendiendo a estas cuestiones (las teológicas y las de las ciencias sociales), y como ya se ha dicho en otros apartados, esta investigación es de corte cualitativo, responde a una lógica inductiva, y de enfoque fenomenológico y hermenéutico. Entendemos que este estudio cualitativo debe optar, primero por las premisas fenomenológicas porque mientras las ciencias naturales buscan explicaciones, las ciencias humanas (del espíritu) buscan entendimiento (Fischer; Laubascher & Brook, 2016) y de esto se trata todo el proceso que se plantea en el estudio, entender el fenómeno de la hospitalidad a partir de la experiencia y la vida de los participantes y el modo concreto del SJM a través de su modelo comunitario de acogida.

La fenomenología surge a principio del s XX por Husserl, es un método de investigación opuesto a los métodos racionalistas del s XVII, que afirman que sólo se conoce por la razón, y los métodos positivistas del s XVIII que afirma que se puede lograr conocer casualmente los fenómenos y solo por medio del método científico (Flores, 2018). Proviene del vocablo griego *phainomenon* que significa “lo que aparece”, busca “describir los fenómenos en el más amplio sentido, como todo lo que aparece en la manera en que aparece al que experimenta” (Morán, 2011, p. 4).

La fenomenología opta por utilizar técnicas cualitativas, su metodología ayuda a comprender los motivos, las creencias que están detrás de la conducta, porque lo que interesa es comprender la conducta humana (Sierra, 2016).

En segundo lugar, este estudio debe optar por las premisas hermenéuticas, término que proviene del griego *hermeneuin* que significa “interpretar”. Como bien indicaba Palmer (1969) la hermenéutica en un sentido general y amplio, es el estudio de la comprensión y de la interpretación, particularmente de la tarea de interpretación de textos. La tarea de este estudio, obedece entonces, en términos metodológicos, seguir los pasos de la fenomenología y de la hermenéutica: aunque aquí no se interpretan textos bíblicos, si

se tiene en cuenta varios de los escritos que forman la bibliografía ellacuriana, sometida también a procesos de interpretación.

Concretamente, cuando nos referimos a la “teología de la realidad histórica” la entendemos como hermenéutica del acontecer de Dios, que deviene en exigencia para la fe cristiana y la teología apuntando a procesos de actualización de su propia praxis. Comprender y apropiarse la revelación histórica de Dios, es un tema que pertenece a la teología, a su ámbito de reflexión. Pero siguiendo las indicaciones de Ellacuría, al ser histórica, la revelación entonces se distingue porque se hace real, se manifiesta en signos concretos de la realidad. Este asunto queda ampliamente explicitado en el capítulo 2.

La teología, como bien se indica en la Constitución Dogmática sobre la revelación “*Dei Verbum*” “*se apoya, como en cimiento perenne, en la palabra de Dios escrita, al mismo tiempo que en la sagrada Tradición*” (nº24). Este estudio sin perder de vista esta constatación, asume también que las personas migrantes y refugiadas, o las destinatarias de la hospitalidad, son realidades que se reconocen como lugar de la manifestación histórica de Dios, es decir, *locus theologicus*. De estos “pobres” era de los que Ellacuría afirmaba “*esos pobres deben ser el locus theologicus desde el cual se escucha la palabra de Dios, se leen los signos de los tiempos, se buscan respuestas e interpretaciones y se hacen proyectos de transformación*” (Ellacuría, 1983).

Retomando el asunto de la hermenéutica, este estudio seguirá algunos de los postulados de Paul Ricoeur (1985), en ese sentido, se intentará desarrollar una hermenéutica de la apropiación¹³⁴, que demandará un ejercicio de comprensión de la hospitalidad desde los relatos de los participantes y de los mismos técnicos, así como permitir una aproximación al pensamiento de Ellacuría desde estas realidades. Asumir esta hermenéutica permitirá encontrar los puntos de conexión, así como los lazos dialógicos, entre estos dos asuntos y su adecuada interpretación, que arrojarán la luz necesaria para sustentar la propuesta teológica ellacuriana.

Apropiarse la idea de la hospitalidad resignificándola desde los conceptos teológicos ellacurianos planteados en el capítulo 2 abre la puerta para el diálogo que se pretende establecer en este estudio y que quedará más detallado en el capítulo 5. La hospitalidad como aquella que permite en el cara a cara ver el rostro del otro, es al mismo tiempo espacio privilegiado para iniciar procesos crítico-liberadores (es importante notar que las

¹³⁴ El desarrollo de la hermenéutica de la apropiación puede verse ampliamente en el texto de Paul Ricoeur “Hermenéutica de la idea de revelación” publicado en el texto *Escritos y Conferencias 2 Hermenéutica*, 2017.

entrevistas y los relatos de vida, revelan que la hospitalidad responde a algo mayor, motiva, empodera, va más allá de las técnicas de acogida, es un espacio de vida, de revelación, atiende a algo trascendental).

Así entonces, este estudio adopta estos dos enfoques metodológicos para el tratamiento de temas teológicos y sociales dentro de la comprensión conceptual del término “hospitalidad” como hilo conductor entre las dos áreas y eje central para establecer el diálogo con la teología de la realidad histórica propuesta por Ignacio Ellacuría. Los métodos que más se acercan a la comprensión de fenómenos son si lugar a dudas las técnicas cualitativas, que como bien indica Pérez (1994), se usan para detallar situaciones, personas, eventos, interacciones y comportamientos observables- Además, apunta la importancia de incorporar en la investigación todo aquello que dicen los participantes, sus experiencias, pensamientos, creencias, actitudes, y reflexiones, todo tal cual son expresadas por ellos mismos.

Los enfoques cualitativos, se guían también por áreas o temas significativos de investigación (en nuestro caso la Hospitalidad), desarrolla preguntas e hipótesis antes, durante o después de la recolección y el análisis de los datos. La acción de indagación se mueve de forma dinámica entre los hechos y su interpretación. (Fernández, Hernández y Baptista, 2020)

Este estudio ha tenido como referencia para el trabajo de campo al Servicio Jesuita Migrantes (SJM), concretamente el espacio que dedican a la intervención con personas migrantes a través de sus recursos de acogida denominado Proyecto de Hospitalidad- Modelo de acogida comunitario. No era posible estudiar el conjunto del SJM, por eso el muestreo incluye 5 de las 10 entidades que lo forman- En palabras de Maxwell (2019) esta sería la tercera vía que él denomina muestreo intencional, se trata de una estrategia que elige adrede situaciones, personas o actividades que proporcionan información relevante a la investigación. Pero también, se hizo una elección en virtud del tiempo, de algunas dificultades para concretar momentos de visitas, y porque es necesario en cualquier investigación la delimitación en aras de facilitar el análisis de una realidad concreta, en nuestro caso, el impacto del modelo de acogida en las personas migrantes que participan en el SJM que permite ser extrapolado a otras entidades eclesiales. No se habla de entidades civiles concretamente, pero puede ser una futura línea de investigación.

La investigación en cuestión bebe necesariamente de un enfoque cualitativo, que se verá desarrollado dinámicamente entre las entrevistas, los hechos observados, interpretados, hallados, las situaciones vividas durante el trabajo de campo y el marco

conceptual que pone en juego la teología de la realidad histórica con la experiencia de la hospitalidad, además es importante anotar la constante dialéctica entre estos elementos y las experiencias de la investigadora, la revisión bibliográfica y teorías existentes.

La lógica de este estudio responde a un proceso inductivo porque explora, describe y luego genera posibilidades y perspectivas teóricas. Siguiendo a Fernández, Hernández y Baptista (2020) este enfoque se aplica cuando la finalidad de las investigaciones pone foco en la descripción e interpretación del fenómeno, como es nuestro caso, sin intención de generalizar resultados y siempre partiendo de los significados emitidos por los propios participantes del estudio. El enfoque inductivo va más allá de la revisión de las teorías, se dedica a observar un fenómeno, recurre al trabajo de campo, acude a las entrevistas, recopila datos, y a partir de este proceso entonces obtiene conclusiones teóricas sobre el fenómeno que estudia.

Ciertamente, en el caso de este estudio, es poca la bibliografía existente, bien por la vinculación ellacuriana con asuntos sobre hospitalidad, bien por investigaciones que pongan el foco en el SJM- Por ello, el diseño tiene también un carácter exploratorio y generalista, porque se acerca a temas poco estudiados.

Este estudio, ha tenido en cuenta también dos aspectos que menciona Maxwell (2019) en la construcción de los métodos: nos referimos a la negociación de las relaciones de investigación (p. 128) y el apoyo de los comentarios personales (p.148). Con esto nos referimos a que, en los primeros pasos de la investigación, cuando se estaba construyendo el objeto y se tenían las primeras intuiciones, se estableció contacto/ relación con las personas directoras/es de las 10 entidades que forman el SJM. A estas personas, Maxwell (2019) las denomina “guardas” y son parte esencial del método, facilitan o interfieren en el estudio. En nuestro caso fueron facilitadores para entrar en contacto con los técnicos responsables y los participantes.

Esta toma de contacto se hizo siguiendo el formato online. Se trató de una serie de encuentros y entrevistas abiertas en la que los “guardas” ofrecieron información relevante sobre la historia de la entidad, el territorio, los perfiles de los participantes, el sentido del proyecto de hospitalidad, etc. Esta interacción favoreció después la entrada en la entidad y las visitas presenciales en 5 de las 10 organizaciones.

Por otro lado, se utilizaron los comentarios personales o notas personales que permitieron rescatar ideas y reflexiones que ayudaron a la construcción de la realidad observada, la utilidad de los datos y las teorías. Según Maxwell (2019) estas notas son herramientas que referencian a los escritos que un investigador hace en relación a la

investigación. Estas pueden ser: notas de campo, transcripciones, ideas teóricas, comentarios, memorandos, o reflexiones que son muy útiles a la investigación.

Utilizar estas herramientas es clave dentro de las investigaciones cualitativas y más aún en este estudio que sigue las premisas de flexibilidad e interconectividad de los componentes del diseño según Maxwell (2019).

Así entonces, este estudio se enmarca en las investigaciones cualitativas, utiliza una metodología fenomenológica y hermenéutica, sigue una lógica inductiva, de carácter exploratorio, en el que la negociación de las relaciones y los comentarios personales jugaron un rol fundamental.

4.2 Diseño del método de investigación

En el capítulo 1 se abordó la estructura del modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019) y se indicó que era esa la estructura que seguía este estudio. El modelo de Maxwell (2019) como se ha indicado en otros apartados, se distingue por ser un modelo flexible, dinámico, e interconectado entre cada uno de los componentes del diseño.

Estos componentes son cinco: los objetivos o propósitos de investigación que se presentaron en el capítulo 1; el marco de referencia conceptual que se abordó en el capítulo 2; las preguntas de investigación presentadas en el capítulo 3; los resultados que se verán en capítulo 5; las limitaciones y futuras líneas de investigación que se abordarán en el capítulo 6, y la metodología de investigación que se presenta en este capítulo.

Maxwell (2019; p. 128) indica que los métodos cualitativos constan de cuatro componentes principales), ellos son:

- Las relaciones de investigación que establece la persona que investiga con quienes estudia.
- La selección o muestreo, es decir, a qué situaciones o individuos se decide observar o entrevistar y qué otras fuentes de información se deciden emplear.
- La recolección de datos, es decir, de qué forma reúnes la información que se emplean.

- El análisis de datos, es decir, qué se hará con la información recogida y analizada para interpretarla.

Esta definición de cuatro componentes dota de amplitud al método y constituyen aspectos importantes en orden a la forma de recolección e interpretación de los datos, para que puedan después dar valor y validez a las conclusiones. A continuación, se describe paso a paso cada uno de estos componentes en relación a la investigación.

4.2.1 La relación entre la investigadora y la investigación

Siguiendo los criterios de definición de las características que debe tener un investigador que realiza investigaciones cualitativas según Strauss y Corbin (1990) se entiende que:

- El investigador/a cualitativo no tiene miedo a la hora de tener en cuenta su propia experiencia.
- Se muestra flexible y abierto para discutir las teorías.
- Tiene una tendencia a la reflexión.
- Interactúa con los datos.
- Sensibilidad ante las personas objeto de estudio.
- Intuición, reciprocidad, autenticidad y receptividad.

En el caso de este estudio, la investigadora cree reunir estas características que le han permitido entrar en relación con las personas clave para la investigación, es decir, los directores de las entidades, los técnicos responsables, los expertos de entidades fuera del SJM, y los participantes. A continuación, se presentan algunos elementos que se cree la investigadora puede aportar a la investigación.

En relación a la investigación cualitativa, esta no es la primera vez que la investigadora realiza investigaciones desde este enfoque. Desde los primeros años de estudios universitarios de grado y de máster las investigaciones realizadas fueron de corte cualitativo y enfoque hermenéutico en el ámbito teológico, del trabajo social y educación. Ha dedicado gran parte de su trayectoria académica y profesional al desarrollo de estos ámbitos, intentando encontrar las conexiones entre el mundo de la teología y de las ciencias sociales. E esto puede evidenciarse en los trabajos fin de grado y máster, pero también en el trabajo enfocado al ámbito educativo y universitario; diversidad de voluntariados con grupos sociales en situación de vulneración de derechos en

Latinoamérica y Europa. Concretamente, el trabajo fin de máster de trabajo social realizado en Alemania, abordó una investigación cualitativa, obteniendo datos sobre ética aplicadas en una entidad de la Compañía de Jesús en Madrid. Por otro lado, el último trabajo de investigación abordó la teología ellacuriana en un intento de vinculación con la metodología de aprendizaje y servicio en el ámbito educativo.

Concretamente en este estudio, la temática elegida, el fenómeno de investigación, las personas que participaron y el trabajo de campo. Debo señalar que solo tengo palabras de agradecimiento porque la disposición y la colaboración que cada una de ellas y ellos me brindaron a lo largo de toda la investigación fue excepcional, incluso contando con las dificultades que se encontraron en el camino. Brindaron la información que necesitaba para el estudio, pero, sobre todo, fueron espacio de hospitalidad porque abrieron las puertas de sus casas y de su vida personal para compartir conmigo el calor de hogar y las experiencias vividas. Toda mi admiración especialmente a los participantes, con quienes pude establecer una vinculación y conexión que permitió conversar sobre sus experiencias y trayectos migratorios. Cuando miro hacia atrás y recuerdo aquellos espacios de diálogo formal e informal descubro que teníamos una conexión especial, el de la extrañeza/extranjería, y desde esta categoría pudimos entendernos a pesar de las diferencias culturales, lingüísticas y religiosas, pudimos compartir dolores, alegrías y esperanzas.

Por otro lado, se explicó en el capítulo 1, en el apartado de motivaciones personales, qué era lo que me motivaba a abordar la temática de la hospitalidad en relación con la teología de la realidad histórica propuesta por el jesuita vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría, referente académico, existencial, espiritual y modelo de coherencia para mí. Cada una de las informaciones recogidas, de antiguas intuiciones sobre las personas migrantes, mi propia experiencia, y después en los comentarios personales del primer esbozo de diario de campo me permitieron perfilar con mayor claridad las intuiciones primeras sobre este objeto de estudio, hacerme preguntas sobre la experiencia de las personas migrantes en relación con la hospitalidad, la pertinencia de relacionar este acontecer revelatorio con la teología ellacuriana y finalmente, su posible relevancia en el ámbito académico y posiblemente social.

Ha sido fundamental para este estudio, el trabajo profesional de la investigadora como responsable de migraciones de la Conferencia de Religiosos de España (CONFER) y de la Red Migrantes con Derechos, y aunque años después la vida me ha llevado por otros caminos, las intuiciones primeras sobre el perfil del objeto de estudio, surgieron en ese contexto laboral, incluso posibilitaron la idea de un doctorado en migraciones

internacionales y cooperación al desarrollo de la mano del ideario y de la espiritualidad de la Compañía de Jesús. Toda esa experiencia, más la vivida en Alemania mientras hacía voluntariado con personas sin hogar (muchas del Europa del este y extracomunitarios) y con mujeres y niños sirios propiciaron lo que hoy se ha materializado en este estudio.

Al mismo tiempo, esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo del Dr. Alberto Ares S.J quien estuvo desde el inicio apoyando, facilitando con el SJM y posibilitando reflexiones sobre este tema de estudio. Por otro lado, no habría sido posible sin el apoyo de las directoras y directores de las entidades del SJM que facilitaron mi entrada en cada una de las entidades que coordinan y me ofrecieron los primeros contactos para poder hacer las visitas y las entrevistas. Este estudio sin duda no habría sido posible sin la cercanía de las familias y de los participantes, que como ya dije abrieron las puertas de su casa y de su vida. Especialmente recuerdo el apoyo de una informante clave en Bilbao que sin saberlo y sin ser parte del muestreo aportó luz, cercanía y compañía durante todo el viaje. Además, dos personas de la Fundación Ellacuría, que ante alguna dificultad que hubo con el técnico que me acompañaría en las visitas, se ofrecieron voluntarios facilitando mi entrada en aquella casa y me sirvieron de traductores (árabe-español) cuando entrevistaba a una familia siria en Portugalete. Además de su cercanía me ofrecieron, desde la informalidad y sin saberlo, elementos clave para la comprensión de la hospitalidad, además de hacer de guías turísticos por algunas zonas de Bilbao. En Barcelona también tuve la oportunidad de contar con dos informantes claves de la entidad que con su cercanía me brindaron información que no habría podido obtener en el marco de la formalidad, por ello estaré siempre agradecida. En Madrid tuve la misma experiencia, sobre todo por conocer de primera mano el trabajo de Pueblos Unidos. En Tudela la experiencia fue rápida y corta pero llena de experiencias clave para la investigación. Finalmente, en Valladolid los informantes que se movieron en el marco de la informalidad también aportaron datos valiosos, y las personas que dedicaron tiempo para hablar conmigo, para tomar café, para comer y para mantener conversaciones de hondo calado.

Todos esos espacios de compartir, aquellas cenas, las comidas, los cafés que tomamos juntos, las calles que recorrimos, los pequeños viajes de un sitio a otro, la acogida en casas de la Compañía de Jesús y de las Religiosas del Sagrado Corazón, todas ellas me hablaron de hospitalidad, de cercanía con la realidad, de calor de hogar, de experiencia trascendental, me hablaron de transformación de la realidad, quizás no se dieron cuenta de ello, pero sus historias fueron poco a poco transformando la mía.

Es importante señalar que, para este estudio, además de las ricas experiencias vividas durante el trabajo de campo, fue necesario que la investigadora adquiriera ciertos conocimientos relacionados a la estructura del SJM, la acogida, la diversidad cultural¹³⁵, entre otros. Así entonces se consultó información relevante sobre el SJM, obtenida no sólo de la página web¹³⁶ sino a través de diversas publicaciones como informes, boletines, comunicados, entre los que destacan, por ejemplo, la colección Lumen, los informes sobre Población de origen inmigrante, Acoger sin integrar (2018); Modelo de acogida comunitario (2021); Programa de hospitalidad (2019), entre otros. Fue necesario también recurrir al modelo de acogida estatal, es decir el sistema de acogida de protección internacional y temporal¹³⁷, así como a algunos modelos autonómicos¹³⁸, estos sirvieron para obtener información sobre cómo se lleva a cabo la acogida desde los estamentos oficiales; también se recogió información sobre el modelo de acogida canadiense *The Global Refugee Sponsorships Initiative*¹³⁹, en castellano Patrocinio Comunitario, esta iniciativa también se pasa a territorio europeo a través del programa

¹³⁵ Se consultaron algunos planes autonómicos sobre convivencia e interculturalidad, sin embargo; se resalta como relevante la guía sobre convivencia en la que participaron investigadores del IUEM, del SJM, Oberaxe, y la red de universidades jesuitas titulada Caminos de convivencia: claves para una adecuada integración social y convivencia intercultural en contextos locales. Puede consultarse en: https://inclusion.seg-social.es/oberaxe/es/publicaciones/documentos/documento_0132.htm

¹³⁶ www.sjme.org

¹³⁷ La información puede consultarse en la página del Ministerio de Inclusión, seguridad nacional y migraciones, en el siguiente enlace: <https://inclusion.seg-social.es/web/migraciones/sistema-de-acogida>

¹³⁸ Plan de acogida a personas migrantes de navarra 2021-2026, puede consultarse toda la información en este enlace:

<https://gobiernoabierto.navarra.es/es/gobernanza/planes-y-programas-accion-gobierno/plan-acogida-personas-migrantes-navarra-2021-2026>;

Gobierno Vasco. Patrocinio Comunitario, Informes AUZOLANA, <https://www.euskadi.eus/patrocinio-comunitario/web01-a2migra/es/>

También puede consultarse el Plan de acogida de Getxo, Vizcaya

https://www.getxo.eus/DocsPublic/inmigracion/ACOGIDA/plan_acogida_2023_cas.pdf

Se obtuvo información también a partir del IV Plan estratégico de Cohesión social con las personas inmigrantes y la convivencia intercultural en Castilla y León, puede consultarse a través de este enlace:

<https://inmigracion.jcyl.es/web/es/politicas-inmigracion/planes-programas.html>

Se consultó material a través de la Consejería de Inclusión Social, juventud familias e igualdad de la Junta de Andalucía, en:

<https://www.juntadeandalucia.es/organismos/inclusion-social-juventud-familias-e-igualdad/areas/inclusion/migraciones/paginas/atencion-inmigrantes.html>

Se recurrió también a revisar la estrategia Valenciana de Migraciones 2021-2026, en:

<https://inclusio.gva.es/documents/610460/174475019/Estrategia+Valenciana+de+Migraciones+2021-2026.pdf/fa75017f-120b-462e-9a61-c387d3b386e6?t=1631742910062>

¹³⁹ Se trata del modelo de acogida canadiense que se ha replicado en varios territorios de la Unión Europea, incluyendo a España. Se puede consultar en: <https://www.canada.ca/en/immigration-refugees-citizenship/corporate/mandate/corporate-initiatives/global-refugee-sponsorship-initiative.html>; también puede consultarse información sobre este programa en ACNUR países nórdicos y bálticos, en: <https://www.unhcr.org/neu/about/our-work-community-sponsorship-programmes>

*Fostering Community sponsorships across Europe*¹⁴⁰ de la SHARE Network, el SJM junto a Cáritas Española, ACNUR y algunos gobiernos autonómicos lideran esta iniciativa.

Acercarse a estos documentos, ha permitido conocer mejor el ámbito de la acogida y de la convivencia, permitiendo así el enriquecimiento de la investigación y el dominio del tema de cara a las entrevistas y las conversaciones.

4.2.2 Recogida de datos y muestreo

Este apartado tendrá en cuenta las propuestas de Maxwell (2019) sobre el muestreo. El autor indica que el término “muestreo” se presenta problemático para la investigación cualitativa, porque su significado connota una intención de “representar” a la población estudiada (Maxwell, 2019, p. 138). Este objetivo es típico de las investigaciones cuantitativas. Maxwell (2019) ante los dos tipos principales de muestreo: probabilístico y por conveniencia propios de las investigaciones cuantitativas, opta por una tercera categoría, a la que denomina selección intencional o muestreo intencional (Payls, 2008) como suelen referirse otros autores.

El muestreo intencional es una estrategia en la que se eligen adrede situaciones, personas o actividades específicas que aportan y ofrecen información de particular relevancia para las preguntas de investigación y los objetivos del estudio, ayudando así a la comprensión sin caer en la generalización.

Si bien este estudio ha utilizado diferentes formas de recogida de datos con las personas expertas y técnicas como con las personas migrantes que ofrecieron sus relatos de vida, se inclina de manera especial por el muestreo intencional. Para ser más específicos, esta investigación ha optado por el muestreo intencional que encuentra su fundamento en un criterio de estrategia personal, que atiende a la limitación de recursos y a la cercanía de la investigadora a los informantes clave y al SJM, que, por otro lado, facilitaron el contacto y acceso a otros informantes dentro y fuera del SJM. Puede decirse que hubo también una técnica de “cadena o por redes” más conocida como “bola de nieve” (Hernández, Fernández & Baptista, 2010 p. 398) en la que algunos informantes proporcionan datos sobre otros informantes que pueden ser relevantes. Por

¹⁴⁰ Se trata de la iniciativa de la Red SHARE Europa que trabajan por procesos de inclusión de las personas refugiadas en las comunidades locales. La guía puede consultarse en: <https://www.caritas.eu/wordpress/wp-content/uploads/2019/10/Share-publication-2019-EN.pdf>

otro lado, se considera que otra técnica de muestreo apropiada para este estudio fue la de las “muestras homogéneas” (Hernández, Fernández & Baptista, 2010 p. 398) que atendieron al perfil de los participantes porque se considera que todos compartían características similares (viaje migratorio, idioma, situación administrativa, residencia en recursos del SJM, entre otros). Esto indica la variedad y el uso combinado de técnicas, se entiende también que el muestreo termina cuando se alcanza el nivel de saturación.

Es importante mencionar, que, en los diferentes estudios e investigaciones sociales, es muy común el uso combinado de técnicas de investigación y de recolección de datos. Esto es lo que indica la literatura sobre estas cuestiones, varios son los autores (Hernández, Fernández & Baptista, 2010; Taylor y Bogdan, 1987; Vallés, 2009) que defienden este estilo combinado tomando como útil la entrevista, la observación, documentos personales, historias de vida, diarios de campo, entre otros.

Este estudio asume estas posturas dada la complejidad del colectivo con el que se ha trabajado. A continuación, la figura 15, muestra los diferentes métodos de recogida de información que se han utilizado, se recuerda que esta figura ya se presentó en el capítulo 1 (figura 6).

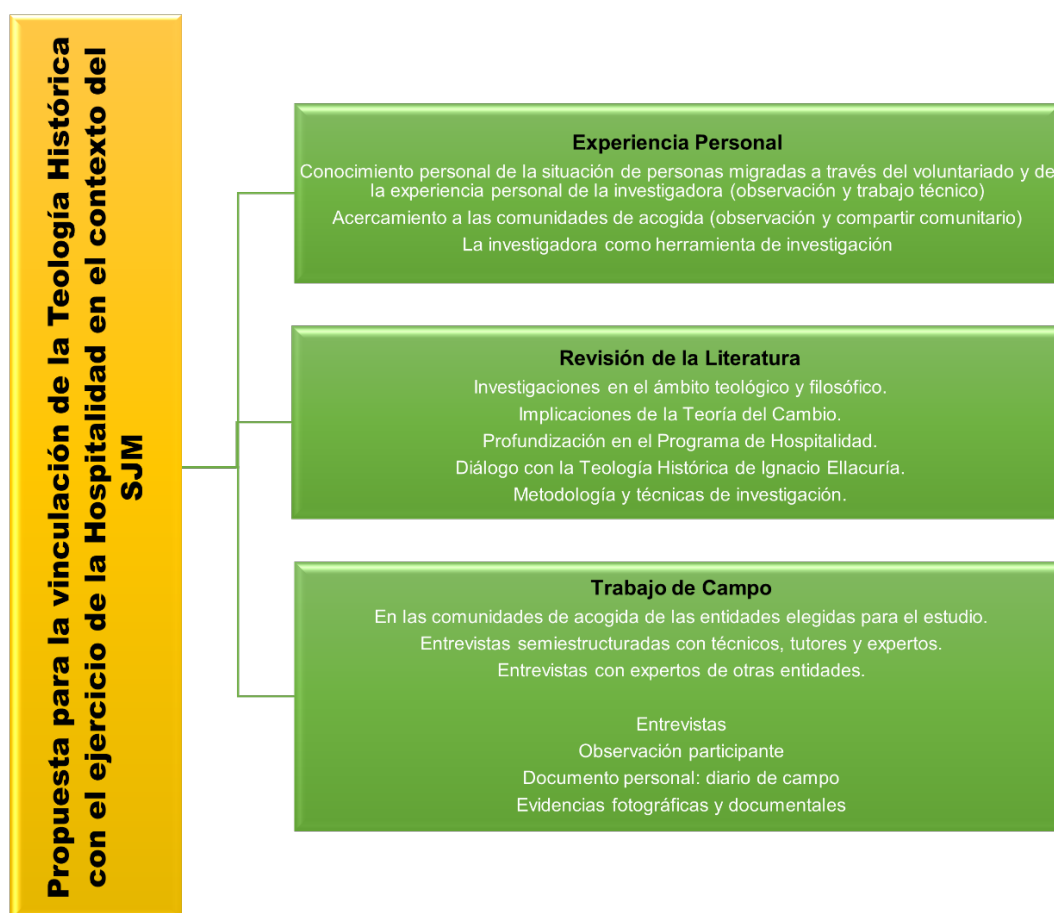


Figura 15: Técnicas de recogida de información utilizadas en la investigación

Así entonces, se evidencia que este estudio se construyó internamente a partir de los resultados que ofrecen las formas de acercamiento al fenómeno de estudio, a saber:

- La experiencia personal de quien investiga.
- La revisión de la literatura, que a su vez configura el marco de referencia conceptual.
- El trabajo de campo con expertos del SJM y de otras entidades eclesiales; con técnicos y tutores; finalmente con los relatos de vida de algunos participantes.

Estas formas de acercamiento al objeto de estudio han sido utilizadas para dar respuesta, como ya se indicó, a las preguntas y objetivos de esta investigación. Se describirá a lo largo de este capítulo, pero desde ya se indica que todas ellas transcurrieron de manera paralela en la práctica, y se han utilizado teniendo en cuenta

los criterios del diseño que estructura este estudio, tomado de Maxwell (2019), es decir, de manera interconectada, dinámica e interactiva.

4.2.2.1 Revisión bibliográfica: búsqueda de la información

Teniendo en cuenta que el diseño de este estudio se acoge a las premisas de Maxwell (2019) que atiende a criterios de interactividad y flexibilidad, la revisión de la literatura se hizo en varias partes o etapas, jugando un rol fundamental y estructural a lo largo de todo el estudio. El marco de referencia conceptual que se presenta en el capítulo 2 es un esfuerzo de vinculación y apropiación, así como de una primera aproximación a la literatura que intentaba situar la teología ellacuriana en relación al contexto de estudio.

En un segundo momento o etapa, se volvió a la literatura mientras se vivía el proceso de recogida y análisis de datos, esto sirvió como fuente de información adicional para poder comparar, ratificar, verificar, y analizar los datos que se extrajeron durante el trabajo de campo.

a. Contextualización del tema de estudio. El Programa de Hospitalidad del SJM.

Para contextualizar el problema objeto de estudio se diseñó y desarrolló un marco teórico de inicio que se titula: *La Teología histórica de Ignacio Ellacuría como clave de interpretación de la idea de hospitalidad en el SJM*. Es importante volver a recordar que toda la investigación transcurrió dentro del SJM, específicamente indagando en su Programa de Hospitalidad porque se presentaba como ejemplar dentro de las organizaciones de Iglesia en España, al mismo tiempo, se quiso vincular la teología de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría con el ejercicio de la hospitalidad porque se veía que sus postulados venían a ser como engranaje dentro de la propuesta de hospitalidad.

Para encontrar información relevante y útil dentro de cada una de las áreas de estudio se combinaron diferentes métodos de recogida de información. Como ya se ha mencionado, se realizó una búsqueda de literatura/bibliografía pertinente a la investigación, pero además se realizaron entrevistas semiestructuradas a expertos del ámbito de la teología y de las migraciones con el fin de recoger información desde diferentes lugares y miradas.

Como bien indica Hernández, Fernández & Baptista (2010) cuando hablamos de perspectiva teórica, nos referimos a dos momentos concretamente: un *proceso* que

tiene que ver con la inmersión en el conocimiento existente y disponible que puede estar vinculado con el planteamiento del problema de investigación; y un *producto* al que se llama marco teórico, en nuestro caso, marco de referencia conceptual.

Así entonces, el primer paso para construcción del marco de referencia, es la revisión de la literatura que implica el detectar, consultar y obtener la bibliografía u otros materiales que sean adecuados y pertinentes a la investigación. Este estudio ha hecho acopio de diferentes fuentes y referencias primarias y ha sido posible por el conocimiento previo que tenía la investigadora en lo que concierne al tema de la teología ellacuriana. De ahí que se acudió directamente a los textos referentes en el tema de Ellacuría y se tuvo acceso a su archivo digital, propiedad de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA). Se consultaron artículos, textos, monografías, y material audiovisual y, por otro lado, se mantuvieron entrevistas con expertos en este ámbito.

En lo que tiene que ver con el ámbito de la hospitalidad en el sector social se consultaron los datos del SJM, textos, publicaciones, informes, artículos, y monográficos que arrojaran información específica, al mismo tiempo, se hizo observación participante y la mayor parte de las entrevistas tuvieron lugar en el seno del SJM gracias a expertos en hospitalidad, técnicos, tutores y participantes.

El objetivo de esta revisión bibliográfica era intentar determinar los puntos de conexión entre la teología ellacuriana y los procesos de hospitalidad dentro del SJM con alta posibilidad de ser replicados fuera de la organización. Así pues, se revisaron también otras investigaciones que han trabajado el tema de las migraciones, de la acogida y de la hospitalidad para extraer de ellas el aprendizaje y los elementos que pudieran ser útiles a este estudio en lo que tiene que ver con metodologías y relaciones conceptuales.

Como ya se ha dicho, una parte de la literatura estaba a la mano de la investigadora, en su archivo personal; otra parte fue consultada en el archivo personal digital de Ignacio Ellacuría proporcionado por la UCA. En una primera aproximación se consultaron plataformas académicas como Web Of Science (WOS) delimitando la búsqueda a ciencias sociales. Como el tema en cuestión es complejo, amplio y multidisciplinar, se recurrió a la búsqueda también por palabras clave y expresiones concretas. Esto permitió identificar artículos que se centraban en dichas palabras clave. Después de la primera aproximación a la plataforma WOS, se realizaron búsquedas en otras plataformas académicas como, por ejemplo, EBSCO en la que la búsqueda inicial se limitó a temas teológicos y de ciencias sociales. También se consultó en TESEO, Scopus, Dialnet, Google Scholar, el repositorio de la biblioteca de la Universidad

Pontificia Comillas y en la biblioteca digital de la UCA. Todas estas plataformas fueron útiles para poder encontrar artículos, investigaciones y textos relacionados con la teología ellacuriana y los modelos de acogida con personas migrantes y refugiadas.

Estas búsquedas se hicieron a través de palabras clave relacionadas con las áreas/ámbitos de estudio de este trabajo, se detallan a continuación:

- La primera búsqueda hacía referencia a la relación entre la teología de la realidad histórica y la hospitalidad. En esta etapa no se encontraron resultados que arrojaran vinculación entre las dos temáticas, de ahí que se decidiera una búsqueda por separado y utilizando palabras similares, por ejemplo: Ellacuría y las migraciones; la teología de la realidad histórica y los migrantes, etc.
- La segunda búsqueda se centró en el asunto de la teología de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. El rastreo bibliográfico sobre la teología ellacuriana es abrumador por la excesiva literatura que existe, ya no solo por la gran cantidad de artículos publicados por el mismo Ellacuría sino por lo que *post mortem* se fue compilando de su producción académica en grandes tomos divididos en temas teológicos, filosóficos y políticos. A esto hay que sumar la extensa literatura que ha ido surgiendo sobre el jesuita vasco-salvadoreño, nos referimos a artículos, revistas, libros, monográficos, estudios, etc. que abordan la centralidad del tema teológico, político y filosófico de Ellacuría. Esta búsqueda y la cuidadosa selección de artículos y libros del propio jesuita como de otros autores permitió identificar aquellos elementos que podían entrar en diálogo con el asunto de las migraciones, concretamente con el tema de la hospitalidad. De ahí que se hiciera un esfuerzo por identificar con claridad para no confundir el ámbito de este estudio y convertirlo en una investigación sobre Ellacuría. Por esta razón se dejaron de lado tantos otros conceptos y tratados epistémicos que, si bien podían enriquecer el tema, también podían poner en riesgo el hilo conductor y central de la investigación. Todo esto se desarrolló ampliamente en el capítulo 2.

Por otro lado, los resultados de esta revisión bibliográfica se completaron con los testimonios de los expertos en este tema y gracias a las entrevistas que concedieron para la investigación se pudo contrastar, analizar y direccionar de mejor manera esta búsqueda, así como la selección de material adecuado y relevante para la investigación.

- La tercera búsqueda hacía referencia al ámbito de la hospitalidad- La búsqueda se inició con palabras clave como “modelo de hospitalidad”, obteniendo pocos, casi nulos resultados, por ello se optó por una búsqueda similar a través de palabras como “modelos de acogida”, donde se empezaron a obtener mayores resultados en las búsquedas dentro de las plataformas académicas. Que esto haya sido así, ya daba claves de interpretación sobre las posibles diferencias de significado y contenido entre hospitalidad y acogida.

Se realizó una búsqueda que abarcaba otros contextos epistémicos como la filosofía, las ciencias de la salud, las ciencias sociales, los estudios bíblico-teológicos, y la industria turística. A partir de estas búsquedas se fueron descartando ámbitos y contextos sobre todo los que tenían que ver con las ciencias de la salud y la industria del turismo, que si bien tienen todo un andamiaje digno de estudio no resultaban del todo relevantes para el tema central de esta investigación. La búsqueda permitió entender qué es lo que se entiende por hospitalidad en el ámbito de la filosofía y de la teología, ambas con diversidad de puntos de vista, focos de estudio, visiones y énfasis, así como ampliar la gama de autores que abordan este tema dentro de sus áreas de especialización.

Este concepto, el de hospitalidad, es un tema muy amplio y multidisciplinar, por eso se hallaron problemas a la hora de encontrar las diferentes posturas que sobre el asunto se tienen. Los artículos se revisaron y se seleccionaron teniendo en cuenta la cercanía con el objeto de estudio y la posible conexión que pudiera establecerse con la investigación. Se optó entonces por una selección de artículos venidos del mundo de la filosofía, las ciencias sociales y la teología.

Por otro lado, los resultados de esta revisión bibliográfica se completaron con los testimonios de los expertos en hospitalidad. Las entrevistas semiestructuradas a expertos y técnicos responsables contribuyeron en este punto de la investigación. La búsqueda de la bibliografía fue un punto central y de apoyo para la comprensión del tema que se investigaba, tras el análisis de datos se regresó a la literatura para completar la información también proporcionada por las personas entrevistadas.

- La cuarta búsqueda hace referencia a la metodología y las técnicas utilizadas para abordar los posibles problemas asociados a este tipo de investigaciones. Se utilizaron las mismas fuentes de búsqueda (plataformas académicas). Después de revisar y leer los artículos clave, se recurrió nuevamente a los

buscadores para encontrar nuevas referencias que estaban en las bibliografías de dichos artículos. De esta manera, se quería profundizar en aquellas técnicas utilizadas por los investigadores de los artículos que resultaron más significativos y pertinentes a la investigación. Se profundizó en las técnicas y métodos en un segundo momento de la revisión bibliográfica. Es importante indicar que estas búsquedas se hicieron sobre todo en investigaciones filosóficas y teológicas, donde las metodologías utilizadas son más hermenéuticas de profundización en la literatura.

b. Contextualización de entidades eclesiales: el SJM como entidad elegida para la investigación sobre modelos de acogida.

Para la contextualización de las entidades eclesiales que dentro de territorio español se dedican al trabajo con personas migrantes y refugiadas se buscó bibliografía sobre investigaciones que centrarán la atención en alguna entidad eclesial en concreto o en el papel de la iglesia en el mundo de las migraciones con el fin de identificar metodologías utilizadas, posibles soluciones, líneas futuras de investigación, etc.

A lo largo del proceso se fue descubriendo que no existen muchas investigaciones en este ámbito, al menos en España. Diversas investigaciones encontradas se mueven en el marco de la relación entre las migraciones y la Doctrina Social de la Iglesia. Se recurrió a una búsqueda en la base de datos de tesis doctorales TESEO del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte; se realizó una búsqueda de tesis que pudiesen mantener cercanía con este estudio o aquellas que hubiesen realizado trabajo de campo en entidades eclesiales dedicadas al trabajo con personas migrantes o refugiadas. El objetivo, como se ha indicado, era encontrar técnicas y metodologías utilizadas, así como evidenciar problemas y limitaciones encontradas.

Se acudió a una búsqueda fuera del contexto español y se encontraron algunas evidencias de investigaciones que relacionan la misión de la Iglesia en el ámbito de las migraciones, estudios realizados sobre todo en Norteamérica, Suramérica, África y Asia, resaltan también diversas publicaciones de los religiosos scalabrinianos.

No fue posible encontrar evidencias de tesis doctorales que realizaran su trabajo de campo en entidades eclesiales. Sin embargo; se ha tenido acceso a algunas publicaciones de libros que cuentan testimonios de personas migrantes y que en algún momento de su trayecto migratorio han contado con el apoyo de la Iglesia.

Ya en el capítulo 1 se explica detalladamente las razones que llevaron a elegir al SJM como entidad ejemplar en el ámbito de la hospitalidad, concretamente en el diseño de un modelo de acogida comunitario. La trayectoria social del SJM la hace una de las entidades eclesiales de gran relevancia e impacto social en territorio español. Además, la espiritualidad ignaciana que se presenta esencial dentro de la institución es para este estudio de vital importancia por la conexión con el pensamiento teológico ellacuriano.

La Compañía de Jesús fundó de la mano de Pedro Arrupe en 1980 el *Jesuit Refugee Service* (JRS) en español, el Servicio Jesuita a Refugiados (SJR), como respuesta a la población forzada a huir de sus territorios por conflictos armados. Desde entonces se han multiplicado las iniciativas locales, que con el paso de los años terminaron agrupándose por regiones. El Servicio Jesuita a Migrantes (SJM) forma parte de la JRS Europa, junto con otras oficinas nacionales en países europeos.

El Servicio Jesuita a Migrantes España (SJM España) es una red de entidades que trabaja por la defensa de los derechos de las personas migrantes y su pleno acceso a la ciudadanía. El SJM está impulsado por la Compañía de Jesús, se integra dentro del Sector Social y es la concreción de su trabajo en el ámbito de las migraciones.

Forman parte de SJM las entidades sociales jesuitas que trabajan en España con y por las personas migrantes: Centros Pueblos Unidos y Padre Rubio de la Fundación San Juan del Castillo (Madrid), Fundación Migra Studium (Barcelona), Asociación Claver-SJM (Sevilla), Fundación Ellacuría (Bilbao), SJM Valencia, Red Íncola (Valladolid), Atalaya Intercultural (Burgos), Centro Padre Lasa (Tudela), Asociación Loiola Etxea (Donostia). Además, la red SJM cuenta con delegaciones en Almería, Zaragoza y Badajoz y una oficina técnica en Madrid.

También son parte de la Red el Instituto Universitario de Estudios Sobre Migraciones (UP Comillas, Madrid) y la Delegación Diocesana de Migraciones de Tánger (sede en Nador)¹⁴¹

Ahora bien, para el análisis, profundización, identificación y sistematización de las prácticas de hospitalidad del programa de Hospitalidad del SJM y para encontrar un camino lógico que ayudara a establecer conexiones con la teología histórica de Ignacio Ellacuría, se recurrió a la identificación de una serie de variables adecuadas para el estudio y que fueron seleccionadas a partir de una lectura profunda de varios documentos del SJM en el que se da cuenta de todo el trabajo en materia de hospitalidad, entre ellos

¹⁴¹ Esta información se encuentra detallada en la página web del SJM y en la última memoria publicada por la misma entidad, puede consultarse en: <https://sjme.org/2023/05/25/memoria-2022-mas-de-41-000-personas-acompanadas/>

destacan: “Programa de Hospitalidad, modelos de acogida comunitaria para migrantes y refugiados vulnerables” (2019); “¿Acoger sin integrar?” (2018); “Enfocar la mirada: hacia un modelo de acogida integral que ponga en el centro a las personas” (2021).

Además de esto, se ha tenido en cuenta aquellos elementos que más se repitieron en las primeras entrevistas¹⁴² (tomas de contacto iniciales con los directores/as y responsables del Programa de Hospitalidad del SJM). Estas variables ayudaron a guiar y estructurar las entrevistas que se realizaron en un segundo momento en los territorios seleccionados para esta tarea, además, contribuyen a responder las preguntas de investigación y los objetivos de este estudio.

La figura 16 detalla la estructura de las variables estudiadas y su encuadre en la triple dimensión ellacuriana.

	Variable	Dimensión	Indicador
Hacerse cargo de la realidad (conocer)	Enfoque Integral	Análisis de la realidad de las migraciones. Análisis del actual sistema de acogida.	Perfil de las personas migrantes que llegan al SJM. Diagnóstico y derivación a los recursos. Nivel de conocimiento del actual sistema de acogida.
	Flexibilidad	Planificación de itinerarios.	Participación en los diferentes recursos. Nivel de respuesta a la necesidades de las personas que atiende el SJM.
	Estilo de Acogida	Centros de acogida. Conocer a las personas.	Tipo de centro (de gran y/o pequeña escala) Participación en los programas de acogida: patrocinio comunitario y programa de hospitalidad. Interés de los voluntarios y técnicos por crear vinculación con las personas.
Cargar con la realidad (ethos)	Vinculación al modelo	Participación. Trabajo en Red.	Nivel de participación del Estado y/o CCAA, sociedad civil. Nivel de interrelación con otras entidades y organizaciones eclesiales.
	Voluntariado/Comunidad	Implicación del a comunidad local. Voluntariado en los recursos. Vinculación de otros sectores de la Comunidad.	Tipo de redes de acogida comunitaria del SJM. Vinculación con los servicios del contexto local. Número de personas voluntarias en los recursos. Nivel de participación de los sectores en los programas de hospitalidad.
	Integración	Acompañamiento personalizado. Corresponsabilidad.	Número de personas acompañadas en los recursos del SJM. Nivel de participación en las fases de intervención (residencial, jurídico, formación, empleo, etc) Número de participantes que al salir se vinculan al proyecto de hospitalidad u otro del SJM.
Encargarse de la realidad (praxis)	Transformación social	Impacto de la hospitalidad en la sociedad.	Nivel de incidencia de la hospitalidad en las personas vinculadas a las organizaciones. Número de personas que reciben formación en temas de hospitalidad y/o formación técnica. Participación en otros proyectos de hospitalidad con clara incidencia en la sociedad. Creación de espacios de compartir comunitario e intercultural-religioso.

Figura 16: Triple dimensión Ellacuriana y variables de estudio.

¹⁴² Estas entrevistas se realizaron en formato ONLINE durante los meses de marzo y junio de 2021. La intención de esta primera toma de contacto consistía en informar que se estaba iniciando una investigación desde el Instituto Universitario de Estudio sobre Migraciones, en el Programa de doctorado de Migraciones Internacionales y que tendría como objeto de estudio el proyecto de hospitalidad del SJM, así mismo, se quería acceder a información relevante para la investigación, documentos, archivos y conocer a las personas responsables del programa en los territorios. Gracias a estas primeras entrevistas se tuvo acceso a: Pueblos Unidos, Centro Padre Lasa, Fundación Ellacuría, Migra Studium, Claver SJM, Fundación Red Íncola y Loiola Etxea.

4.2.2.2 Trabajo de campo con expertos externos y expertos del SJM. Exploración y conexiones entre la hospitalidad y la teología ellacuriana.

Las entrevistas semiestructuradas han permitido y sustentado el trabajo de campo con los expertos investigadores en las áreas relevantes para este estudio. Se contó para ello con la colaboración de expertos que no pertenecen al SJM, con expertos de tres entidades eclesiales que también trabajan con población migrante y con expertos que pertenecen al SJM.

Estas entrevistas se plantearon desde dos perspectivas: una conceptual y otra metodológica dentro del ámbito de la teología y las migraciones, con el fin de conocer de primera mano lo que estos expertos opinan sobre el objeto de este estudio, su pertinencia, la apropiación desde la teología de la realidad histórica, la realidad de las migraciones y la relevancia del Programa de Hospitalidad del SJM.

La entrevista permite y remite a un espacio de interrelación, de contacto, de comunicación, de indagación y de confrontación (López E. y Deslauriers, 2011). Es una técnica muy antigua que permite obtener información. Según Taylor y Bogdan (1987) es una situación cara a cara, donde se da una conversación íntima de intercambio recíproco. Dentro de esta técnica se pueden diferenciar varias tipologías, en el caso de este estudio, se optó por hacer entrevistas a expertos. Este tipo de entrevistas cobran relevancia porque ellos pueden facilitar información de calidad dada la especialización que poseen sobre una disciplina, ciencia, o actividad. Según Meuser y Nagel (2009) las entrevistas a expertos son analizadas como una forma específica de aplicar entrevistas semiestructuradas. Son aquellas entrevistas basadas en una guía con preguntas más o menos abiertas a las que el experto entrevistado contesta libremente y donde el entrevistador decide a lo largo de la entrevista cuándo y en qué secuencia realizar las preguntas (Flick, 2004).

Gracias a esta técnica cualitativa se tuvo acceso a diferentes perspectivas del tema focal de este estudio. Ahora bien, lo interesante de esta técnica es que está dirigida a sujetos seleccionados y es provocada por quien investiga. La finalidad es de orden cognoscitivo, se basa en un guion abierto y flexible que permite adaptarla a cada sujeto (Corbetta, 2007). Ya se ha mencionado que, en investigaciones de corte social, es muy útil la combinación de métodos y fuentes de recolección de datos. La entrevista es un método más que permite recoger información que entra en diálogo fácilmente con otras técnicas como la observación, los documentos, los registros personales, la experiencia vivida por el entrevistador en relación con lo que se estudia.

Por otro lado, y como indica Valles (2014) la entrevista en este estudio tiene una componente de verificación, porque ella puede utilizarse como forma de comprobación o triangulación.

A continuación, se especifican algunos elementos clave que se tuvieron en cuenta para las entrevistas como objetivo, diseño, participantes, y resultados esperados.

a. Objetivos.

Las entrevistas a expertos externos y expertos del SJM se realizaron durante el año 2022 en formato presencial y online, la toma de contacto con las directivas de las entidades que forman el SJM se realizó en el año 2021 en formato online.

El objetivo principal de estas entrevistas consistía en conocer la perspectiva de estos expertos en el ámbito de la teología ellacuriana y en el de las ciencias sociales. Se pretendía identificar posibles metodologías que encajaran adecuadamente con un estudio que mezcla temas teológicos con las ciencias sociales. Al mismo tiempo se quería recoger información sobre la pertinencia de una investigación que vinculara el pensamiento ellacuriano con la hospitalidad aterrizada en el Programa de Hospitalidad del SJM; identificar posibles problemáticas, limitaciones o barreras a las que ellos mismos se han enfrentado y posibles soluciones aportadas. Al mismo tiempo, se pretendía recoger información sobre el ser y hacer de la Iglesia ante el fenómeno de las migraciones, concretamente en España.

Durante las entrevistas se sugería una asociación de palabras con el fin de contextualizar y obtener información sobre qué se piensa acerca de Ignacio Ellacuría y la Hospitalidad. Esta asociación como se verá más adelante permitió obtener más información epistemológica y vivencial sobre los temas centrales de este estudio.

Se hicieron preguntas abiertas sobre este asunto; se favoreció un espacio cercano y de flexibilidad en el que se habló sobre la vida de Ignacio Ellacuría, su pensamiento, la pertinencia de esta investigación de cara a la vinculación entre el autor y la hospitalidad, el por qué no habló de migrantes, pero sí de otros temas; se puso sobre la mesa la posibilidad de que si Ellacuría estuviera vivo qué diría sobre este asunto. Por otro lado, se conversó sobre experiencias de hospitalidad, el trabajo en este ámbito dentro y/o fuera del SJM (profesional o voluntario). Abiertamente se expusieron las razones del fracaso de los sistemas de acogida estatales y se plantearon alternativas que deben surgir desde la sociedad civil.

Los expertos también tuvieron la posibilidad de ofrecer un relato de hospitalidad, una historia concreta que hubiese dejado huella. Esta información será muy útil para este estudio y se detallará en el capítulo 5.

b. Diseño.

Este estudio que sigue el modelo interactivo de J.A Maxwell (2019) ha optado por realizar entrevistas semiestructuradas atendiendo al carácter flexible del mismo a investigadores expertos en contextos teológicos y de vulnerabilidad en ciencias sociales hasta alcanzar la saturación de la información.

Como se ha indicado, las entrevistas se realizaron en su mayoría en formato presencial, a excepción de cuatro casos que por impedimentos geográficos se realizó a través de plataformas online¹⁴³ (MEET y TEAMS). Para estas entrevistas se envió por correo electrónico el esquema con las posibles preguntas y una carta de presentación de la investigación emitida por el IUEM. Una vez aceptada la entrevista se procedió a elegir fecha previo acuerdo con el entrevistado.

Se realizaron un total de ocho entrevistas, cuatro presenciales y cuatro online, con una duración media de una hora durante los meses de marzo y abril del 2022. Se procedió a la transcripción de las entrevistas y se sistematizaron los datos a partir de palabras clave y la triple dimensión ellacuriana.

Las entrevistas semiestructuradas se basaron en un guion¹⁴⁴, donde se recogen los temas más relevantes a tratar en la entrevista. En todo caso, es importante indicar que cada en cada entrevista la conversación se planteó según se vio pertinente y se fue conduciendo el diálogo en función de la experiencia y perfil del entrevistado.

c. Participantes.

Los entrevistados tienen una trayectoria profesional en diferentes ámbitos, su desarrollo profesional, conocimientos y experiencias resultaban especialmente interesantes para este estudio. Cada uno de ellos han tenido contacto con el mundo de las ciencias sociales y de la teología, aunque en la actualidad se enfoquen más a una disciplina que a otra, y han estado cercanos a investigaciones de gran calado bien sea de manera personal o en un nivel de colaboración.

¹⁴³ Se trata de las entrevistas realizadas a: Dr. José Sols Lucia, quien vive en Ciudad de México; Dr. Sergio Barciela, quien vive en Salamanca; Diego Carámbula y el Prof. Gioacchino Campese, quienes viven en Roma.

¹⁴⁴ El guion puede consultarse en el apartado de anexos.

La figura 17 recoge los principales datos de los expertos entrevistados, así como la pertinencia de su elección.

	A	B	C	D	E	F	G
1							
2							
3							
4							
5							
6							
7							
8							
9							
10							
11							
12							
13							
14							
15							
16							
17							
18							
19							
20							
21							
22							
23							
24							
25							
26							
27							
28							
29							
30							
31							
32							
33							
34							
35							
36							
37							
38							
39							
40							
41							
42							
43							
44							
45							
46							
47							
48							
49							
50							
51							
52							
53							
54							
55							
56							
57							
58							
59							
60							
61							
62							
63							
64							
65							
66							
67							
68							
69							
70							
71							
72							
73							
74							
75							
76							
77							
78							
79							
80							
81							
82							
83							
84							
85							
86							
87							
88							
89							
90							
91							
92							
93							
94							
95							
96							
97							
98							
99							
100							

Figura 17: Datos de los expertos entrevistados.

d. Resultados esperados.

Gracias a toda la información extraída después de la conversación con los expertos, se han obtenido elementos que son relevantes:

- Elementos teológicos del pensamiento ellacuriano que pueden vehicular y vincular con la hospitalidad.
- Construcción de un relato de la hospitalidad desde la vida misma, las experiencias y el tejer comunidad.
- Conocimiento del modo de proceder de otras entidades eclesiales en material de modelos de acogida.
- Información del modelo de acogida comunitario dentro del SJM.
- Metodologías y técnicas de la investigación.

- Características del trabajo y de la investigación con personas migrantes y refugiadas.
- Problemas y posibles limitaciones que se presentan en estas investigaciones.

La figura 18 resume estos elementos identificados en el trabajo de campo con expertos a través de las entrevistas.

	A	B	C	D	E
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8	TRABAJO DE CAMPO CON EXPERTOS				
9	Técnica	Objetivos	Diseño	Informantes expertos	Resultados esperados
10	Entrevista semiestructurada	Pertinencia de una investigación que vincule el pensamiento ellacuriano con la hospitalidad.	4 entrevistas presenciales y 4 entrevistas online a través de Meet y Teams (se envió guion para preparar la entrevista). Duración aprox. De 1 hora. Fechas: meses de marzo y abril de 2022	8 expertos. Áreas de conocimiento: investigación teológica y social; migraciones; cooperación al desarrollo; hospitalidad (modelos de acogida). Temáticas sensibles: personas migrantes y refugiadas; convivencia intercultural; trata de personas.	Identificación de elementos teológicos apropiados para la vinculación con la hospitalidad.
11		Conocer elementos del pensamiento de Ellacuría que mejor encajan con la hospitalidad.			Conocimiento del funcionamiento de posibles modelos de acogida fuera del SJM pero dentro del ámbito eclesial.
12		Conocer el ámbito de la hospitalidad en la organización a la que pertenecen.			Información sobre los modelos de acogida del SJM y su relación con el concepto hospitalidad.
13		Explorar metodologías y técnicas.			Posibles problemas y limitaciones de la investigación.
14		Identificar posibles problemas y limitaciones dentro de la investigación.			Opiniones y experiencias sobre la hospitalidad y su relación con la teología.
15		Conocer historias de hospitalidad para explorar posibles conexiones con el marco de referencia conceptual.			Metodologías y técnicas utilizadas y adecuadas.
16		Aprender de la experiencia vital y también investigadora del entrevistado.			
17					
18					
19					
	Informantes Externos Informantes SJM Participantes Dimensiones entidades Trabajo de campo con exp				

Figura 18: Resumen del trabajo de campo con expertos.

4.2.2.3 Trabajo de campo con personas migrantes que hacen parte del Programa de Hospitalidad del SJM: El relato de vida como técnica para rastrear experiencias de hospitalidad.

La hospitalidad surge en el marco del encuentro, en el cara a cara, en el reconocimiento del rostro del otro, en la apertura. Este estudio que tiene como foco la conexión de elementos teológicos ellacurianos con el ejercicio de la hospitalidad dentro del SJM, no podía construirse sin la palabra de las personas destinatarias de la hospitalidad, aunque como vimos en el capítulo 2 la hospitalidad es riqueza para todos los que participan en ella, es verdad que es menester identificar a quienes son los destinatarios directos, en nuestro caso los participantes que hacen parte de la red del SJM.

En ese sentido, se vio oportuno realizar el trabajo de campo contando con un grupo de participantes del SJM de variado perfil (edad, sexo, nacionalidad, estado civil) dada la diversidad de atención que se da dentro de la organización y atendiendo también a los diferentes modelos de acogida que se trabajan dentro de la red. Se aplicó una metodología multimétodo que permitiera el acercamiento a los participantes y a la información desde diferentes puntos de vista. La aplicación de este estilo de metodología posibilita, entre otras, la triangulación y la validación de los datos.

Los métodos o técnicas utilizadas con los participantes han cubierto objetivos concretos:

- En primer lugar, obtener información relevante y de primera mano sobre la vivencia de la hospitalidad a través de la reconstrucción que cada participante hace de la realidad y de su experiencia dentro del SJM.
- En segundo lugar, construir un relato de la hospitalidad que encajara con las propuestas hechas a partir del marco de referencia conceptual.

Por otro lado, es importante señalar que también se obtuvo información acerca de los trayectos migratorios que vivieron los participantes hasta llegar a España y concretamente al SJM; la visión que tienen sobre temas como la discriminación, el racismo y la xenofobia; los problemas que identifican como más relevantes para desarrollar su proyecto de vida en España; los sueños, proyectos y anhelos que tienen de cara al futuro; procesos de transformación e integración en la sociedad española. Estos elementos si bien no son objetivo principal de este estudio, si encuentran relación con todas aquellas categorías que se quiera o no, se van tejiendo alrededor de la hospitalidad y de la acogida.

Este estudio ha tenido en cuenta para el momento concreto de la investigación con participantes, las premisas del enfoque biográfico, entre las que se cuentan la técnica o método de relato de vida. El relato de vida, según Cornejo, Mendoza y Rojas (2008) tiene un carácter instrumental. Esto significa que es una técnica que puede utilizarse con diversas finalidades. El enfoque biográfico constituye una mirada orientada y una forma de acercarse a la realidad. Dentro de este enfoque o mirada cobra sentido la utilización del relato de vida.

Autores como Plummer (1989), sitúa el origen del relato de vida durante la Edad Media, donde las memorias tuvieron gran primacía hasta los albores de la Ilustración como hechos memorables. En todo caso, el uso de esta técnica y en general de la metodología cualitativa aparece a principios del sXX bajo la tutela de dos orientaciones científicas: la antropología cultural y la sociología (Martín García, 1995). Resultan relevantes los

trabajos de Malinowski o Margaret Mead, pero también las obras de Thomas y Znaniecki con el trasfondo de la emigración europea a Norteamérica. El relato de vida es una técnica cualitativa que sirve al investigador para recoger la narración biográfica de un sujeto y sirve para obtener información relevante para la investigación. Como bien indica Pujadas (1992) los relatos de vida sirven para tomar contacto, ilustrar, comprender, sumergirse en, o para obtener visiones referidas a un determinado grupo social.

En ese sentido, los relatos de vida son siempre construcciones, versiones de la historia que un narrador o sujeto relata al investigador a través de la entrevista (Cornejo, Mendoza y Rojas, 2008). Este estudio ha seguido las etapas que propone Cornejo Mendoza y Rojas (2008) para el diseño de la construcción de los relatos de vida:

- Momento preliminar: tiene que ver con la elección del tema y el ángulo desde donde abordarlo, respondiendo a preguntas como ¿por qué este tema?; ¿para qué investigarlo?; ¿por qué investigarlo?
- Revisión de la literatura, pertinente al tema con el fin de profundizar en la comprensión del objeto de estudio.
- Contactos, negociaciones y contratos: se trata de identificar los procedimientos para contactar con los participantes, diseñar los consentimientos éticos e informar sobre el proceso de la investigación.
- Recolección de datos a través de la entrevista: se utiliza la técnica de entrevista para recoger los datos del relato. Es importante temporalizar las entrevistas, transcribir los relatos manteniendo la fidelidad a lo narrado (lenguaje, lapsus, modismos, etc.). Utilizar un cuaderno de campo posibilita un mejor seguimiento del proceso y ayuda a preparar el posterior análisis.
- Análisis de datos: la metodología de análisis de los relatos debe estar en función del objeto de estudio y del tipo de resultados que se desea obtener.

Es importante señalar que fue de mucha utilidad la cercanía de la investigadora al SJM, la primera toma de contacto con las directivas de las organizaciones y la presencialidad de estas entrevistas para que el proceso de estos encuentros y los resultados de estos fueran óptimos y satisfactorios. Se indica como elemento relevante que en uno de estos encuentros se contó con la ayuda de dos participantes para hacer las traducciones in situ con una familia siria entrevistada en su casa.

La investigación se desarrolló en parte en un contexto de observación participante, donde se intercalaron instrumentos como evidencias gráficas, documentos personales

y entrevistas cualitativas. Al mismo tiempo, la observación participante se ha hecho siguiendo las características identificadas por Tojar (2006)

- Ha permitido comprender la situación que se investiga.
- Ha resultado formativa, porque quien investiga ha tenido un proceso de aprendizaje.
- Se ha utilizado como técnica heurística, de indagación y descubrimiento.
- Se ha realizado de forma abierta, a la vista de los participantes.
- Ha tenido un carácter narrativo.
- Se ha utilizado desde un enfoque interpretativo y holístico.

El trabajo de campo con los participantes del SJM ha sido muy fácil, las personas estaban preparadas y ya habían sido avisadas con anterioridad sobre la entrevista y sobre la persona que haría la entrevista. Se pudo utilizar cuaderno de campo para anotaciones in situ y al mismo tiempo se permitió el uso de grabadora para la entrevista y el relato de vida, esto ha permitido obtener información por varias vías y ha facilitado la transcripción de los relatos posteriormente.

a. Objetivos.

Con la puesta en práctica de los relatos de vida se han querido cubrir los siguientes objetivos.

- Conocer las percepciones que tienen los participantes sobre la hospitalidad relatado a través de sus trayectos migratorios, su vida y sus experiencias en el lugar de acogida.
- Realizar un ejercicio hermenéutico que permita poner en diálogo el testimonio de los participantes con elementos teológicos ellacurianos.
- Identificar nuevos elementos de la hospitalidad sobre todo en relación con categorías religiosas y culturales.

b. Diseño

Los relatos de vida han quedado muy bien detallados en el apartado anterior. Este estudio ha tenido en cuenta las indicaciones de Cornejo, Mendoza y Rojas (2008) en lo que concierne a la parte teórica y metodológica.

La construcción y diseño de los relatos de vida se enriqueció con el apoyo del SJM y la disposición de los técnicos y participantes que facilitaron los marcos de encuentro. Estos encuentros se dieron en el contexto de una comida, de un café, de una conversación tranquila después de un compartir comunitario o en una oficina del SJM.

La investigadora, contando con los tiempos limitados que tenía, participó en espacios familiares y comidas en las casas de acogida. Se reconoce este factor como una limitación por no haber podido contar con más tiempo para repetir los encuentros con los participantes.

c. Participantes

Como ya se ha indicado, este estudio contó con la participación de personas migrantes que hacen parte de los recursos del SJM. Un total de 10 personas participaron en los relatos de vida. En todo momento se utilizó el tratamiento de protección de datos, siguiendo los criterios éticos establecidos por ley y por la Universidad Pontificia de Comillas. Puede consultarse el formato utilizado en el apartado de anexos¹⁴⁵.

b. Resultados esperados.

La técnica de relatos de vida pretendía obtener los siguientes resultados.

- Conocer las percepciones que tienen los participantes del SJM sobre la hospitalidad.
- Identificar posibles relaciones entre la hospitalidad y categorías religiosas y/o culturales.
- Iniciar un proceso de apropiación de la hospitalidad en el marco de los elementos ellacurianos.
- Identificar limitaciones de la implementación de la técnica de relatos de vida.

La figura 19 recoge los datos de los participantes que han configurado los relatos de vida.

¹⁴⁵ Se puede consultar el formato utilizado para el consentimiento ético y protección de datos y carta de presentación en el anexo IX.

									
Código participante	Edad	Estado civil	Número de hijos	Estudios	Tiempo de residencia en España	Otros recursos	Tiempo de estancia en el SJM	Personas que viven en la comunidad/piso	Trabajo
P1	24	Soltero	1	Tecnología en Senegal; Cocina en España	5 años	CEPAM; SERCADE; Cruz Roja	Desde 2020	8 (5 jesuitas y 3 no jesuitas)	Si trabaja en CEPAM Pan Bendito
P2	25	Casada	3	Primaria	1 mes	No	1 mes	5	no
P3	31	Casado	3	Primaria	1 mes	No	1 mes	5	no pero quiere
P4	19	Soltero	no tiene	Secundaria	4 años	No	no lo indica	5	Curso de placas solares
P5	21	Soltero	no tiene	Grado medio de primaria	3 años	No	2 años	3	no trabaja, pero estudia
P6	35	Casada	1	Bachiller	5 años	Cruz Roja; ACCEM	1 año	3	no trabaja, pero su esposo si en un restaurante.
P7	23	Soltero	no tiene	Curso de soldadura	3 años	No	2 años	30	No
P8	23	Soltero	no tiene	Informática	3 años	No	2 años	15	No
P9	40	Casado	3	No indica	2 años	Patrocinio Comunitario	2 años	5	No
P10	23	Soltero	no tiene	Soldadura	4 años	No	2 años	10	No
P participante									

Figura 19: datos de los participantes en los relatos de vida.

A continuación, se enumeran y describen las técnicas e instrumentos utilizados en esta investigación.

- Observación participante.** Esta metodología ha estado presente a lo largo de toda la investigación y ha valido para recoger información del proceso. Durante el desarrollo de la investigación se participó en varios momentos comunitarios, aunque destaca especialmente el contexto de las comidas con comunidades/pisos de acogida, donde estuvimos tutores de pisos, jesuitas y participantes. Estos espacios de compartir permitieron, por un lado, conocer los procesos vitales de la hospitalidad desde la visión del SJM, pero también permitieron ver la espontaneidad e integración de los participantes con personas nativas y de otros lugares.

En el contexto de estas comidas y a través de la conversación se percibió la naturalidad, la cercanía y se conoció también la opinión que tenían las personas sobre la hospitalidad. Este último asunto es importante en esta investigación, y recuerda lo que Maxwell (2019) afirma sobre las fuentes de las teorías cuando indica que los participantes también son fuente de teoría generalmente ignoradas. En el marco de las investigaciones cualitativas, este tema es relevante por dos razones: la primera indica que son fenómenos reales, porque las creencias y valores de los participantes son útiles a la investigación; la segunda indica que sin lugar a dudas son los participantes quiénes más experiencia tienen en el tema, por eso, su perspectiva enriquece las teorías y aporta novedad.

- **Evidencias gráficas.** Este estudio ha tenido en cuenta la fotografía como evidencia gráfica. Las fotos se tomaron previo consentimiento de los participantes y de las entidades. En ese sentido se tienen evidencias de algunos encuentros comunitarios y de los espacios físicos de las entidades donde los participantes acuden diariamente.
- **Entrevistas cualitativas.** Ha sido la técnica más utilizada en la investigación y ha sido muy sencillo ponerla en práctica gracias a la apertura del SJM y de los participantes que se mostraron siempre dispuestos a colaborar en el estudio, hablar abiertamente y permitir la grabación de las entrevistas. Estas entrevistas, como se ha dicho en anteriores apartados, han permitido conocer de primera mano la experiencia de la hospitalidad en el marco del SJM pudiendo identificar incluso aquellas buenas prácticas del ejercicio de la acogida, han proporcionado información útil sobre otros elementos vitales que, aunque no eran parte central de la investigación la fueron enriqueciendo a lo largo del proceso.
- **Cuaderno de campo.** Documento personal que se ha ido construyendo y enriqueciendo a lo largo de toda la investigación. Se trata de una serie de anotaciones personales inmediatamente después de terminar una entrevista, o compartir comunitario. Este archivo, aunque de carácter subjetivo ha sido muy significativo porque recoge experiencias, dudas, intuiciones, sensaciones, emociones que fueron surgiendo mientras se desarrollaban las entrevistas y los viajes a las entidades del SJM.

A continuación, se muestra de manera detallada la descripción de cada una de estas técnicas a través del esquema: objetivos, diseño, participantes, y resultados esperados, aunque este último se desarrolla ampliamente en el capítulo 5.

1. Observación participante.

Cuando nos referimos a acciones como ver, mirar, observar, las asociamos con el sentido de la vista, así lo indica Guasch (2002) para introducir la pertinencia de la observación participante en la investigación cualitativa. Pero va más allá, y atestigua que “casi todos los ojos *miran*, pero son pocos los que *observan*, y menos aún los que *ven*” (Guasch, 2002 p. 9), En ese sentido, nuestra metodología cobra relevancia, porque contribuye a despertar el sentido y enfoca la mirada a una zona concreta de la realidad social para ver algo. Este estudio ha querido observar el ámbito más natural en el que

se tejen los lazos de la hospitalidad y allí se ha pretendido despertar el acto sensitivo para contemplar procesos que hablan de humanización y liberación.

a. Objetivos.

La observación participante, como bien se ha indicado, estuvo presente a lo largo de todo el proceso investigativo, desde el inicio hasta el cierre del proceso de trabajo de campo. Ha sido indispensable para este estudio, trasladarse a los espacios físicos donde las entidades desarrollan el Programa de Hospitalidad y dónde comparten diariamente con personas migrantes y refugiadas. Por eso, la observación participante, aunque mencione momentos específicos, ha sido válida en todo momento, incluso en los espacios de “oficina”.

Este proceso ha permitido a la investigadora acercarse a la realidad de los territorios visitados y conocer el día a día de las entidades del SJM, de las redes comunitarias, las personas voluntarias, los técnicos/as y los participantes, logrando una conexión y relación empática y de cercanía que favoreció el desarrollo del estudio y la comunicación.

El objetivo principal era conocer una parte de la realidad de la hospitalidad ejercida en el SJM, a través de la vinculación con las personas y la participación en espacios de acogida, por otro lado, también se buscaba identificar aquellos elementos fuerza o posibles problemas asociados al desarrollo y aplicación de la observación participante en investigaciones que utilizan esta técnica.

b. Diseño.

La observación participante (en adelante OP) es, según Guasch (2002), la técnica más empleada para analizar la vida social de los grupos humanos, y desde un punto de vista teórico es un instrumento útil que favorece la obtención de datos sobre cualquier realidad social (p. 35). Al mismo tiempo, y por su propia naturaleza la OP supone la inclusión del investigador dentro del grupo, pero también su propia metodología permite que quien investiga preste mucha atención al punto de vista de los actores, de las personas a quienes observa y con quienes comparte espacio vital.

Algunos autores señalan, que esta técnica invita a que el investigador se convierta él mismo en *nativo* a través de la inmersión en la realidad social que pretende analizar (Guasch, 2002 p. 35). Ciertamente, la OP permite captar significados, estilos de vida, identidad de movimientos, organizaciones internas, jerarquías sociales, entre otras, pero ante todo, la OP trata de conocer los significados y sentidos que otorgan los sujetos a sus acciones y prácticas (Sánchez, 2017), este último elemento fue fundamental para

este estudio, descubrir desde la cercanía y la interacción qué sentido y significado otorgaban las personas involucradas a la hospitalidad, más allá de las técnicas de acogida.

Según Anguera (1995) el principal instrumento de recogida de datos en la OP es el investigador. Esa recogida se da de manera natural y abierta, tiene en cuenta el muestro intencional y el análisis es inductivo. Por otro lado, el diseño de la investigación es emergente ya que se va elaborando a medida que avanza la investigación.

A diferencia de otros métodos o técnicas, en la OP quien investiga hace parte del espacio, acompaña, comparte y también participa en determinados momentos o acontecimientos de la institución, entidad o grupo social. En este caso concreto, se ha hecho OP desde el primer minuto en terreno, esto ha sido así, porque todo compartir, toda conversación, todo encuentro y todo viaje supuso aprendizaje, observación y conocimiento para la investigación. En todo caso, se señalan cuatro momentos clave de la OP: una comida en una comunidad jesuita que es casa de acogida en Madrid; el compartir alrededor de un té sirio en la casa de una de las familias participantes en Portugalete; la merienda en una casa de acogida en Durango; y la cena en un piso de acogida en Barcelona.

c. Participantes.

Como se ha dicho en otros apartados, la observación participante se ha hecho desde el inicio de la investigación y ha estado presente a lo largo de todo el proceso. Las experiencias vividas durante la OP han quedado registradas en el cuaderno de campo de la investigadora. Todas las personas que estuvieron en contacto con la investigación han participado en esta técnica.

d. Resultados esperados.

El proceso de observación participante ha permitido especialmente:

- Conocer los espacios físicos donde el SJM pone en práctica el programa de Hospitalidad.
- Conocer de primera mano, el significado y sentido que le dan los participantes y demás sujetos involucrados a la hospitalidad.
- Identificar elementos relacionados a las buenas prácticas de acogida y señalar aquellos que quizás no contribuyen a que lo sean.

- Reconocer elementos de la teología de la realidad histórica que se relacionan con los procesos de hospitalidad en el marco del programa del SJM.
- Identificar luces y sombras asociados al desarrollo y aplicación de la observación participante en investigaciones con colectivos migrantes.

2. Evidencias gráficas.

Como bien indicaba Freund (1983) la fotografía ha llegado a ser el lenguaje más corriente de nuestra civilización. Esta época está fuertemente marcada por la imagen, y en la actualidad ya no se duda a la hora de afirmar que es las imágenes tienen el poder de construir miradas sobre el mundo, organizando incluso, precepciones y sistemas de conocimiento (Bonetto, 2016). Así entonces, la imagen es lugar donde se crean y discuten los significados (Mirzoeff, 2003).

La fotografía (evidencias gráficas) cumple en el ámbito de las investigaciones sociales una función interpretativa porque a través de la imagen saca de la invisibilidad elementos esenciales a la investigación. En ese rol hermenéutico, la fotografía es una herramienta útil para la recolección de datos, y al mismo tiempo acompaña a la palabra para dar cuenta de esos elementos menos visibles.

Varios autores como Becker (1994); Bourdieu (2003); Collier (1997) y Pauwels (2010), indican que el asunto de la fotografía dentro de ámbitos como la sociología y la antropología visual parten de la idea de que las manifestaciones visuales sirven para observar, analizar y teorizar sobre el comportamiento individual y los productos culturales.

a. Objetivos.

Este estudio no ha tenido dificultad a la hora de obtener datos a través del registro fotográfico, cuenta con una amplia diversidad de evidencias gráficas, esto ha sido posible, gracias a la apertura del SJM y sin duda a la disposición de las personas que facilitaron los espacios y permisos pertinentes para las fotografías, incluso algún material externo se facilitó vía e-mail después de un encuentro¹⁴⁶

Las fotografías que se tienen cumplen el objetivo de visibilizar y evidenciar espacios de acogida y hospitalidad, al mismo tiempo, quieren reforzar visualmente lo que este

¹⁴⁶ Se trata de un material visual enviado por una familia que pertenece a la Red Hospitalaris de Barcelona que, si bien no se ha utilizado en la investigación, ha enriquecido subjetivamente este estudio.

estudio indica a través de la palabra. En el apartado de anexos aparecen algunos registros fotográficos.

b. Diseño.

La fotografía es una herramienta muy utilizada en investigaciones sociales, especialmente en procesos etnográficos. El uso de las imágenes como datos sirve para dar cuenta de lo que se teje al interior y exterior de la vida social de las personas entrevistadas y permite comprender desde una visión más profunda el comportamiento individual de las personas e incluso normas culturales.

Para referirse a la intencionalidad y objetivo de la visión F. Soulages (2010, p. 342) escribe que:

“Una foto no es una prueba, sino una huella a la vez del objeto por fotografiar, que es incognoscible e infotografiable, del sujeto que fotografía, que también es incognoscible, y del material fotográfico; por tanto, es la articulación de dos enigmas, el de objeto y el del sujeto. Por eso la fotografía es interesante: no da una respuesta, sino que plantea e impone ese enigma de enigmas que hace pasar al receptor de un deseo real a una apertura sobre lo imaginario, de un sentido de interrogación sobre el sentido, de una certeza a una inquietud, de una solución a un problema” (Soulages, 2010, p. 342)

Indicamos que ante la disposición del registro fotográfico durante el estudio se puede extraer datos interpretativos sobre aquellos espacios especialmente cuidados, pensados y diseñados para la hospitalidad (oficinas, espacios interreligiosos, casa, pisos, etc). Además de contar con este material, durante las visitas y las entrevistas, los participantes mostraron a la investigadora numerosas fotografías y vídeos de sus familiares residentes en sus países de origen, y de momentos importantes en sus vidas, como bodas, fiestas religiosas, paseos familiares, lugares destruidos por la guerra, sus antiguas casas, etc. Sin duda se tejió un espacio de hospitalidad y apertura ante el rostro para poder mostrar sus vidas a través de la imagen.

c. Participantes.

Las fotografías han sido tomadas por la investigadora, siempre dentro de los marcos permitidos y en los espacios físicos del SJM (oficinas o pisos). Son la evidencia de la observación participante. Los participantes mostraron fotografías vídeos en los contextos de las entrevistas y de las comidas de forma libre, aunque esas fotografías no están disponibles para la investigación.

d. Resultados esperados.

El sentido de la fotografía en este estudio es retratar a través de la imagen los espacios que nos hablan de hospitalidad y los espacios que se construyen para que ella pueda darse, al mismo tiempo tenía la intención de reforzar la palabra y evidenciar los momentos vitales de las personas que participan en ese proceso. Los resultados están relacionados con:

- La importancia del cuidado de los espacios.
- Capturar momentos vitales de la hospitalidad dentro del programa del SJM.
- Reforzar la palabra a través de la imagen.
- Identificar el aporte significativo de las evidencias gráficas, así como las posibles limitaciones que presenta.

3. Entrevistas cualitativas¹⁴⁷.

La entrevista cualitativa es íntima, abierta y flexible (King y Horrocks, 2009). Es el espacio que utiliza el investigador para conversar e intercambiar información con la persona entrevistada. La entrevista cualitativa ha guiado este estudio.

a. Objetivos.

Este estudio se estructura a la base de la entrevista cualitativa y se aplicó en el contexto de las visitas a las entidades del SJM en los diferentes territorios a los participantes, tutores y técnicos, quienes a su vez compartieron con la investigadora un relato vital que hablara de hospitalidad, esto en el caso de los tutores y técnicos, en el caso de los participantes la entrevista abordó aspectos de su propia vida, del viaje migratorio, de experiencias vitales fuertes y de sus sentimientos, emociones y pensamientos actuales.

Las conversaciones se orientaron a temas exclusivos de la investigación, aunque después en el diálogo afloraron temáticas diferente pero relacionadas, por ejemplo: racismo, xenofobia, rechazo a la diferencia, entre otros. En el caso de estudio, la observación participante fue importante porque también facilitó la cercanía, el contacto y el conocimiento de las personas.

¹⁴⁷ Este estudio considera todas las entrevistas dentro de la clasificación cualitativas. Aquí haremos referencia a las entrevistas hechas a participantes, tutores y técnicos, además se incluyen los relatos de vida.

Los objetivos que se buscan alcanzar con esta técnica son identificar, a través del esquema de la triple dimensión ellacuriana y las variables seleccionadas, el conocimiento, los elementos éticos, y las prácticas de transformación puestas en marcha en el marco del Programa de Hospitalidad del SJM, cada una de ellas con sus matices y claves particulares. Por otro lado, se buscaba identificar conceptos, ideas, significantes sobre la hospitalidad desde los propios participantes.

b. Diseño.

La entrevista es una situación cara a cara (Mayer y Ouellet, 1991, p. 308) en la que se da una conversación íntima de intercambio recíproco (Tremblay, 1968). Gracias a esta interrelación, se va reconstruyendo la realidad y los entrevistados son fuente de información general.

En todo caso, la entrevista se define como una conversación entre dos o más personas que se reúnen en un lugar determinado para tratar un tema específico. Es un método de investigación que utiliza la comunicación verbal para recoger información (López E. y Deslauriers, 2011). Se caracteriza por ser abierta y flexible. Esto no significa que no esté estructurada en su metodología y en la interacción que se establece entre el entrevistado y entrevistador. Las entrevistas de este estudio siguieron el modo semiestructurado que mantiene un modo y orden gracias al guion preparado, pero permite la flexibilidad. Estas entrevistas estaban enfocadas en la consecución de los objetivos trazados.

Las entrevistas, como ya se indicó en otros apartados, tuvieron una duración aproximada de una hora, en algunos casos particulares, se extendió a una hora y quince minutos. Se realizaron en el marco del trabajo de campo, en las instalaciones de las entidades del SJM o en las casas de los participantes y tutores.

Las entrevistas a expertos se mantuvieron de manera presencial en las entidades donde trabajan y otras en formato online.

c. Participantes.

Las personas que participaron en estas entrevistas fueron los técnicos y técnicas del SJM, los tutores de pisos de acogida del SJM y los participantes de los recursos del SJM. El idioma no supuso una barrera, salvo en dos entrevistas, la primera a una familia siria en la que conté con dos participantes que me ayudaron en las traducciones de árabe a español, y otra entrevista en la que la comunicación fue difícil porque la participante de origen indio hablaba poco español y poco inglés.

Personas expertas en asunto migratorios de otras entidades y expertos en la teología de Ignacio Ellacuría.

d. Resultados esperados.

La aplicación de la técnica de entrevistas ha permitido:

- Conocer desde dentro la realidad del Programa de Hospitalidad del SJM.
- Ampliar la visión que la investigadora tenía del programa gracias al aporte de los técnicos y técnicas del programa.
- Conocer la percepción y visión de la hospitalidad de las personas que son voluntarias del SJM y que son al mismo tiempo familias acogedoras o tutores de pisos de acogida.
- Recoger información sobre los imaginarios de la hospitalidad y su relación con la acogida.
- Recoger información sobre la relación que se puede establecerse entre religión, cultura y hospitalidad.
- Identificar aquellos elementos que de la teología histórica de Ellacuría se hacen visibles en los procesos de hospitalidad del SJM.
- Identificar aquellas buenas prácticas de hospitalidad y aquellas prácticas que no contribuyen a la misma.
- Conocer procesos de integración de los participantes gracias a la pertenencia y pertinencia del Programa de Hospitalidad del SJM.
- Conocer otros programas de hospitalidad de entidades diferentes al SJM.
- Identificar la pertinencia de esta investigación en relación al pensamiento Ellacuriano.

4. Cuaderno de campo.

Históricamente se ha relacionado el cuaderno de campo a la observación participante. Es un instrumento muy útil para el investigador porque es el espacio adecuado para registrar de forma detallada y precisa las observaciones hechas en el campo de trabajo. Sobre esta técnica existe poca literatura, sobre todo para describir el proceso de su uso

en el transcurso de una investigación cualitativa, sin embargo; esta técnica es de mucha utilidad por la información que ofrece.

a. Objetivos.

Este estudio asume que el cuaderno de campo es una técnica útil y una herramienta adecuada para el registro de aquellas situaciones que se fueron desarrollando a lo largo de toda la investigación.

Los objetivos que se persiguen con la aplicación de esta técnica se pueden resumir así: almacenar adecuadamente aquellas informaciones que podían ser susceptibles de olvido pero que son valiosas para la investigación porque arrojan datos que permitirán después crear y analizar más información; por otro lado, se pretende plasmar informaciones “subjetivas” que si bien se escapan a la formalidad de la entrevista, visita, observación pueden ser útiles por la carga informativa que tienen, por ejemplo, registrar conversaciones que se dieron fuera del ámbito formal de la entrevista y que tocan temas sensibles a la investigación.

b. Diseño.

Autores como Taylor y Bogdan (1987) indican algunos elementos básicos sobre el cuaderno de campo como, por ejemplo: cómo registrar, cuándo registrar, qué registrar y cómo analizar las anotaciones recogidas. Estas pautas se tuvieron en cuenta a la hora de construir el cuaderno de campo. Por otro lado, como bien indican Schatzman y Straus (1979) es importante saber la intencionalidad del cuaderno de campo y encajarlo en las clasificaciones que ellos proponen.

Estos autores proponen tres tipos de cuaderno o notas de campo. A saber, las metodológicas, las teóricas y las descriptivas. Las metodológicas tienen que ver con la descripción del desarrollo de actividades de la investigación y el informe de interacción de quien investiga con el entorno. Las teóricas tienen que ver con la construcción de una interpretación teórica de la situación de estudio. Finalmente, las descriptivas se enfocan al objeto de estudio informando de manera exhaustiva la situación observada.

Este estudio se decanta por dos de estas clasificaciones, la metodológica y la descriptiva.

c. Participantes.

El cuaderno de campo ha sido construido por la investigadora gracias a las experiencias vividas en la observación participante.

Se deja claro que ningún participante colaboró de manera directa en la redacción del cuaderno de campo, ni se pidieron informaciones extras para el mismo.

d. Resultados esperados.

Después de todo el proceso de investigación se esperaba que el cuaderno de campo arrojara los siguientes resultados:

- Almacenar información susceptible a olvido.
- Obtener información extra que podía darse en el marco de la informalidad.
- Registrar datos de la observación participante.

A continuación, se presenta la figura 20 que ofrece una síntesis de toda la información referente al trabajo de campo.

Trabajo de campo Programa de Hospitalidad del SJM				
Técnica	Objetivos	Diseño	Participantes/Informantes	Resultados esperados
Relatos de Vida	• Conocer percepciones sobre la hospitalidad. • Realizar un ejercicio hermenéutico de apropiación. • Identificar nuevos elementos de la hospitalidad.	Un encuentro con cada participante. Participaron un total de 10 personas. Lugar de realización: Madrid, Barcelona, Valladolid, Bilbao, Durango, Portugalete. Duración: una hora cada encuentro. Fechas: entre febrero y abril de 2022	10 participantes 7 hombres 2 mujeres Edades: entre los 19 y 40 años. Nacionalidad: 1 persona de la India; 4 personas de Siria; 1 persona de Senegal 4 personas de Marruecos Idiomas: castellano, inglés y árabe.	• Conocer las percepciones que tienen los participantes del SJM sobre la hospitalidad. • Identificar posibles relaciones entre la hospitalidad y categorías religiosas y/o culturales. • Iniciar un proceso de apropiación de la hospitalidad en el marco de los elementos ellacurianos. • Identificar limitaciones de la implementación de la técnica de relatos de vida.
Observación participante	• Conocer una parte de la realidad de la hospitalidad ejercida en el SJM. • Identificar aquellos elementos fuerza o posibles problemas asociados al desarrollo y aplicación de la observación participante.	Toda la investigación estuvo permeada por la OP. Se destacan 4 momentos relevantes: Una comida en una comunidad jesuita que es casa de acogida en Madrid. Tomar el té sirio en la casa de una de las familias participantes en Portugalete. La merienda en una casa de	Todas las personas que participaron en la investigación contando técnicos y participantes. Comida en Madrid: 5 personas. Té Sirio: 8 personas. Merienda en Durango: 7 personas. Cena en Barcelona: 5 personas. Fechas: entre febrero y mayo de 2022.	• Conocer los espacios físicos donde el SJM pone en práctica el programa de Hospitalidad. • Conocer de primera mano, el significado y sentido que le dan los participantes y demás sujetos involucrados a la hospitalidad. • Identificar elementos relacionados a las buenas prácticas de acogida y señalar aquellos que quizás no contribuyen a que lo sean. • Reconocer elementos de la teología de la realidad histórica que se relacionan con los procesos de

		acogida en Durango. La cena en un piso de acogida en Barcelona.		hospitalidad en el marco del programa del SJM. Identificar luces y sombras asociados al desarrollo y aplicación de la observación participante en investigaciones con colectivos migrantes.
Evidencias gráficas: fotografía	- Visibilizar y evidenciar espacios de acogida y hospitalidad. - Reforzar visualmente lo que este estudio indica a través de la palabra.	Fotografías de espacios pensados para la hospitalidad. Oficinas del SJM, Espacios interreligiosos Casas y pisos de acogida. Los participantes muestran numerosas fotografías y vídeos de sus familiares residentes en sus países de origen, y de momentos importantes en sus vidas, como bodas, fiestas religiosas, paseos familiares, lugares destruidos por la guerra, sus antiguas Casas, etc.	10 personas participantes en los relatos de vida.	- La importancia del cuidado de los espacios. - Capturar momentos vitales de la hospitalidad dentro del programa del SJM. - Reforzar la palabra a través de la imagen. - Identificar el aporte significativo de las evidencias gráficas, así como las posibles limitaciones que presenta.
Entrevistas cualitativas	- Identificar, a través del esquema de la triple dimensión ellacuriana y las variables seleccionadas, el conocimiento, los elementos éticos, y las prácticas de transformación. - Identificar conceptos, ideas, significantes sobre la hospitalidad desde los propios participantes.	9 entrevistas de técnicos. 5 entrevistas de tutores. 4 entrevistas de responsables 8 entrevistas a informantes expertos	Un total de 18 entrevistas a personas que se hacen cargo de los procesos de los participantes en el SJM. Un total de 8 entrevistas a expertos que no pertenecen a la red del SJM	- Conocer desde dentro la realidad del Programa de Hospitalidad del SJM. - Ampliar la visión que la investigadora tenía del programa gracias al aporte de los técnicos y técnicas del programa. - Conocer la percepción y visión de la hospitalidad de las personas que son voluntarias del SJM y que son al mismo tiempo familias acogedoras o tutores de pisos de acogida. - Recoger información sobre los imaginarios de la hospitalidad y su relación con la acogida. - Recoger información sobre la relación que se puede establecerse entre religión, cultura y hospitalidad. - Identificar aquellos elementos que de la teología histórica de Ellacuría se hacen visibles en los procesos de hospitalidad del SJM. - Identificar aquellas buenas prácticas de hospitalidad y aquellas

				prácticas que no contribuyen a la misma. • Conocer procesos de integración de los participantes gracias a la pertenencia y pertinencia del Programa de Hospitalidad del SJM. • Conocer otros programas de hospitalidad de entidades diferentes al SJM. • Identificar la pertinencia de esta investigación en relación a Ellacuría.
Cuaderno de campo	• Almacenar adecuadamente aquellas informaciones que podían ser susceptibles de olvido. • Plasmar informaciones "subjetivas" que, si bien se escapan a la formalidad de la entrevista, visita, observación pueden ser útiles por la carga informativa.	Cuaderno de campo metodológico y descriptivo. Formato digital.	La investigadora como hacedora del cuaderno de campo. Las personas que participaron directa e indirectamente en la investigación.	• Almacenar información susceptible a olvido. • Obtener información extra que podía darse en el marco de la informalidad. • Registrar datos de la observación participante.

Figura 20: Esquema del trabajo de campo Programa de Hospitalidad del SJM

4.3 Análisis y validez de los datos

En el capítulo 7 abordaremos la cuestión del análisis y validez de los datos. Ese apartado se corresponde con el último componente del diseño interactivo de J. A. Maxwell (2019) que da estructura a esta investigación. Es importante recordar que los componentes del diseño se han ido trabajando en la práctica de manera paralela, aunque aquí se describan linealmente.

Cuando se habla de validez nos referimos a la calidad de un estudio, su confiabilidad y rigor científico. El asunto de la validez ha preocupado constantemente al mundo de la investigación y han surgido infinidad de propuestas, enfoques y posturas.

Maxwell (2019) indica que el concepto de validez se ha ido convirtiendo en un motivo de controversia en la investigación cualitativa, esto se debe a que muchos académicos cualitativos han abandonado el concepto por considerarlo muy ligado a los métodos cuantitativos poco cercanos y adecuados a la investigación cualitativa.

Se afirma que los investigadores cualitativos tratan las amenazas relacionadas a la validez como acontecimientos que podrían derivar en conclusiones inválidas. Maxwell (2019) indica que es imposible enumerar esas posibles amenazas. Sin embargo; considera que es importante tener en cuenta a manera general, dos tipos importantes: el sesgo de quien investiga y el efecto del investigador conocido también como “reactividad” (p. 180-181). La primera amenaza tiene que ver con la subjetividad del investigador o comúnmente llamada “sesgo”, pero como ya se ha dicho en este estudio y siguiendo la propuesta de Maxwell (2019) es imposible abordar las investigaciones sin tener en cuenta las posibles teorías, creencias y enfoques de quien investiga. Este estudio ha tenido en cuenta esta amenaza. Por eso en el capítulo 7 se abordará el asunto de los posibles sesgos que surgieron a lo largo de la investigación.

La segunda amenaza de la que habla Maxwell (2019) tiene que ver con el efecto del investigador, es decir, con la influencia que tiene el investigador sobre la situación, las personas o grupos que investiga. Becker (1970, p. 45-48) indica que es muy posible que en casos de observación participante no sea tan grave esta amenaza. Es decir, no pone en riesgo la validez de los resultados. Este estudio, atendiendo a esta posible amenaza, también intentará explicar de qué manera la investigadora pudo o no influir sobre los informantes y participantes del estudio y si esto pudo afectar la validez de los resultados.

Por otro lado, este trabajo y como bien se ha evidenciado a lo largo de este capítulo ha recurrido a un sistema multimétodo que ha permitido obtener datos de diferentes fuentes y a partir de diferentes métodos o técnicas de recogida de la información.

Este sistema ha permitido triangular los datos, que consiste en recoger evidencias de diferentes escenarios y de diferentes sujetos, así como de utilizar diferentes métodos en la recolección de los mismos. Después de haber explicitado las dos grandes amenazas de las que habla Maxwell (2019) se ha recurrido también a la triangulación de tal manera que se ha reducido el riesgo de sesgos asociados a métodos y fuentes concretas mejorando la validez de las conclusiones.

A continuación, se muestra la figura 21 que recoge los eventos de donde se ha recogido la información, con la intención de atender a la validez interna y la triangulación. Se especifica en cada uno de ellos, la técnica que se utilizó, el origen del dato, las fuentes que participaron en el mismo, la fuente que emite el dato y la fuente que se estudia.

Nº de evento	EVENTO	TÉCNICA	ORIGEN	Nº FUENTE QUE PARTICIPA	Nº FUENTE	Nº FUENTE ESTUDIADA
ECT1	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F1	F1
ECT2	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F2	F2
ECT3	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F3	F3
ECT4	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F4	F4
ECT5	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F5	F5
ECT6	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F6	F6
ECT7	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F7	F7
ECT8	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F8	F8
ECT9	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F9	F9
ECV1	Entrevista cualitativa voluntario-tutor	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F10	F10
ECV2	Entrevista cualitativa voluntario-tutor	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F11	F11
ECV3	Entrevista cualitativa voluntario-tutor	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F12	F12
ECV4	Entrevista cualitativa voluntario-tutor	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F13	F13
ECV5	Entrevista cualitativa voluntario-tutor	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F14	F14
RVP1	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	Grabación	1	F15	F15
RVP2	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	Grabación	1	F16	F16
RVP3	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	Grabación	1	F17	F17
RVP4	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	Grabación	1	F18	F18
RVP5	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	Grabación	1	F19	F19
RVP6	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	Grabación	1	F20	F20
RVP7	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	Grabación	1	F21	F21

RVP8	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	Grabación	1	F22	F22
RVP9	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	Grabación	1	F23	F23
RVP10	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	Grabación	1	F24	F24
OP1	Observación participante- COMIDA	Observación participante	Protocolo	5		
OP2	Observación participante- TÉ SIRIO	Observación participante	Protocolo	8		
OP3	Observación participante- MERIENDA	Observación participante	Protocolo	7		
OP4	Observación participante- CENA	Observación participante	Protocolo	5		
EG1	Evidencia gráfica Investigadora	Evidencia gráfica	Fotografías	1	F37	
EG2	Evidencia gráfica Voluntario-tutor	Evidencia gráfica	Material gráfico	1	F13	
EG3	Evidencia gráfica responsable	Evidencia gráfica	Fotografía	1	F25	
ECR1	Entrevista cualitativa-responsables	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F25	F25
ECR2	Entrevista cualitativa-responsables	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F26	F26
ECR3	Entrevista cualitativa-responsables	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F27	F27
ECR4	Entrevista cualitativa-responsables	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F28	F28
EIE1	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F29	F29
EIE2	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F30	F30
EIE3	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F31	F31
EIE4	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación	1	F32	F32
EIE5	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación online	1	F33	F33
EIE6	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación online	1	F34	F34
EIE7	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación online	1	F35	F35
EIE8	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	Grabación online	1	F36	F36

CDC1	Cuaderno de campo	Protocolo	Protocolo	1	F37	
POP1	Protocolo de Observación participante COMIDA	Protocolo	Protocolo	5	F37	
POP2	Protocolo de Observación participante TÉ SIRIO	Protocolo	Protocolo	8	F37	
POP3	Protocolo de Observación participante MERIENDA	Protocolo	Protocolo	7	F37	
POP4	Protocolo de Observación participante CENA	Protocolo	Protocolo	5	F37	
PCDC	Protocolo de Cuaderno de campo	Protocolo	Protocolo	1	F37	
PEG	Protocolo de evidencias gráficas	Protocolo	Protocolo	45	F37	
BIBL1	Bibliografía	Bibliografía	Bibliografía	350		

Figura 21: listado de eventos indicando el detalle de la técnica, origen del dato, las fuentes que participan, las fuentes que emiten el dato y la fuente que se estudia.

Según Maxwell (2019) la triangulación es la forma que se emplea para la recolección de información a partir de la utilización de diferentes métodos. A lo largo de este capítulo se ha indicado cuales fueron aquellos métodos que sirvieron para recabar la información en este estudio. Así entonces, además de la triangulación, se ha visto necesario utilizar la saturación como momento en el que la investigadora consideró que los nuevos datos obtenidos resultaban repetitivos, por lo que ya no arrojaban nueva información. Así, en el proceso de visita a las entidades (trabajo de campo), las entrevistas con técnicos, voluntarios-tutores, participantes, expertos externos, se tomó nota de las informaciones hasta que ya no surgió nueva información ni los datos aportaban novedad. Este es el momento en el que los datos alcanzan saturación (Hernández, Fernández & Baptista 2010).

Es importante recordar que, en este estudio cualitativo, el trabajo de campo en las entidades del SJM, las entrevistas con los participantes, técnicos, voluntarios, la presencia en algunos espacios comunitarios de hospitalidad, y la revisión bibliográfica fueron procesos que transcurrieron en paralelo. Por otro lado, la escasa literatura específica en torno a la relación entre la teología histórica de Ellacuría y las migraciones y la hospitalidad; la falta de recursos y de tiempo; la dificultad a la hora de organizar tiempos, agendas y actividades; el alto volumen de trabajo dentro del SJM y la propia necesidad de preparación de la investigadora para poder acceder a los informantes y recoger los datos, han hecho que en la recogida y el análisis de los mismos se haya utilizado un sistema de análisis personal creado por la investigadora y que haya podido adecuarse a las características propias de este estudio.

Ya indicaba Maxwell (2019) que el análisis de datos no está separado conceptualmente el diseño de la investigación, debe adaptarse a las características propias del estudio. Aquí se siguieron las indicaciones que ofrece el autor como opciones analíticas para los datos. Así entonces, se tuvo en cuenta los apuntes (cuaderno de campo); las estrategias de categorización (codificación y análisis temático); finalmente la estrategia de conexión gracias al análisis narrativo. Fue muy importante para este estudio la escucha de cada una de las entrevistas y la transcripción de las mismas.

En este sentido, el proceso ha requerido estructurar y ordenar progresivamente los datos que han surgido durante la investigación. Estos datos han sido registrados a través de las grabaciones, de las notas de la investigadora, que ha intentado registrar todo aquellos que se veía o escuchaba bien en el periodo más oficial de las visitas a las entidades o aquellos que fue surgiendo como información extra oficial durante el

proceso, al mismo tiempo, las notas dan cuenta de sensaciones, impresiones y percepciones de la investigadora mientras hacía el trabajo de campo.

Así entonces, el sistema de análisis se fue construyendo de manera progresiva, constante y detallada, apoyada al mismo tiempo de los documentos internos del SJM, como, por ejemplo: informes, material de sensibilización, reflexiones sobre hospitalidad, memorias anuales del SJM y de sus entidades, documentos propios de las entidades, y especialmente la bibliografía consultada. Por otro lado, fueron muy útiles las fotografías, las grabaciones, y los protocolos¹⁴⁸ de recogida de datos que se diseñaron teniendo en cuenta la naturaleza del estudio, el diseño y las preguntas de investigación abordadas en el capítulo 3. La matriz de planificación se creó a partir de la herramienta *Microsoft Excel*, en la que se ha podido sistematizar, clasificar, almacenar, registrar, visualizar y analizar los datos que surgieron durante el proceso.

El diseño de la matriz ha consistido en agrupar y organizar los datos a partir de las dimensiones que Ellacuría utiliza para la fundamentación filosófica del método teológico, estas dimensiones están explicadas en el capítulo 2 y nos referimos a ellas como la “triple dimensión” (hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad, encargarse de la realidad). Así entonces, se pensaron una serie de variables, dimensiones e indicadores extraídos de documentos de reflexión del SJM y que este estudio ha asumido como categorías adecuadas¹⁴⁹ para entender y profundizar en el modelo del Programa de Hospitalidad. Estas variables se ajustaron a la triple dimensión para dotar de relación e interconexión ofreciendo una nueva mirada sobre el proceso de hospitalidad dentro del SJM. De esta manera, y como indica Maxwell (2019) la investigación transcurrió en un contexto de interacción y de comprensión del fenómeno estudiado.

Como ya se ha indicado, este estudio optó por el diseño de una matriz propia de codificación porque se vio dificultad a la hora de utilizar otros programas de codificación enfocados naturalmente a la categorización de datos codificados como *Atlas.ti* o *NVivo*. Así entonces, se procedió al diseño de una matriz que permitiera unir los códigos, permitiendo que el dato particular analizado se mantuviera unido al dato que dio su origen, a la fuente, al proceso de recogida, al contexto en el que se recogió y a las anotaciones de la investigadora. Este estudio, tuvo como referencia y apoyo para este diseño, la matriz utilizada en la tesis doctoral de Sierra (2016), porque coincidían en las dificultades de codificación.

¹⁴⁸ Los protocolos pueden consultarse en el apartado de anexos, específicamente el anexo VII.

¹⁴⁹ El cuadro que resume este proceso se encuentra reflejado en la figura 17 de este mismo capítulo.

Las tablas que se diseñaron en *Microsoft Excel* permiten cruzar los datos, que se almacenaron en columnas, filas, y tablas. Así fue posible analizar los datos individuales y los contextualizados a partir de una lectura horizontal (datos individuales) y vertical (contexto). El diseño se compone de tres grandes elementos que se corresponden con la triple dimensión ellacuriana. A ellos se ajustan las variables elegidas desde el inicio de la investigación, y a ellas se va encajando la cita clave. Es decir, aquellas informaciones recogidas (entrevistas, relatos de vida, cuaderno de campo). Las citas claves son aquellos elementos que se aíslan porque arrojan información crucial o se ven oportunos dentro de los propios datos, estas citas están recogidas de manera textual, tal cual se dijeron en el momento de las entrevistas.

Las figuras 22,23,24 y 25 son una muestra de la matriz y de la interrelación entre los datos recogidos por la investigadora.

Acerca de la validez externa de los datos, se identifican como posibles limitaciones la poca literatura sobre el tema concreto del estudio, el no haber podido mantener más encuentros con los participantes para los relatos de vida no pudiendo crear adecuadamente un espacio de confianza que permitiera el diálogo más cercano y sincero sobre el tema en cuestión (Cornejo, Mendoza y Rojas 2008), y el no haber podido tomar dentro de la muestra a todas las entidades que forman la red del SJM. En todo caso, se indica que tanto los técnicos, como los responsables del SJM y los expertos externos arrojaron luz y ofrecieron información adecuada que permitió la elaboración de conclusiones más allá de las dificultades presentadas.

60	CARGAR CON LA REALIDAD	Comunitario	Implicación	C44	Fund.Ellacuría	En los programas del SJM, y en los nuestros la clave es la ciudadanía, el impacto va sobre la ciudadanía. La ciudadanía es la base del programa	Entrevista cualitativa ECT2	F2	ECT2	Entrevista semiestructurada	Grabación
61				C45	Fund.Ellacuría	Este nombre se ha puesto el año pasado, teníamos programa de familias acogedoras dentro del programa de hospitalidad (Donosti, pamplona y aquí) el año pasado se unificó y le pusimos un nombre. Lo de Mambre venía por Abraham y Sara (conocidos en el mundo religioso) Somos hogares acogedores. Acogemos y acompañamos a esas personas vulnerables en la experiencia que tengo, desde el programa BAOBAB, si eso es una señal de identidad de los tutores que acompañan a estos chicos, por conocer su persona, su viaje, su historia, su familia, no es una curiosidad por curiosidad sino un interés real.	Entrevista cualitativa ECT1	F1	ECT1	Entrevista semiestructurada	Grabación
62				C46	Pueblos Unidos	El modelo familias donde más funciona es aquí, depende del tipo de sociedad, que a mí me da que es más abierta más diversa, y dentro de lo que cabe hay bastantes círculos de personas muy inclusivos, esto facilita que las familias hayan acogido, en otros lugares pueden decirte las familias que no y que no. Ejemplo: hospitalaris.	Entrevista cualitativa responsable ECR1	F25	ECR1	Entrevista semiestructurada	Grabación
63				C47	Migra		Entrevista cualitativa ECT4	F4	ECT4	Entrevista semiestructurada	Grabación
64			Voluntariado	C48	Lasa	Tenemos pocos voluntarios	Entrevista cualitativa ECT5	F5	ECT5	Entrevista semiestructurada	Grabación
65				C49	Fund.Ellacuría	A veces los chavales nos ayudan a ayudar a otros que quizás están descolgados. Tenemos gente que quiere aportar, no es que digan quiero ser voluntario, no, pero aportan cada obra reunimos familias acogedoras y hacer seguimiento que la familia cree vínculo con el chaval, que estén pendientes como van, como viven, son familias referenciales (no viven con ellos).	Entrevista cualitativa ECT2	F2	ECT2	Entrevista semiestructurada	Grabación
66				C50	Lasa		Entrevista cualitativa ECT5	F5	ECT5	Entrevista semiestructurada	Grabación
67				C51	Lasa	Colaboran con el ropero, y les gusta, vienen aquí	Entrevista cualitativa ECT5	F5	ECT5	Entrevista semiestructurada	Grabación
68				C52	Lasa	Algunos chavales que ya terminaron la ESO (los que empezaron con el programa de familias y menores que han ido haciendo su proceso en el apoyo educativo) quieren ser parte del centro como voluntarios. Eso significa que descubren que tienes algo que aportar como persona.	Entrevista cualitativa ECT6	F6	ECT6	Entrevista semiestructurada	Grabación
69				C53	Lasa	El peso de voluntariado se lo lleva ropero y programa de familias y menores. Queremos que patrocinio tenga su base en eso	Entrevista cualitativa ECT7	F7	ECT7	Entrevista semiestructurada	Grabación
70				C54	Fund.Ellacuría	Las familias son voluntarios y tiene un coste económico y humano.	Entrevista cualitativa ECT1	F1	ECT1	Entrevista semiestructurada	Grabación
71				C55	Pueblos Unidos	Muchos voluntarios a nivel de proyectos de comunidades, proyecto vivienda, los tutores ellos son nuestros ojos a diario	Entrevista cualitativa ECT9	F9	ECT9	Entrevista semiestructurada	Grabación
72				C56	Migra	La gestión del voluntariado es otro tema. Tenemos quien intenta organizar, pero pedimos tener en cuenta los criterios de migra (te pago esto, pero te hemos dicho que no lo hicieras, pues asume)	Entrevista cualitativa ECT4	F4	ECT4	Entrevista semiestructurada	Grabación
73				C57	Fund.Ellacuría	Entre 70-80 voluntarios el programa de hospitalidad	Entrevista cualitativa ECT2	F2	ECT2	Entrevista semiestructurada	Grabación
74			Otros sectores	C58	Pueblos Unidos	Con las entidades de la compañía (área social) A nivel investigativo con la universidad	Entrevista cualitativa ECT9	F9	ECT9	Entrevista semiestructurada	Grabación
75				C59	Íncola	No sabría responder bien, por lo poco que conozco, el SJM si trata de interrelacionar proyectos, pero luego veo que el problema no es del SJM es del cada día de cada uno que llegamos donde llegamos mis experiencias de encuentros son interesantes, pero luego te encierras en tu rincón en tu modo de hacer y eso limita. Todo será mejorable, seguro, pero cómo mejorarlo me supera	Entrevista cualitativa ECT3	F3	ECT3	Entrevista semiestructurada	Grabación
76				C60	Fund.Ellacuría	La carga de trabajo que generan modelos de vinculación como estos no deja espacio para muchas cosas. En concreto en esta plataforma hay mucha coordinación entre las obras, aquí hay obras que hacen intervención social, mas Alboan, coles, universidades ojalá más, pero están implicados, hay mucho trabajo entre obras no tanto entre sectores, ahora más coordinación con el SJM ojalá, en qué, ojalá en comunicación, proyectos, sistematización, investigación,	Entrevista cualitativa ECT2	F2	ECT2	Entrevista semiestructurada	Grabación
77				C61	Pueblos Unidos	trabajamos con CVX, son voluntarios y tenemos contratados que también son tutores.	Entrevista cualitativa ECT9	F9	ECT9	Entrevista semiestructurada	Grabación
78						Nos coordinamos a nivel de plataforma apostólica (Gipuzkoa, Vizcaya, navarra) A nivel SJM no he	Entrevista cualitativa			Entrevista	

Figura 23: ejemplo de la matriz utilizada para el análisis de datos

9	PRÁCTICAS DE HOSPITALIDAD		
10	Buenas prácticas	Aspectos a mejorar en las prácticas	Entidad
11	Flexibilidad	No comunicar lo que se hace	Fundación Ellacuría
12	Las personas en el centro	Poca incidencia ante la administración pública	
13	personas	Cuidar a los cuidan (cuidar a los equipos debe mejorar)	
14	Reconocimiento de la diversidad (cultural,	Todo aquello que genere dependencia no es sano ni de un	
15	Compromiso de la ciudadanía	Nos cuesta ante la diversidad y lo desconocido preguntar c	
16	Dejar ir a la gente. porque la persona que llega	No tenemos discutido si la "acogida a la carta" es una buen	
17	Estamos trabajando en un modelo que quiere d	Algunas personas piensan que la acogida es una pensión,	Red Íncola
18		Acogemos personas pero una vez que tienen papeles nos c	
19	Acogida centrada en el otro	Rigidez (protocolos y relaciones)	
20	Proceso de ida y vuelta	Excesiva exigencia en ambas direcciones	
21	Respeto mutuo		Pueblos Unidos
22	Ofrecer espacios de acogida dignos		
23	lograr que las personas migrantes tengan red,	prácticas que ayudan económicamente pero que luego	
24	Formación	siempre es el migrante que tiene que desplazarse, nunca v	
25	actividades culturales, de ocio	demasiada sistematización; cuando se colocan indicadores	
26	Fijarse en el tiempo que necesita la persona pa	Burocratizar	
27	Acompañamiento integral	No tener suficientes recursos para todo lo que se abarca	Lasa
28	Variedad de perfiles en la atención	olvidar a las personas	
29	Las personas en el centro	Asistencialismo	
30	empoderar a las personas	limitamos a las actividades	
31	que vienen	que el ofrecer el programa nos de el lujo de exigir	
32	Encuentro	hacemos y no se nos devuelve"	
33	hospitalidad	damos por hecho que lo que hay aquí es la leche	Migra Studium
34	sensibilización	necesitan otra cosa	
35	buena práctica pero tiene riesgo)		
36	personas para lograr la comunicación		
37	No caer en ser invasivos	paternalismo	
38	No caer en ser paternalistas, maternalistas	Gestión del voluntariado: Tenemos quien intenta organizar,	
39	No infantilizar, tratar a las personas como adult	No contar con un respaldo institucional	
40	Dejar que la gente cuente su historia, no pregun		
41	dar tiempo; crear espacio de encuentros lúdicos		
42	la personalización cada uno es cada uno, cada		
43			
Trabajo de campo con expertos Prácticas de Hospitalidad Conexión de palabra Análisis de Datos Citas Externas			

Figura 24: ejemplo de la matriz utilizada para el análisis de datos- Prácticas de Hospitalidad

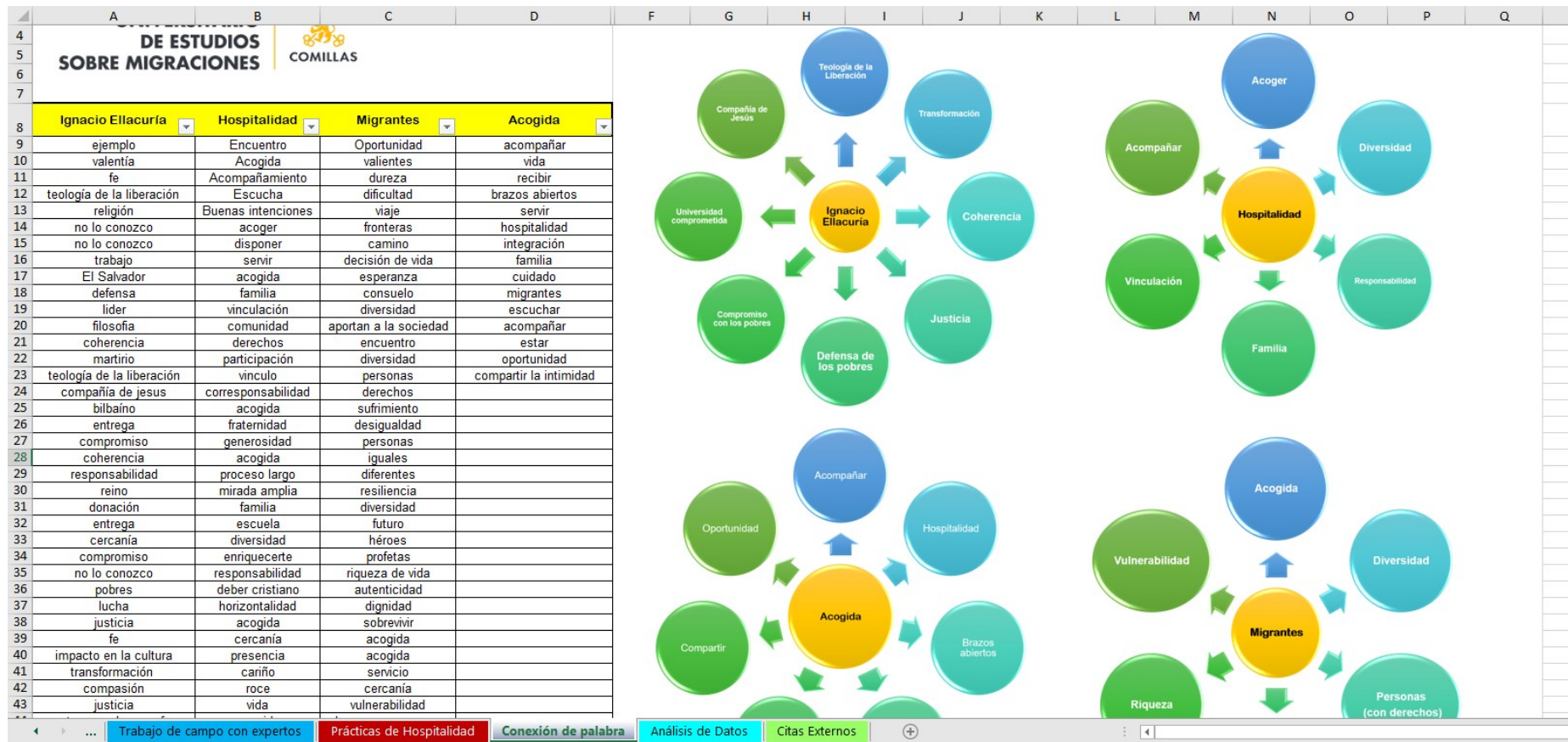


Figura 25: ejemplo de la matriz utilizada para el análisis de datos (asociación de palabras)

CAPÍTULO 5. RESULTADOS.
LA TEOLOGÍA HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO
CLAVE DE INTERPRETACIÓN DE LA IDEA DE HOSPITALIDAD
EN EL SJM.

CAPÍTULO 5. RESULTADOS

LA TEOLOGÍA HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO CLAVE DE INTERPRETACIÓN DE LA IDEA DE HOSPITALIDAD EN EL SJM.

*“Nuestro método es ir de la realidad viva
A la revelación de Jesús y de la
Revelación de Jesús a la viva realidad”*
Ignacio Ellacuría.

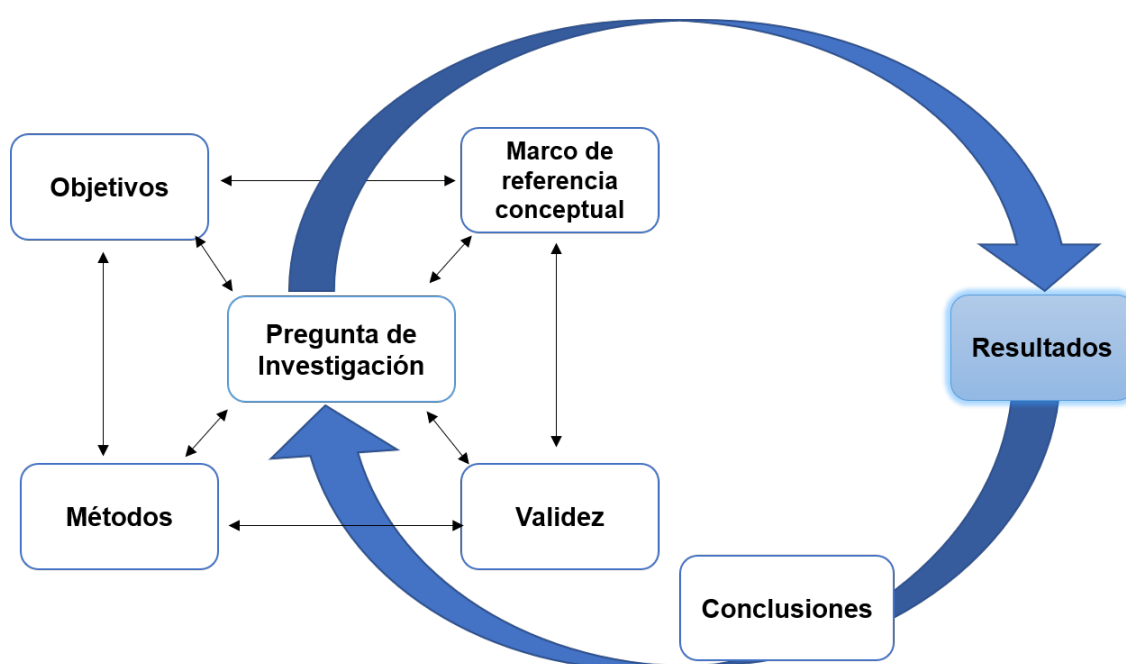


Figura 26: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)

Este capítulo tiene como finalidad describir los principales resultados del trabajo de investigación. La metodología que se seguirá para mostrar dichos resultados seguirá la lógica del diseño interactivo de J. Maxwell (2019) y que se ha mantenido a lo largo del estudio, esto significa que se tomarán las preguntas de investigación planteadas en el capítulo 3 y que estaban enfocadas a dar respuesta al principal objetivo de esta investigación. Se hará de la siguiente manera: se irán mostrando independientemente cada uno de los cuatro bloques de la figura 13 (presentada en el capítulo 3). Esto facilitará el desarrollo de los apartados y gráficamente ayudará a una mejor identificación de los mismos. Por otro lado, se cree que puede ser conveniente para la lectura de los resultados, iniciar presentado el bloque 2 que obedece a la realidad del SJM ya que

atender a la realidad de la entidad elegida para este estudio da la pauta para pasar a la teoría que se ha planteado en este trabajo. Esto no significa que el sentido sea vertical, de hecho, el diseño interactivo permite la flexibilidad y la interacción entre los elementos que componen el estudio. Esta propuesta de orden obedece a facilitar la lectura y querer partir de la realidad para luego establecer el diálogo con las teorías. Así entonces, después del bloque 2 se presentarán los bloques del 1 al 4.

La idea central de este estudio se entendió desde los inicios como una idea muy anclada a la realidad. En primer lugar, una realidad de carácter social, que llegó a la investigadora a partir de una experiencia de voluntariado en Alemania y después en España a través de una entidad de la Compañía de Jesús. En segundo lugar, una realidad de carácter personal a la que se llegó poco a poco y a partir de la propia experiencia de extranjería de la investigadora. Esta segunda realidad surgió gracias a la primera, que dio la pauta para enfrentarse con la misma e iniciar un proceso de reflexión interior que fue poco a poco transformándose en inquietud teológica. Ese fue el punto de partida. Así entonces, se puede afirmar que detrás de este estudio subyace una realidad que obliga y que exige.

Cuando Ignacio Ellacuría hablaba de “revertir la historia” no lo hacía desde la ligereza, sino desde la seriedad personal y la responsabilidad ante la realidad histórica. Sobre este asunto, nos recuerda J. Sobrino (1994, p. 135-136) que Ellacuría hablaba de cuatro exigencias que debe asumir cualquier intelectual:

- a) *Objetividad*, para acercarse a la realidad, captarla y analizarla (Sobrino, 1994, p. 135-136) de esta primera exigencia se desprende la opción por los pobres como exigencia objetiva de la realidad
- b) *Realismo*, para dar los pasos ajustados a la realidad y por ello posibles, pero entendidos éstos como pasos, es decir, como aquello que por definición debe ser alcanzado y sobrepasado para llegar a lo que realmente se pretende y que no debe ser perdido de vista (Sobrino, 1994, p. 136);
- c) *Profecía*, para denunciar los males de la realidad- sin acomodarse a ella-, y hacerlo categóricamente porque la maldad se muestra como ultimidad (Sobrino, 1994, p. 136);
- d) *Utopía*, para proponer aquello a lo que apunta la negación de los males, y más allá de ello, el horizonte de planificación personal y social (Sobrino, 1994, p. 136)

Estas cuatro exigencias las ubicamos en el apartado de resultados porque creemos que, aunque han estado presentes a lo largo de toda la investigación, se podrán evidenciar

más claramente en la exposición que viene a continuación. Esto no significa que las exigencias hagan parte de un momento concreto metodológico, creer esto sería reducir vulgarmente parte de la genialidad de Ellacuría. Lo que se quiere indicar es que estas exigencias, que deben permear la vida de cualquier intelectual, se verificarán mejor en este apartado. Se ha intentado mantener objetividad en el proceso de acercamiento a la realidad de las personas que hacen parte del SJM al tiempo que se ha mantenido una actitud abierta que permitiera captar y analizar dicha realidad. Se ha querido optar por el realismo, y dar los pasos necesarios para llegar a lo que se quería alcanzar. Se quiere que todo lo expresado en este estudio valga como mensaje y concreción profética en orden a la denuncia de la realidad de las personas migrantes y refugiadas en situación de vulneración de derechos y en ellas a las que han desaparecido o muerto en los trayectos migratorios. Se pretende una denuncia de estas situaciones concretas de la realidad histórica que nos ha correspondido- Finalmente, se espera que lo escrito en estas líneas valga como horizonte utópico, pero utópico cristiano, ofreciendo aquellas notas de posibilidad de realización y no de ensoñación que hagan posible la historización del Reino. Es relevante indicar que estas exigencias se han verificado en la praxis del SJM.

5.1. El modelo de acogida del Servicio Jesuita a Migrantes. Un modelo que centra la atención en las personas.

Este apartado presenta los resultados que responden al segundo propósito de este estudio: explicar en qué consiste el modelo comunitario de acogida del SJM para evidenciar su pertinencia y ejemplaridad dentro de las entidades eclesiales que se dedican a la práctica de la hospitalidad, teniendo en cuenta las preguntas de investigación que se plantearon asociándolas a dicho propósito y de las que se dará respuesta en este apartado.

Los resultados se extraen de diferentes métodos ya detallados, pero que recordamos aquí, la experiencia de la investigadora, la revisión de la literatura, el trabajo de campo con expertos dentro y fuera del SJM, la observación participante, evidencias gráficas, entrevistas semiestructuradas y relatos de vida. La figura 27 presenta el esquema del bloque 2.

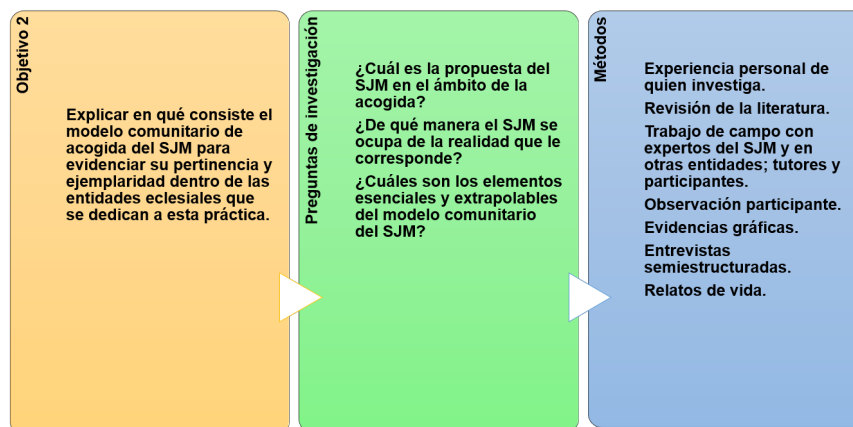


Figura 27: Objetivo 2 de la investigación

La bibliografía que se consultó da cuenta por un lado de los modelos estatales que se proponen en algunas de las CCAA del territorio español, modelos que naturalmente van de la mano de la administración. Por otro lado, se consultó bibliografía emitida por el SJM y en la que se da cuenta del estilo propio de acogida que proponen, pero no de una sistematización como tal de los procesos de intervención. Esto pudo evidenciarse en las conversaciones fruto del trabajo de campo, donde parece que hay un interés por organizar más académicamente el trabajo que se hace, pero por otro lado no termina de hacerse realidad, aunque se van dando pasos en este sentido, “Tenemos un trabajo fuerte en sistematizar este modelo, en escribirlo, porque es muy vivencial, muy testimonial, pero no está trasladado no se si a nivel académico, o, fundamentado a nivel escrito... Ojalá las universidades nos ayuden a escribir, a sistematizar, todo lo que hacemos” (F2, ECT2); “sería bueno sistematizar lo que hacemos... O sea, que hay mucho tema de acogida, muchos modelos, hay muchas comunidades religiosas. Y están ahora trabajando un poco esta sistematización, de cuál es nuestro modelo, e integrando también la mirada de todo lo que tiene en marcha ahora mismo” (F28, ECR4)

Al mismo tiempo, si bien se percibe la necesidad de hacerlo, también parece que esa sistematización cuando se juega en el ámbito interno de los procesos con las personas puede coartar lo más esencial de la hospitalidad, “pero ya nos están pidiendo sistematizar y ya ahí matas la acogida, el encuentro, matas la espontaneidad con la que se hacen las cosas, demasiada tecnificación mata el proceso” (F25, ECR1)

Al hilo de esta afirmación, es conveniente indicar que no fue posible encontrar literatura sobre modelos de acogida similares al del SJM. Lo que, si fue posible fue contactar con otras entidades de Iglesia ¹⁵⁰ que llevan adelante procesos de acogida a personas migrantes y que guardan afinidad con el SJM precisamente por ser entidades pertenecientes al ámbito eclesial. En el diálogo con ellas también se percibió la dificultad por sistematizar esos modelos o esos estilos que se ponen en marcha, *“Creo que hemos sido... impulsores de modelos de acogimiento en emergencia menos profesionales, pero que generan tejido humano. Tenemos el programa de acogimiento familiar en el que, además, o sea, se hizo antes de la pandemia con 15-20 familias sin escribir nada y sin sistematizar nada”*(F30, EIE2); Otra entidad comenta que, *“era una de las prioridades, pero dentro del conjunto de las tareas, las bajas... y entonces intentar entre estas cinco, establecer un modelo, vamos a decir, es sistematizar lo que tenemos dando en una forma, porque no hay que inventar nada, es poner un poco de letra lo que queremos, entonces queremos ver cuál es ese modelo que podemos hacer, cómo establecer esas claves de acogida comunitaria”* (F31, EIE3); En la misma línea, otra entidad indica que están en el camino, *“Empieza a estar sistematizado. Estamos trabajando en el departamento”* (F29, EIE1)

En todo caso, estas entidades ofrecieron a la investigadora material escrito que ofrece indicaciones generales sobre el trabajo que realizan en el ámbito de la hospitalidad, pero no concretamente un material que especifique un modelo de acogida. En este sentido, algunas de esas entidades manifestaban que, las iniciativas del SJM, eran inspiradoras para ellas y que de hecho trabajaban modelos similares al SJM o en red con ellos: Una entidad comenta, incluso, que no conoce otra cosa diferente de la que propone el SJM, *“No conozco, fuera del modelo SJM, de alguna manera, por decirlo de alguna manera. No conozco, no. No, aquí en España no”* (F29, EIE1); otra entidad indica que trabajan en red con el SJM sobre todo con el Programa de Patrocinio Comunitario y se abren a la posibilidad de ver qué elementos de su propuesta, del modelo se puede replicar en el contexto de su organización *“claro que nos acogemos, estamos muy en sintonía con esos modelos (...) hemos tenido varias reuniones con el SJM, con J para que expliquen desde Barcelona, desde Valencia, desde Madrid cómo están trabajando”* (F31, EIE3)

En este sentido, el asunto que hace referencia a una posible sistematización del modelo comunitario de acogida parece muy necesario y urgente, pero se activan las alarmas cuando esa sistematización entra bruscamente en los procesos que se viven dentro de los recursos con las personas. En este sentido no se debe perder de vista que, una cosa es la sistematización y organización de la intervención, que permite ofrecer de manera

¹⁵⁰ Las entidades consultadas fueron: Conferencia Episcopal Española- Dpto. de Movilidad Humana; Cáritas Española y SERCADE.

ordenada y detallada la estructura y el hacia donde se quiere ir con los modelos de acogida; que facilita el ordenamiento de estas intervenciones y que podría ofrecer luz a otras entidades y a la misma administración, mostrando que otras maneras y estilos son posibles. Y, por otro lado, está el proceso de tecnificación, que no debe confundirse con la sistematización del modelo, y que tanto se mencionó en las entrevistas. Esta tecnificación se ve en algunas ocasiones como un temor, porque se cree que rompe las dinámicas propias de la hospitalidad; sin embargo, no se puede olvidar que la hospitalidad si quiere ser real y eficaz debe apoyarse en una serie de ordenamientos y estructuras que faciliten su eficacia en la realidad, sin perder la creatividad, la espontaneidad y la esperanza de la que es portadora.

5.1.1. La acogida en el SJM. Un estilo concreto que atiende a la realidad y que puede replicarse en otros espacios.

En el caso concreto del SJM y los modelos de acogida, se ha podido corroborar la pertinencia, eficacia y originalidad de los mismos. A lo largo de este apartado, se expone en qué consiste el estilo de acogida en el SJM; cómo a partir de su praxis atiende a la realidad concreta de la movilidad humana y finalmente cómo se cree que estos modelos pueden replicarse en otros ámbitos y espacios bien sea eclesiales o civiles. Esta exploración tendrá en cuenta los métodos utilizados para alcanzar el objetivo. En ese sentido se recurrirá constantemente a la opinión de los expertos externos y los del SJM que tienen amplia experiencia en el ejercicio de la hospitalidad, a la opinión de los técnicos entrevistados, y las mismas personas migrantes que ofrecieron su testimonio para el estudio. No será menos importante, la observación participante y la literatura consultada.

En el diálogo con los expertos y los técnicos entrevistados existe gran coincidencia a la hora de afirmar que la hospitalidad invita a pensar en familia, en participación, en cercanía, en comunidad, en transformación, *“las personas en el centro” (F2, ECT2); “poner el centro a las personas y que ellos (los chavales) vayan siendo protagonistas, que vayan siendo más protagonistas, que se empoderen y se encuentren, en el encuentro, en la mirada ves que es un joven, no se ve al mena sino a Musta, a Yuseff, al joven con nombre y apellido” (F5, ECT5); “Hospitalidad es implicación de la comunidad/voluntariado en el proceso y esa práctica te mide el impacto que tiene el proyecto, te hace de altavoz de la realidad, nos hace ver una responsabilidad compartida” (F6, ECT6); “Hospitalidad es familia, escuela, diversidad, es el futuro porque es donde podemos ir logrando la verdadera transformación de la sociedad” (F25, ECR1); “la hospitalidad solo tiene sentido si hay una comunidad que ofrece a las personas*

migrantes que necesitan un lugar donde residir, tanto porque los hogares acogedores son una pequeña comunidad como porque los espacios comunitarios están muy bien acompañados” (F27, ECR3)

Tiene una alta connotación religiosa, *“hospitalidad es enriquecerte, es responsabilidad, es deber cristiano, yo lo enfoco desde lo cristiano, no tiene porqué pero lo enfoco desde ahí, es también horizontalidad” (F10, ECV1); “la hospitalidad es un pequeño milagro” (F27, ECR3); “la hospitalidad es una clave de vida cristiana a redescubrir (...) Evangelii Gaudium da unas claves para esta conversión pastoral, pues nos ayuda mucho a hacer esta reflexión, para que la clave de la acogida, de la hospitalidad, de la gestión de la diversidad cultural, sea la que dinamice una transformación pastoral”(F29, EIE1), de hecho, algunos de los técnicos que vienen del mundo del trabajo social o del derecho no habían tenido referencia de esa palabra hasta que llegaron al SJM, “en el ámbito jurídico no se habla de hospitalidad, es una palabra que aprendí cuando empecé a trabajar en el SJM” (F8, ECT8); “En trabajo social hospitalidad no es una palabra conocida, es más la intervención, cuestiones de alojamiento, de recursos, pero no es una palabra que se utilice” (F3, ECT3); “En el ámbito del derecho y de lo jurídico se habla de hospitalidad pero para fastidiar, molesta la hospitalidad, en mi trabajo me veían un poco como una locura, porque mi vida era una ilegalidad cuando trabajaba en la ley, porque estaba acogiendo personas que estaban sin papeles” (F12, ECV3)*

Por otro lado, fue muy recurrente el identificar a la hospitalidad como el gran paraguas que cobija otros términos y prácticas que guardan relación con ella como puede ser la acogida o la intervención social, *“yo creo que son diferentes, la hospitalidad sería como más global, es como el paraguas, que permite diferentes acciones y una de ellas es la acogida” (F27, ECR3); “evidentemente no puede haber una hospitalidad sin una acogida, pero puede haber una acogida no tiene necesidad de que se genere un clima de hospitalidad, la acogida es más superficial, la hospitalidad tiene que ver con otras claves distintas” (F31, EIE3), en ese sentido, se identifican dos movimientos, aquellos que prefieren mantener la hospitalidad lejos de cualquier tipo de tecnificación, intervención, etc., “La hospitalidad no tiene que ver tanto con los recursos, sino con generar un espacio, como un calor, como un hogar, hospitalidad no me remite a casa, casa es el espacio físico, hogar es todo el mundo de vínculos, de relaciones, de sentimientos, yo creo que hospitalidad tiene que ver con ese lugar acogedor, donde uno se siente a gusto para poder participar y para poder ser uno mismo” (F31, EIE3), y aquellos que vinculan la hospitalidad con la acogida y con algunos itinerarios necesarios para que la práctica de la hospitalidad tenga sentido. “Acogida centrada en el otro tal y como es pero sabiendo que tiene que hacer un proceso de adaptación a nuestro modo de vida, no a vivir como nosotros porque no tiene porqué sino a entrar en una serie de itinerarios que igual son nuevos o desconocidos, pero igual*

acompañar esos procesos” (F3, ECT3); “La hospitalidad es acogida, proceso largo, mirada amplia” (F4, ECT4); “la hospitalidad requiere una preparación, es decir, hay que prepararse para acoger, un acompañamiento a quien acoge, y tener claro los criterios, tiene que haber un proyecto con unas orientaciones, con unos criterios precisamente para evitar el paternalismo y para también racionalizar un poquito los procesos, porque no son procesos que hay que responder solamente emocionalmente ¿no? Sino que, como decimos siempre, una acogida con cabeza” (F29, EIE1)

Esta es la tensión que está detrás de la hospitalidad, cosa nada sorprendente. Ya se ha visto en el marco de referencia conceptual que la hospitalidad es compleja en sí misma y genera este tipo de debate, que también se genera dentro del SJM. No debe asustarnos, pero si debe invitarnos a buscar todos los medios posibles para que la hospitalidad no pierda su más original esencia y que pueda al mismo tiempo ser concreta y realizable en la realidad apoyada de todas aquellas herramientas o mediaciones posibles y disponibles.

Reconociendo esta tensión, el SJM se pone en marcha. Ya se vio en el capítulo 2 que mucho antes de que los actuales modelos de acogida estuvieran escritos sobre papel, había muchas personas en diferentes puntos del territorio haciendo acogida, es decir, practicando la hospitalidad, *“los modelos se construyen un poco desde unas intuiciones, no porque estaban las comunidades de hospitalidad, sino que había algunos modelos funcionando, no solo por el mundo, pero bueno internamente están estas comunidades que al final es abrir tu casa, esta es la base del modelo. Luego también llega un poco el trabajo de reflexión, de mirada eclesial, teológica y social de la migración como signo de los tiempos, la crisis migratoria de 2015 y nace la campaña de hospitalidad” (F28, ECR4)* A partir de ese concreto momento histórico surge todo un proceso de reflexión interna en la misma Compañía de Jesús y en el SJM. En el año 2016 queriendo dar respuesta al desafío de la gestión de las migraciones a nivel europeo, se da un nuevo impulso a las iniciativas de hospitalidad, que nació campaña y se ha ido convirtiendo en un Programa de Hospitalidad más estructurado, con más intención de coordinación interna, con mucho trabajo en red con entidades eclesiales y estatales (iniciativas público-privadas).

Actualmente, y como se vio en el capítulo 2 el SJM cuenta ahora con un modelo de acogida que se sostiene en seis pilares. Esos seis pilares sirven para que este estudio identifique una serie de variables y dimensiones que se ponen en diálogo con la propuesta ellacuriana sobre la estructura formal de la inteligencia que es la que le permite al hombre aprehender la realidad y enfrentarse con ella. Así entonces, se ha comprobado que detrás de esta gran estructura y propuesta de acogida se puede identificar que en el SJM el Programa de Hospitalidad es una mediación muy relevante para *hacerse cargo de la realidad; cargar con la*

*realidad; encargarse de la realidad y dejarse cargar por la realidad*¹⁵¹. En el capítulo 2 se dedicó ampliamente un apartado que describe por qué se cree que estas intuiciones son ciertas y podrían ayudar a fortalecer la propuesta del SJM. En todo caso, se utilizará la matriz de análisis de datos diseñada por la investigadora para mostrar lo que se quiere indicar a través de una tabla que recoge la triple dimensión, como puede verse en la figura 28, las variables-dimensiones, y puntos de conexión-verificación en la realidad, es decir, la conexión entre el modelo y la propuesta ellacuriana de aprehender la realidad y enfrentarse con ella.

¹⁵¹ Recordemos que esta última dimensión fue acuñada por J. Sobrino a la luz de las otras tres dimensiones trabajadas por Ellacuría.

Aprender la realidad y enfrentarse con ella. Triple Dimensión	Variables	Dimensiones	Indicadores	Puntos de conexión-verificación en la realidad
Hacerse cargo de la realidad	Enfoque integral	Análisis de la realidad de las migraciones Análisis del actual sistema de acogida	Perfiles Diagnósticos Derivación Conocimiento del sistema de acogida.	Hacerse cargo de la realidad, supone un estar real en la realidad, un estar activo. En el caso del SJM este estar en realidad se verifica en un modelo de acogida que, apuesta por un enfoque integral, que es flexible porque atiende a la necesidad y un estilo de acogida más comunitario. El hacerse cargo a partir de las premisas ellacurianas y traducido al ejercicio de la hospitalidad en el marco del programa implica conocimiento de la actual situación migratoria; del funcionamiento del sistema de acogida estatal y conocimiento de las personas destinatarias de la hospitalidad. Implica fortalecer o poner en marcha procesos de criticidad y fundamentalidad para desideologizar el ámbito de la movilidad humana, es decir, desmontar las mentiras que se pasan por verdades. Implica capacidad de sistematización y profundización académica que se apoye de otras áreas y disciplinas permitiendo el fortalecimiento del modelo, la verificación de su validez y del impacto que tiene en la sociedad. Este hacerse cargo de la realidad implica potenciar los procesos de participación y convivencia en el Programa de Hospitalidad, apostando por espacios comunitarios donde tejer relaciones y redes interpersonales. Implica el reconocimiento del otro como persona. Implica fortalecer los procesos que ayudan a identificar alienación en el ámbito de la movilidad humana y sacarlos a la luz a través de estrategias de sensibilización e incidencia. Implica un trabajo serio y riguroso de cara a las estancias públicas y privadas.
	Flexibilidad	Planificación de itinerarios	Participación en recursos Respuesta a las necesidades (migración, refugio, asilo, etc)	
	Estilo de acogida	Centros de acogida	Tipos de centro (mayor/menor escala) Participación en programas de acogida: privados-públicos	
Cargar con la realidad	Vinculación al modelo	Participación Trabajo en red	Participación público-privada Interrelación con otras entidades y organizaciones eclesiales	Cargar con la realidad señala el carácter ético de la inteligencia que le ha sido dada al hombre no para evadir sus compromisos reales sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que exigen. En el caso del SJM cargar con la realidad se verifica en un modelo que vincula a través de la participación, que encuentra en el voluntariado su fuerza y en la comunidad
	Voluntariado/Comunidad	Implicación comunidad local Voluntariado	Redes de acogida comunitaria del SJM	

		Vinculación sectores de la Compañía	Vinculación servicios del contexto local Personas voluntarias en la red Participación de los sectores en el Programa de Hospitalidad	su esencia, y en la integración una clave para el éxito. El SJM en el Programa de Hospitalidad carga con la realidad, asumiendo su compromiso real con la realidad y cargando con ella. Se verifica que esto es así gracias al <i>ethos</i> del SJM, a su marcado carácter ético heredado en gran parte de la espiritualidad ignaciana y de su fuerte compromiso social que lo impulsa no sólo a conocer la realidad sino a comprenderla para poder incidir en ella desde las claves del Reino. Este cargar con la realidad implica en el proceso de hospitalidad, que es ética en sí misma, el comprender el porqué de las cosas que suceden, implica leer la realidad a la luz de la esperanza, implica sentido de responsabilidad de la casa que se habita, de la realidad en que se vive, en ese sentido, el SJM hace un esfuerzo por integrar cada una de estas exigencias en su praxis, no solo lo hacen a través de sus publicaciones que son sensibilización e incidencia y denuncia profética, sino que también genera espacios comunitarios en los que poder reflexionar juntos sobre la realidad para comprenderla y extraer nuevas pistas que ayuden a iniciar nuevas andaduras. Cargar con la realidad es en el SJM y a través del Programa de Hospitalidad asumir con responsabilidad las diferentes situaciones de vulneración de derechos y exclusión de las personas migrantes y refugiadas, intentando comprender lo que se sucede para después iniciar pasos hacia la transformación. Se traduce a su vez en potenciar redes comunitarias, vincular a los sectores de la Compañía (educación, etc) a la sociedad civil a través del voluntariado, asegurarse que los participantes dependiendo de las necesidades participen en otras fases de la intervención. Así mismo, y dado el carácter ético de la hospitalidad se esfuerzan desde el respeto para que las personas no se vayan del todo, sino que se vinculen a los procesos, logrando extender la solidaridad a más personas necesitadas de ella.
	Integración	Acompañamiento personalizado Corresponsabilidad	Personas acompañadas en los recursos del SJM Participación en las fases de intervención (residencial, formación, empleo, jurídico, etc) Participantes que se vinculan al proyecto de hospitalidad	
Encargarse de la realidad	Transformación social	Impacto de la hospitalidad en la sociedad	Incidencia de la hospitalidad en las personas vinculadas a las entidades.	Encargarse de la realidad es otra dimensión de la inteligencia humana que señala su carácter prático, que solo cumple con lo que es, cuando asume el conocimiento, la comprensión y toma a su cargo un hacer real, que implica un cambio real de la realidad. En el caso del SJM

			Personas que reciben formación (hospitalidad y/o técnica) Participación en otros proyectos de hospitalidad con incidencia en la sociedad. Creación de espacios comunitarios, intercultural, interreligioso, etc.	se verifica en un modelo que, apuesta por la transformación social, que implica a su vez el impacto de la hospitalidad en la sociedad a través de la formación, la participación en proyectos de incidencia en la sociedad, creación de espacios de compartir comunitario, impacto de la hospitalidad en las personas vinculadas a la misma organización. Esta tercera dimensión implica fidelidad a la realidad a partir del asumir la tarea que corresponde con el momento histórico e implica a su vez pensar, diseñar y poner en marcha procesos creativos que sean capaces de transformar y revertir la historia desde y con las personas destinatarias de la hospitalidad. El encargarse de la realidad se verifica en el SJM a partir de su responsabilidad con la realidad traducida en los procesos de formación puestos en marcha, con el sentido de vinculación de la sociedad civil a los procesos de hospitalidad reconociendo que ahí radica la fuerza de transformación, se verifica en la originalidad y creatividad para poner en marcha los modelos de acogida y otros espacios comunitarios de encuentro desde lo intercultural e interreligioso, se verifica en el esfuerzo por abrir nuevos horizontes, nuevas formas de ser y estar en la realidad atendiendo a los signos de los tiempos. Se verifica en el esfuerzo por vincular espacios privados y públicos participando en procesos estatales que brindan la oportunidad de incidir públicamente y dejar el mensaje de que las cosas se pueden hacer de otra manera, así como alentando y participando en procesos de incidencia política de la mano de otras entidades eclesiales y civiles.
Dejarse cargar por la realidad				La cuarta dimensión "Dejarse cargar por la realidad" fue acuñada por Jon Sobrino en consonancia con la triple dimensión ellacuriana. Aquí se ha incluido para completar la reflexión teológica. A esta dimensión no se le han vinculado variables, pero se le ha reconocido en el testimonio de las personas entrevistadas dentro y fuera del SJM. El cuarto momento remite a un momento de "Gracia" e invita a reconocer que los pobres, los pueblos oprimidos son manifestación de Dios y de salvación. Así entonces, se verifica que esta cuarta dimensión implica el reconocimiento de la perspectiva de la gracia, de la

				esperanza, de la cercanía de Dios manifestada en el ejercicio de la hospitalidad. Implica el reconocimiento de Dios en las personas y que a través de tanto dolor y sufrimiento Dios sigue siendo crucificado. Esta dimensión se ha verificado en el diálogo con las personas, sobre todo cuando han compartido con la investigadora sus historias personales de hospitalidad, cuando han manifestado abiertamente que el encuentro con las personas migrantes ha sido transformador y ha significado un redescubrimiento de Dios, un revivificación de la fe, un diálogo abierto y sincero con otras religiones que se ha manifestado en el respeto y en el compartir espacios interreligiosos, en el impulso por seguir buscando caminos de liberación para las personas y de transformación creativa de la realidad y en la realidad.
--	--	--	--	---

Figura 28: Tabla que resume la conexión entre la triple dimensión, las variables, dimensiones e indicadores utilizados en la investigación para el análisis del modelo del SJM

Así entonces, y a partir de la relación que se ha establecido entre la propuesta del SJM como modelo de acogida para las personas migrantes y refugiadas y la triple dimensión ellacuriana más la cuarta dimensión acuñada por J. Sobrino, se deduce que el SJM aprehende la realidad y se enfrenta con ella desde A) un sentido noético (un estar real en las cosas); B) desde un sentido ético (asumiendo el compromiso que exigen las migraciones y la hospitalidad); C) desde un sentido práxico (tomando a su cargo un hacer real que transforma) y D) desde un sentido de gracia (reconociendo la presencia de Dios en las personas a las que acompaña).

Finalmente, este estudio a través del propósito 2 se preguntaba si era posible replicar este modelo en otros espacios eclesiales o civiles. El trabajo de campo, las entrevistas, los diálogos con los expertos, con los participantes y el propio conocimiento de la investigadora sobre el SJM indican que este modelo es una propuesta sólida, creativa, original y replicable. En los ámbitos de iglesia (que es ámbito de este estudio) se sabe que el SJM es un referente para otras entidades y que colabora en red con ellas para seguir extendiendo más redes de hospitalidad, *“claro que nos acogemos, estamos muy en sintonía con esos modelos (...) hemos tenido varias reuniones con el SJM, con J para que expliquen desde Barcelona, desde Valencia, desde Madrid cómo están trabajando”* (F31, EIE3) a partir de la experiencia que tiene de su propio estilo de acogida, un estilo que apuesta por lo comunitario, por la participación, por la vinculación con la sociedad española, por la integración, por el empoderamiento de las personas participantes, por la relación con otros sectores públicos y privados. El estilo que propone es a todas luces humano y encaminado a la realización del Reino reconociendo en las migraciones un signo de los tiempos y en los destinatarios de la hospitalidad un lugar teológico.

A partir de lo expuesto y de lo que se ha visto a lo largo de la investigación, se enumeran una serie de elementos que parecen relevantes:

- La hospitalidad entraña complejidades y aporías; sin embargo, esas aporías se nos presentan como desafíos para poder pensar, enfocar la mirada y reflexionar más profundamente sobre la hospitalidad, de tal manera que juntos encontremos los caminos o el camino para poder salir del callejón sin salida. Esas complejidades las encontramos desde su raíz etimológica hasta sus texturas hermenéuticas. En ese sentido, las entidades que se dedican al ejercicio de la hospitalidad se enfrentan a tensiones (incondicionalidad/condicionalidad; otros/nosotros) como las evidenciadas en esta investigación y experimentadas en el SJM. Este estudio cree que la hospitalidad no debe perder su esencia (incondicionalidad) pero debe apoyarse en mediaciones y herramientas que le permiten ser efectiva (condicionalidad). Eso incluye asumir conscientemente

procesos de profesionalización, tecnificación, protocolos, recursos, orden en los procedimientos internos y externos, etc. Ciertamente la hospitalidad evoca el hogar, la familia... pero también al interior de la casa se dan una serie de normas y condiciones necesarias para la convivencia. La tensión sobre el asunto de los “otros y nosotros” estará siempre presente en todo proceso de hospitalidad. El SJM reconoce esta tensión y la vive desde el respeto por el otro en su totalidad. No se apropia del otro para incluirlo obligadamente en un nosotros, diluyendo lo que el otro es. Es importante continuar manteniendo este enfoque para que en la convivencia diaria de los recursos y en las relaciones entre voluntarios y participantes no se caiga en la tentación de las falsas interpretaciones del otro, sino que se pueda mantener la sana relación que permite al otro ser lo que es, y al mismo tiempo le permita ser tan cercano que pueda ser parte del nosotros que acoge. Por otro lado, la tensión entre la incondicionalidad y la condicionalidad, pasa no solo por asumir que se necesitan normas y leyes que hagan real la hospitalidad, sino que pasa también por denunciar públicamente aquellas normas y leyes que, abandonando la máxima de la incondicionalidad, caen rendidas ante intereses socioeconómicos o políticos que no se ocupan de las personas (de los rostros) sino que obedecen otro tipo de poderes opresores. Este asunto se ha verificado en los procesos de hospitalidad que se ponen en marcha en el SJM a través de sus múltiples campañas de sensibilización o los procesos de incidencia pública y política que ejercen en conjunto con otras entidades.

La observación participante¹⁵² también permitió ver que en algunas ocasiones se viven dificultades dentro de los recursos por la manera de proceder de quienes coordinan los proyectos residenciales/comunitarios. Algunos técnicos informaban sobre la importancia de que los chicos que están en los pisos tomen consciencia de que los recursos económicos no pueden despilfarrarse. Las personas acogidas generalmente (aunque no necesariamente siempre es así) vienen de situaciones difíciles y precarias. Cuando llegan a los recursos se encuentran con que todo se les es dado- Eso está bien, pero debería incidirse en la importancia de vivir desde la conciencia del cuidado ante los recursos. Así mismo se notó cierta tensión entre técnicos, cuando perciben que se vive la hospitalidad desde la posible informalidad de “el café”. Indicaban que algunos procesos demandan más seriedad y una intervención más adecuada. A las personas no les puede dejar “ir por libre”, necesitan normas, criterios, estructura,

¹⁵² Consultar en los anexos V y VI del apartado de anexos.

orden dentro de la casa, en otras palabras, más moderación y seriedad para valorar lo que se tiene porque otros nos lo ofrecen.

- El modelo que propone el SJM y que ya es operativo en sus entidades, debería sistematizarse y si se puede, enriquecerse con otras disciplinas más allá de las ciencias sociales. Este estudio quiere ofrecer una mirada teológica, pero también una pista metodológica a partir de la triple dimensión ellacuriana, en la que se valida cómo las personas que intervienen en el ejercicio de la hospitalidad se enfrentan a la realidad conociéndola, comprometiéndose con ella, actuando para transformarla y reconociendo que en el ejercicio de la hospitalidad Dios mismo se manifiesta.
- El modelo del SJM es replicable en otros espacios y entidades. Ciertamente habrá que tener en cuenta las diferentes situaciones, contextos y realidades; sin embargo, es un modelo que por centrarse en lo comunitario y en el impulso de la sociedad civil ofrece novedad, originalidad y puede tener cabida en otros ámbitos más allá del eclesial. Este estudio ha visto cómo otras entidades colaboran con el SJM y ponen en marcha modelos similares, atendiendo a los perfiles con los que trabajan, los lugares donde se encuentran y los recursos con los que cuentan. Replicar el modelo implica sistematizarlo académicamente incluyendo las buenas prácticas del programa y el apoyo de otros saberes como puede ser, la teología.

5.2. Resignificar la hospitalidad. El diálogo con el corpus teológico de Ignacio Ellacuría.

Este apartado pretende dar respuesta al primer propósito de este estudio (figura 29): identificar aquellos elementos que del corpus teológico de Ignacio Ellacuría permitan poner en diálogo su epistemología con el ejercicio de la hospitalidad en el marco del Programa de Hospitalidad del SJM. Para este cometido, se va a ir dando respuesta a las preguntas de investigación planteadas en este primer objetivo o propósito, para ello se tendrán en cuenta la experiencia personal de la investigadora y su conocimiento en el ámbito de la teología, la revisión de la

literatura académica sobre el tema de estudio y el trabajo de campo que incluye las entrevistas a expertos.

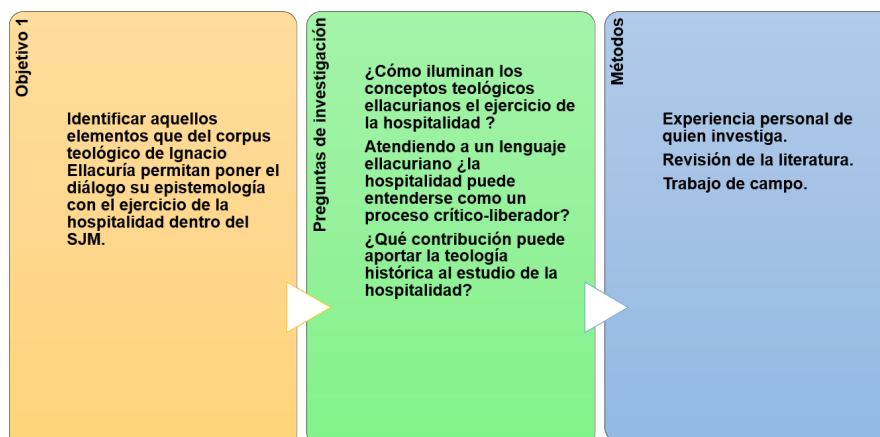


Figura 29: Objetivo 1 de la investigación.

5.2.1. Conceptos teológicos como claves de interpretación del ejercicio de la hospitalidad.

Ya se ha indicado que, en la literatura no ha sido posible encontrar puntos o elementos de conexión entre la teología ellacuriana y temas relacionados a la hospitalidad concretamente. En los últimos años, y como se ha indicado en el capítulo 2, ha habido algún esfuerzo por ofrecer pistas de cara a la posible sistematización de la teología de las migraciones a partir del método teológico latinoamericano propuesto por Ellacuría, o de vincular otras praxis como la pedagógica con las teorías expuestas por el jesuita vasco-salvadorense. Sin embargo, a lo largo de esta investigación se han encontrado indicios que hacen pensar que la praxis de la hospitalidad puede ser iluminada a partir de los conceptos teológicos desarrollados por Ellacuría y probablemente enriquezcan las aportaciones de un enfoque teológico sobre la hospitalidad.

Ciertamente, no hemos encontrado bibliografía que establezca concretamente esta conexión, generalmente cuando se habla de teología de las migraciones, incluso de teología de la hospitalidad, es más factible encontrar fundamentaciones y vinculaciones de carácter bíblico o eclesiológico más que sistemático. Este asunto da que pensar y ha sido motivación para este estudio la posibilidad de abrir nuevas líneas de pensamiento en este sentido. Las entrevistas con los expertos alimentaron esta motivación porque coincidían en la pertinencia del tema como actualización del pensamiento de Ignacio Ellacuría en

el ámbito de las migraciones, concretamente en la práctica de la hospitalidad, *“el tema me parece sumamente importante y además sumamente actual” (F35, EIE7); “El primer elemento relevante para esta investigación es su filosofía de la realidad histórica, la clave de toda su filosofía es el carácter histórico de la realidad y el análisis filosófico de la realidad histórica” (F36, EIE8) ; “Es bueno que sea un jesuita ya que se hablará de SJM, Ellacuría está muy bien, no porque yo lo conozco mucho sino porque realmente es de los más grandes de la teología de la liberación entonces de ahí la antropología que sale, un poco la tesis de Ellacuría es que la acogida de la revelación se hace en la historia” (F34, EIE6)*

En este sentido, cobraba más fuerza la intuición de que era posible establecer esta conexión o iluminación teológica ellacuriana con la praxis de la hospitalidad, sobre todo, si se tenía en cuenta que la hospitalidad si quiere de verdad ser hospitalidad debe concretarse en una realidad, asumiendo lo que tiene de suyo la realidad.

A continuación, iremos describiendo cómo la hospitalidad puede iluminarse a partir de los conceptos ellacurianos que se eligieron para este estudio y que se detallan en el capítulo 2.

- **El concepto Liberación-Salvación clave para interpretar la hospitalidad.** Lo primero que se debe tener en cuenta es que, en este binomio de conceptos, la palabra liberación obedece al ámbito político y la palabra salvación obedece al ámbito teológico. La liberación llega la teología de la liberación y al mismo Ellacuría gracias a los movimientos socio-políticos de la liberación de aquella época. Rápidamente entendió Ellacuría que la liberación es tema central del evangelio, por lo tanto, lo fue también de su reflexión teológica, para él la liberación era historización de la salvación. Dios salva al hombre de aquello que le impide al hombre ser hombre en plenitud. Esto indica que la salvación es integral, incluye todas las dimensiones del ser humano incluida la política, la social, etc. Se establece así el encuentro entre lo liberador-político y lo salvífico-teológico.

La hospitalidad tiene concreción en la realidad histórica y no fuera de ella. En ese sentido, despliega su praxis en una realidad que es lugar teológico, lo cual indica que esa realidad permite pensar sobre Dios, y al mismo tiempo, despliega su praxis en una realidad que es lugar teologal, lo cual indica que en ese lugar Dios se manifiesta y se verifica la fe. Es entonces, en esa realidad histórica desde y en donde la hospitalidad cumple una doble función, por un lado, una función liberadora porque actúa en el ámbito socio-político de cara a la puesta en marcha

de procesos de transformación de esa realidad donde ella misma se concreta, y, en segundo lugar, es en esa realidad donde asume su carácter salvífico-teológico.

Dios es acogida y apertura. La acogida de Dios no se da fuera de la realidad del hombre sino en la realidad del hombre. Dios salva acogiendo y posicionándose ante una realidad histórica concreta, el sufrimiento de los pobres- los pobres son en este estudio las personas migrantes y refugiadas a las que sus derechos les son vulnerados, y en muchos casos, donde la vida les es arrebatada-. La hospitalidad se dejar iluminar y al tiempo es posible resignificarla si la pensamos desde la dimensión liberadora- política. Esta intuición es posible desde una función liberadora-política en tanto que impulsa procesos reales de incidencia pública y política denunciando la insuficiencia de un sistema de acogida que no centra la atención en las personas sino que, por el contrario, en más de una ocasión parece que sirve a otros intereses de tipo económicos o políticos, *“nosotros trabajamos también mucho haciendo incidencia política en lo que podemos, aunque reconozco que falta incidencia política de la Iglesia en general” (F35, EIE7)*; cumple una función liberadora-política en tanto que denuncia las insuficiencias de un sistema que no vela por garantizar vías legales, seguras y eficaces para acceder a territorio europeo; cumple una función liberadora-política en tanto que pone de manifiesto la poca voluntad política a la hora de trabajar por el diseño de políticas migratorias más humanas *“entonces, para mí es una exigencia insistir y denunciar de manera cada vez más fuerte” (F32, EIE4)*; cumple una función liberadora-política en tanto que su propuesta comunitaria diversa e inclusiva es contracultural; cumple una función liberadora-política en tanto que sus propuestas de acogida y acompañamiento se encaminan a la búsqueda de soluciones estables y duraderas de cara a la integración de las personas; cumple una función liberadora-política en tanto que responde a otras dimensiones de la persona y atiende otras necesidades propias de la inclusión como la residencia, el aprendizaje del idioma, la asesoría legal-administrativa, la formación, el empleo, el empoderamiento, etc. La hospitalidad se historiza es a partir de estos procesos, no desde un acogimiento idealizado, sino que se historiza poniendo en marcha esta función liberadora- política de los pobres que lleva al empoderamiento y no a la dependencia. Esta función liberadora-política hay que hacerla sin temores o dobles intereses, *“hacer mucha denuncia, ahora que está en marcha la iniciativa de regularización, es que no me corto un pelo, es una herramienta, es un cauce que tenemos, como que, si tengo que ir a hablar con el obispo, o con el alcalde” (F10, ECV1)*

La hospitalidad se deja iluminar y es posible resignificar si la pensamos también desde la dimensión salvífico-teológica. Esta afirmación es evidente en el ejercicio de hospitalidad del SJM porque entiende que la salvación debe darse en la historia de los seres humanos pasando por procesos y prácticas de transformación socio-política, aunque no solamente. Al poner en marcha dichos procesos entra en dinámicas de salvación histórica, *“una salvación histórica que no traiga la solidaridad humana no es la salvación histórica, pero no es tampoco salvación de la historia; una salvación histórica que no abra al hombre hacia lo que en él le trasciende no puede ser signo de Dios, no puede ser historia de salvación, pero tampoco puede ser plena salvación”* (Ellacuría, 1977, p. 284) Este estudio apropia estas palabras de Ellacuría, pero las transforma y las lleva más allá de la solidaridad, afirmando que una salvación histórica que no traiga *hospitalidad* no es la salvación histórica, pero tampoco lo es si no es capaz de abrir al hombre hacia lo que le trasciende, a partir de una espiritualidad¹⁵³ que se historiza adecuadamente desde lo más vital del Evangelio y en el encuentro con Dios que se da en la historia, en la acción histórica de los hombres, como bien indicaba el mismo Ellacuría en su interpretación de los Ejercicios Espirituales.

La hospitalidad dentro del ámbito teológico no puede darse al margen de la historia de los hombres ni del sufrimiento de los pobres, pero tampoco se da si se limita a ofrecer un techo sin trascender a otros procesos de orden liberador, alimentada de una espiritualidad que es Evangelio y encuentro con Dios en la historia. Resignificar la hospitalidad desde estas claves ellacurianas implica comprender que la hospitalidad debe encaminarse a la liberación de los pobres ofreciendo respuestas a la superación de estructuras injustas, al tiempo que es capaz de despertar una esperanza de transformación.

- **El concepto Utopía- Reino y Profetismo clave para interpretar la hospitalidad.** La palabra utopía pertenece al discurso político, mientras que las palabras Reino y Profetismo pertenecen al discurso teológico. La palabra utopía, muy utilizada en la década de los sesenta se puso en relación con dos términos

¹⁵³ Es importante anotar que cuando se habla de espiritualidad, se entiende que es la espiritualidad que está detrás del SJM, la que le da todo el impulso e ilusión. Es relevante apuntarlo porque un gran número de personas que están en los recursos del SJM son de religión musulmana, de hecho, los participantes que colaboraron con este estudio practican esa religión. Aquí no se quiere indicar que la espiritualidad cristiana se impone a otros, no, por el contrario, es aliento para el ejercicio de la hospitalidad, no imposición a otros. Ciertamente, la hospitalidad ha abierto todo un camino de diálogo interreligioso en el SJM que merece la pena ser profundizado.

teológicos: profetismo y reino de Dios. Ellacuría, incorporó la “utopía” en su discurso y acuñó la expresión “utopía cristiana” para indicar a qué tipo de utopía se refería y para señalar un horizonte concreto, el Evangelio. Las indicaciones propias sobre estos conceptos se trataron en el capítulo 2, aquí nos dedicaremos a explicitar en qué sentido este estudio considera que estos conceptos son claves hermenéuticas para resignificar la hospitalidad.

La hospitalidad si quiere ser eficaz y real debe concretarse en la historia y utilizar todas aquellas mediaciones que le permitan ser lo que esencialmente es, aunque esto implique al mismo tiempo una aporía (ya vimos lo que sobre esto indica Derrida). En todo caso, su praxis se da en la realidad histórica, y especialmente en la realidad de personas que sufren a causa de los procesos migratorios a los que se han visto forzadas a emprender.

La iluminación de esta praxis desde un horizonte utópico cristiano, profético y de Reino de Dios, nos pone en sintonía con el lugar desde donde la hospitalidad se despliega. Un lugar que geográficamente puede ser cualquiera, pero que hermenéuticamente es un lugar que devela una realidad existencial por el que la hospitalidad se deja afectar, *“es un vínculo de ida y vuelta. Te sabes su vida como ellos se saben la tuya. Gente que genera red, porque “a mí me trataron bien” y va pasándose la info, osea que es también cariño, que has acompañado, has estado” (F1, ECT1)* un lugar donde se da un cruce de vivencias, la esperanza y la desesperanza, la vida y la muerte, la verdad y la mentira. Ese lugar es presencia de pueblos históricamente crucificados, y desde ellos la hospitalidad orienta y alienta su praxis. Esa orientación y aliento, lo leemos en este estudio, desde unas claves concretas que: lanzan a la hospitalidad en una dirección utópica para indicar el hacia dónde queremos caminar como sociedad, desde unas coordenadas cristianas que nos ponen en sintonía con el Evangelio, de ahí, que el modo concreto de hospitalidad en el SJM sea una apuesta por lo comunitario, el encuentro, la convivencia, la interculturalidad, el respeto, la acogida, la integración, la unidad en la diversidad.

Por otro lado, una resignificación de la hospitalidad en clave profética lanza a la hospitalidad a trazar caminos que contribuyan a romper esquemas de opresión que ahogan y matan a las personas, especialmente a los más débiles. Esta clave profética impulsa a la hospitalidad a buscar nuevas alternativas a los sistemas dominantes planteando creativamente nuevas formas de ser y estar. Esta clave profética lleva a la hospitalidad buscar horizontes comunes, de participación y de corresponsabilidad, desde una comprensión amplia de la acogida. Esta clave

profética alienta a encontrar profetas utópicos convencidos de que ese es uno de los caminos para la realización del Reino. Utopía y profetismo son fuerzas liberadoras que impulsan procesos de transformación. Esa fuerza late intensamente en la praxis de la hospitalidad.

Ahora bien, la hospitalidad tiene la capacidad suficiente para hacer efectiva una utopía y un profetismo concreto, a través de los procesos de transformación que ella misma activa en la realidad histórica (ya hemos visto cómo la hace el SJM a través de sus iniciativas y su modelo comunitario) y esa fuerza activa se puede situar en el horizonte del Reino de Dios que necesita historizarse. La hospitalidad se resignifica en el sí del profetismo que denuncia a tiempo y a destiempo; se resignifica en la denuncia de una utopía que entiende que aun podemos dar más como humanidad y sociedad y puede ser mediación para la historización del Reino de Dios en tanto que se hace efectiva y real en un lugar concreto, los pueblos históricamente crucificados.

▪ **El concepto Praxis- Seguimiento clave para interpretar la hospitalidad.**

Nuevamente nos encontramos con un binomio de términos que Ellacuría pone en relación. El concepto praxis pertenece al discurso filosófico, y el concepto seguimiento, pertenece al discurso teológico. El término praxis será asumido por Ellacuría como herencia de la filosofía marxista; y el concepto seguimiento le viene por herencia cristiana. El jesuita vaso-salvadoreño entiende que la praxis es la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad y el seguimiento como asunto central de la vida cristiana. El tratamiento de estos conceptos se encuentra en el capítulo 2. Aquí esbozaremos en qué sentido entiende este estudio, que la praxis y el seguimiento pueden ser claves hermenéuticas de la hospitalidad.

Quedó muy claro que para Ellacuría la praxis es la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad, tanto natural como histórica. Así entonces, la praxis es la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación, que a su vez tiene múltiples formas. En esa multiplicidad de formas, encajamos la praxis de la hospitalidad. No todo hacer es praxis, será praxis todo hacer transformador; este estudio entiende que la hospitalidad que da techo, es una hospitalidad incompleta, será hospitalidad en tanto que genere espacios comunitarios, en tanto que trasciende el espacio físico y busca opciones reales y humanas para las personas, *“hospitalidad me remite a hogar. Y*

hospitalidad no me remite a casa, es la incidencia. Casa es el espacio físico, el edificio, la infraestructura, cómo está. Y para mí, hogar es todo el mundo de vínculos, de relaciones, que se generan, de sentimientos, dentro de ese espacio físico. Yo creo que hospitalidad tiene que ver con ese lugar acogedor. en el que uno se siente a gusto para poder participar y para poder ser uno mismo” (F31, EIE3);

“sino con darles las herramientas para que ellos sean capaces de haber construido sus redes sociales. Porque al final tú tienes también más redes sociales naturales en cuanto a tu identidad de origen, tu comunidad, tus intereses... Entonces sí, en el tiempo que están con nosotros hemos sido capaces de ponerles en contacto con suficientes espacios o de activar suficientes su empoderamiento, su participación para que ellos hayan construido sus propias redes” (F28, ECR4). En ese sentido, la hospitalidad será praxis. Tendrá también la hospitalidad un momento teórico y un momento práxico, no ordenados cronológicamente sino más bien lógicamente, no significa que uno sea más importante que el otro, indica más bien que son inseparables. La hospitalidad necesita fundamentos y necesita reflexión, pero también se hace real en la acción, en una praxis que es transformadora de la realidad de las personas destinatarias y lo será también de quien abre la puerta y ofrece hospitalidad, es una praxis que no deja indiferente a nadie “tengo compañeros que han venido de otras entidades grandes, y no se sienten bien porque se atiende en masas, aquí es más personal, vas teniendo sensibilidad, el tiempo que tienen las personas aquí verificas el proceso, cuando el proceso se cierra y se cierra bien es porque la persona ha cumplido, lo ha hecho bien y no a los 6 meses bueno ya se acabó y la gente no consigue las competencias mínimas y necesarias para la autonomía” (F9, ECT9)

La praxis transformadora, la centró Ellacuría en el seguimiento. Lo específico cristiano es el seguimiento del Jesús histórico, lo específico al mundo social es la praxis. El seguimiento de Jesús lleva a sus seguidores a una transformación que tiene que ver con una praxis transformadora de carácter sociopolítico. Así entonces, si el seguimiento de Jesús quiere llamarse seguimiento debe darse en el curso de la historia y no fuera de ella. La hospitalidad alentada por el seguimiento fiel del Jesús histórico busca oportunidades para la liberación de los pueblos oprimidos y genera creativamente espacios humanos de inclusión y encuentro *“la hospitalidad es responsabilidad y deber cristiano, lo enfoco desde lo cristiano, no tiene porqué, pero lo enfoco desde ahí” (F10, ECV1).*

Una hospitalidad que es praxis y seguimiento, entiende que responde a dos procesos, uno teórico y otro práxico, el teórico le permite conocer y comprender, ahondar en lo que esencialmente ella es, *“luego también llega un poco el trabajo de reflexión, de mirada eclesial, también de invitación teológica reflexiva y social de la*

migración como signo de los tiempos” (F28, ECR4), y el prático le permite desplegarse en la realidad histórica a través de diversos mecanismos de transformación sociales y personales (en las personas que participan en dicha praxis) “no soy la misma desde que los conozco” (F5, ECT5); “las familias que llegan abren sus puertas, incluso dan más hospitalidad que la que podemos dar nosotros. Lo veo en las familias de patrocinio” (F7, ECT7). La hospitalidad que se orienta hacia la praxis es transformación de todas aquellas estructuras contrarias a las propuestas por el Reino de Dios, contrarias a la igualdad de las personas, al respeto por sus derechos, contrarias a la muerte. La hospitalidad que se entiende desde el seguimiento, hace visible en la realidad histórica el carácter misional y la realización del Reino de Dios que tiene como punto de referencia la vida misma de Jesús, sus acciones y sus actitudes asumiendo las consecuencias que esto conlleva. “partimos de la base de la misma compañía, queremos defender. Hay un modelo de acogida, de acompañamiento en el que se trabaja por poner en valor a la persona, hacerle responsable de su proceso y que en ese proceso no están solos” (F6, ECT6).

- **El concepto pueblo crucificado clave para interpretar la hospitalidad.** Este es un concepto unitario, no se relaciona con un concepto traído de otro discurso. Nos encontramos ante un concepto estrictamente teológico de carácter histórico. Este asunto fue abordado en el capítulo 2.

La hospitalidad despliega toda su fuerza y potencial en y con los pueblos históricamente crucificados, aquellos pueblos sometidos, oprimidos, víctimas de un sistema injusto que les obliga a dejar su tierra por buscar libertad y oportunidades en otros lugares que igualmente los excluye o los invisibiliza, *“esto era en marruecos, fue en marruecos, el primer día que me quedé sin comida, estaba llorando, y el día que, bueno, que no puedo quitar de mi mente, fue el día que los militares de marruecos me apuntaron con un rifle, a punto de dispararme, pero al final salió bien y me dejaron ir. estaba en Tánger” (F15, RVP1);* despliega su fuerza en la vulnerabilidad compartida con los pueblos crucificados, *“la fuerza es poner rostro, la fuerza es eso, convivir y compartir porque, no sé, para mí, estas familias, es como todo, hay gente con la que te llevas peor, etc., pero cuando compartes el día a día del dolor, de la vulnerabilidad, al fin y al cabo, es también tu fragilidad y ahí es donde está la fuerza”.* (F12, ECV3)

El concepto pueblo crucificado, viene a ser una categoría de análisis obligatoria para hacerse cargo de la realidad, cargar con ella, encargarse de ella y dejarse

cargar por ella. La hospitalidad asumiendo su carácter de criticidad se hace cargo de la realidad de estos pueblos crucificados, carga con ellos comprometiéndose responsablemente con esa realidad, se encarga de la realidad de los pueblos crucificados generando por y con ellos procesos de transformación reales en la realidad, y se deja cargar por el pueblo crucificado asumiendo que son sujeto de salvación y que en esa realidad Dios habla y se revela *“A mí me impactó el interés que tenían con esta familia y cómo se involucraron, cómo se pasó de lo oficial, no sé si se puede decir así, a lo afectivo. No se tomó como un trabajo, sino que todos los voluntarios se involucraron y ellos nos aceptaron y se crearon unos lazos fuertes”* (F11, ECV2).

El pueblo crucificado confronta la praxis de la hospitalidad y la pone en dinámica de transformación desplegando en la realidad todas aquellas acciones que ayuden a descrucificarlo *“aquí también, hay gente super agradable y yo, en mi proceso, he conocido a muchísima gente que nos ha abierto sus puertas, sus casas, sus familias, nos han acogido, nos tratan super bien. Nos han hecho sentir que somos personas de verdad, no un número más, nos dieron una oportunidad para conocer, para saber quién es esa persona”* (F19, RVP5); Activa en ella la pasión por la justicia y la defensa de los derechos humanos; la dinamiza para que desde la reflexión cristiana contribuya a la realización del Reino en la concreción del seguimiento de Jesús; se convierte en fuente inspiracional para seguir creando redes y comunidades que den cobijo más allá del cobijo, acompañando procesos de integración, igualdad, autonomía e inclusión plena en la sociedad.

La observación participante permitió participar en espacios comunitarios en los que se evidenciaron procesos que apoyan las ideas aquí expresadas. La investigadora tuvo la oportunidad de compartir con las personas involucradas en los distintos procesos de hospitalidad que pone en marcha el SJM.

Las imágenes que se verán a continuación (figura 30) son prueba de que estos espacios físicos y comunitarios son reales, vitales y altamente gratificantes.



Figura 30: Fotografías recogidas por la investigadora durante las visitas al SJM. Imágenes tomadas entre febrero y abril de 2022.

Es verdad que durante el proceso de investigación que se dio en el marco de las visitas a algunas de las entidades que forman el SJM se evidenciaron algunas dificultades que en su mayoría se relacionan con el tiempo que tienen las personas para poder atender a procesos de investigación. Esto no significa que se hayan cerrado a esta investigación concreta. Por el contrario, se mostraron abiertas y dispuestas. Sin embargo, es verdad que el hacer coincidir las agendas no siempre fue demasiado fácil; por otro lado, en algunas ocasiones se percibió algún tipo de incomodidad relacionada con la idea de que las personas que investigan pueden generar cierto hermetismo en las personas migrantes y no se muestran tan abiertas ante personas desconocidas que llegan en un momento concreto a observar “cómo viven”¹⁵⁴ pero no están vinculadas. En ese sentido, la ayuda y presencia de los técnicos y tutores en los momentos de compartir comunitario fue de gran ayuda porque permitieron crear un ambiente de confianza entre los participantes y la investigadora. Se observó también que a lo largo de las entrevistas con los participantes no se percibió ningún tipo de dificultad: las personas se mostraron abiertas al diálogo y acogedoras, compartieron lo que el tiempo de la entrevista permitió

¹⁵⁴ Estos aspectos no se recogen en las entrevistas, pero sí en el cuaderno de campo porque fueron expresiones y comentarios que surgieron en un marco extraoficial, separado de la formalidad de las entrevistas.

compartir. Naturalmente algunas se mostraron más abiertas que otras, pero en ningún momento hubo manifestación de malestar o incomodidad. En este sentido, se recomienda para este tipo de investigaciones tener mucha cercanía con la entidad, es decir, que a la persona que investiga se la conozca, y en el caso de las entrevistas, es importante la mediación de los técnicos, tutores o voluntarios que están más próximos a los participantes para transmitir un espacio de confianza.

5.2.2. La hospitalidad en el horizonte de un proceso crítico-liberador.

En este apartado intentaremos dilucidar cómo es que este estudio intuye que la hospitalidad puede ubicarse en el horizonte de un proceso crítico-liberador desde las premisas ellacurianas.

Este estudio quiere aportar otra clave de lectura sobre la hospitalidad. Se trata de ubicarla a ella desde su praxis como mediación adecuada a la contribución de una praxis histórica de salvación que necesita de procesos crítico-liberadores. Gracias al acercamiento y conocimiento que se ha obtenido sobre el SJM y concretamente del Programa de Hospitalidad, este estudio quiere indicar que la hospitalidad contribuye adecuadamente a la praxis histórica de liberación. Veamos

Ya se ha visto en el capítulo 2 que la liberación no obedece exclusivamente a un fenómeno político o económico, sino que obedece a un fenómeno totalizador en tanto que abarca a la realidad histórica. De ahí que la liberación se componga de dos momentos: uno de función crítica que apunta a la desideologización y otro de función creadora o creativa entendido como principio de realización de la crítica para liberar a quienes son víctimas de la desideologización.

La hospitalidad que entronca, como se ha visto, con disciplinas como la filosófica y la teológica, sirve a estos procesos de liberación porque ella misma se encarga de cumplir las dos funciones: en primer lugar, una función crítica en tanto que la hospitalidad es ética en sí misma y acogimiento del rostro del otro. Al mismo tiempo es crítica porque la hospitalidad va más allá de la acogida pasiva “ofrecer techo, casa” es acogida activa en tanto que promueve reflexión de un sistema social, político y económico que arroja a muchos pueblos a la incertidumbre que supone abandonar su hogar para irse a otro, y promueve al mismo tiempo un contrasistema desde su propia praxis de comunidad, integración, convivencia; activa procesos de incidencia pública y política al desenmascarar políticas migratorias deshumanizadoras que no ponen su centro de

atención en las personas; activa procesos de incidencia pública a descubrir la mentira que se cuenta sobre las personas migrantes y haciendo de altavoz de la verdad para no caer en la trampa peligrosa de la xenofobia, el racismo, la indiferencia, etc.; promueve el empoderamiento de las personas cubriendo necesidades básicas pero dotando de otras que impulsen a las personas a la autonomía (empleo, formación, acceso a derechos, ocio-sanitario, etc.).

En segundo lugar, la hospitalidad cumple una función de carácter creativo en tanto que crea espacios adecuados para que las personas se sientan personas de verdad, valoradas en lo que esencialmente son. Crea puentes entre culturas, religiones, gentes de muchos lugares; crea procesos que contribuyen al principio de realización de la crítica desde la incidencia y la sensibilización pública en la sociedad.

Las entrevistas realizadas a los técnicos y expertos del SJM apuntan a corroborar esta intuición que quiere ser afirmación de la hospitalidad entendida desde en el marco de un horizonte crítico-liberador, en cuanto al acompañamiento y el posibilitar posibilidades para el empoderamiento y la autonomía, *“hace un año y medio que está con nosotros, él estaba viviendo, bueno, dormía en un coche aquí en Barcelona (...) ha estado un tiempo en familia y ahora está en uno de los pisos, aquí acompañado por la CVX y yo creo que ha hecho un proceso muy potente y muy acelerado y de integración (...) hizo unos cursos para ser árbitro de deportes y ahora los fines de semana por ejemplo se pasa el fin de semana por toda Cataluña arbitrando, incluso en la Liga catalana. Entonces, eso no solo es una fuente de ingresos, sino que es una posibilidad de demostrar que él es capaz. y además ahora está trabajando también entre semana. Acaba de firmar un contrato, con lo cual está en el proceso de arraigo, esperando la resolución. Bueno, es una historia, hemos acompañado una historia de un muchacho que quería salir adelante y que con un poco de apoyo de la estabilidad habitacional y todo lo que el proyecto ofrece, las redes, relaciones, la consolidación de la lengua... es muy claro la diferencia entre dónde está bien y dónde está mal”* (F27, ECR3); En cuanto a la capacidad de unir personas tan diversas y crear comunidad casi al estilo de una familia, *“esa capacidad de ese grupo de esa comunidad, en el modelo de durango, que el grupo sepa, tenga esa vida propia para acompañarse, protegerse en los momentos de ... estar por el que en ese momento está más débil contener salidas de tono, la vida de ese aspecto más de familia, evidentemente no es familia, pero que es una parte de la convivencia diaria que a mí me parece que me impresiona. después de esos retazos, el ver que hay capacidad en todas esas personas, de jóvenes heridos en su propia historia, de poner iba a decir casi inconscientemente, ese cariño esa ternura y ese instinto de familia de que como grupo nos tenemos que sostener, de hoy por ti y mañana por mí y decir habiendo vivido situaciones en las que sería más fácil desentenderse”* (F26, ECR2) En cuanto al marco de incidencia, *“esa mirada global, de que tenemos capacidades a través de nuestras instituciones de incidir más globalmente”* (F26, ECR2); *“la fuerza ponerla en el acompañamiento en el servicio en la incidencia en la reflexión, el que no vayamos por separado,*

que esté bien engrasado, a eso me refiere con las bisagras, es decir que generemos entre las distintas obras esa Misión más general de hospitalidad, porque si no tenemos obras que acompañan muy bien, incluso con comunidades de hospitalidad, residenciales, eso es un desgaste grande y es bonito, y puede ser como lo más visible, pero si no aprovechamos eso para espacios de sensibilización y participación para que eso transforme o de claves para procesos educativos de colegios de universidad y la universidad no aprovecha esto y nos de unas referencias de investigación y de marcos académicos de modelos de intervención en la hospitalidad y en otros, yo creo que la fuerza no nos falta pero hay camino que recorrer en esa perspectiva intersectorial, creo que se avanzaría mucho” (F26, ECR2); “La fuerza de una red tan grande como la del SJM es la capacidad que tiene de investigar, incidir, sensibilizar, comunicar” (F2, ECT2).

La hospitalidad entendida desde esta concepción abierta y dinámica atiende a la realidad histórica concreta y es capaz de trazar caminos de liberación para las personas destinatarias de la misma, *“Todo eso me dice a mí que esta es mi misión, aquí debo estar. Que empezamos un camino igual, y que me reconociera, se me hace un nudo en la garganta. Tengo que seguir ayudando, yo tengo ya 5 años en España y ver que esta familia todavía necesita, ves no es por tiempo, es por la necesidad, la vulnerabilidad, ella es una mujer sola con 6 hijos. ¿qué hubiese pasado con ellos sino hubiese estado el SJM? Porque a ellos el sistema los echó hace tiempo. Yo hoy por hoy estoy devolviendo lo que recibí, estoy entregando esa esperanza y diciendo que sí, que se puede” (F9, ECT9).* Esa concreción la evidencia este estudio, en el trabajo activo de la hospitalidad en el SJM acogiendo sus aporías y sus tensiones, teniendo como coordenadas las premisas del Reino, *“la espiritualidad es una clave para una transformación nuestra, de las instituciones que acompañamos, para dejarnos tocar” (F25, ECR1)*, la justicia, la defensa, el acompañamiento y la promoción de las personas migrantes y refugiadas.

5.2.3. El aporte de la Teología de la realidad histórica a la hospitalidad.

En este apartado se pretende indicar cómo es que este estudio, a partir de la experiencia en el trabajo de campo y la literatura estudiada, entiende que la teología de la realidad histórica es un aporte sustancial a la praxis de la hospitalidad y, además, ofrece claves interesantes para la profundización y relectura de una teología de la hospitalidad.

Nuestra realidad histórica nos ofrece las pistas adecuadas para repensarnos individual y colectivamente. Este ejercicio interno y externo es urgente y necesario.

La teología de la realidad histórica, ampliamente desarrollada y profundamente asumida por Ignacio Ellacuría nos permite recolocarnos ante la realidad y viene a ser la invitación

para volver a poner la mirada en la realización del Reino de Dios que no se contenta con su reconocimiento sino con la puesta en marcha de signos eficaces que lo hagan visible y real. Esa concreción del Reino de la que hablaba Ellacuría pasa por procesos de libertad individual y liberación colectiva, esta última obliga a asumir la dimensión política en tanto que se reconocen aquellos poderes que oprimen y dominan a los pueblos. Ahora bien, toda teología que se precie de ser histórica debe abordar las problemáticas del sujeto colectivo sin perder de vista la identidad del sujeto, asunto que nunca obvió Ellacuría.

La teología no debería ser ajena a la realidad como tampoco a la estructura de la inteligencia humana, asunto que vimos en el capítulo 2 y que propusimos como clave de lectura para el estilo de acogida del SJM. Sin embargo, Ellacuría (1975) menciona algunas características que son afines al método teológico y que atienden a la historicidad de la inteligencia:

- a) “la actividad de la inteligencia aun en su pura dimensión interpretativa- mucho más en su carácter de proyección y de praxis- está condicionada por el *mundo histórico* en el que se da” (Ellacuría, 1975, p. 209).
- b) “el conocer humano tiene así una estricta *dimensión social* no sólo por su origen, sino por su destinación” (Ellacuría, 1975, p. 210).
- c) c) “el conocer humano tiene también una inmediata referencia a la *praxis*, aun como condición de su propia científicidad” (Ellacuría, 1975, p. 211).

Así entonces y dada la estructura propuesta en el corpus ellacuriano, la teología no puede escapar a la historicidad, atiende a procesos del mundo histórico, se esfuerza por comprender los dinamismos sociales y atiende a una praxis concreta, de ahí que Ellacuría afirmará radicalmente que el mensaje salvífico debe ser expresado no sólo desde los categoriales de las primeras comunidades cristianas o de los primeros concilios, sino que debe encontrar en cada momento histórico, en cada época y en cada cultura el lenguaje adecuado para ser expresado. En ese sentido, el asunto problemático no es cómo hablar de Dios o del reino sino cómo hacer reino o cómo dejar que Dios haga reino, y este es un tema fundamental que afecta los contenidos de la teología.

Hacer Reino, esa es la cuestión. Este estudio ha evidenciado en la praxis de la hospitalidad vivida en el marco del SJM una manera concreta de ser y hacer reino atendiendo al momento histórico actual, ahondando en la dimensión sociopolítica y haciendo praxis eclesial y social desde la práctica de una hospitalidad encarnada. La teología de la realidad histórica es inspiradora para el modelo que la Compañía de Jesús viene implementado desde hace más de una década en territorio español y que se

concreta en cada una de las prácticas del SJM España. En primer lugar, y como se ha repetido hasta el cansancio, existe una concreta atención a problemas históricos, en este caso, el de los flujos migratorios mixtos actuales y, en segundo lugar, existe un sujeto concreto que centra su quehacer, el rostro de los migrantes y refugiados desprovistos de cuidados y de protección, existe una colectividad con características específicas que nos indican el grado de vulneración al que son sometidos en origen, tránsito y destino.

La teología de la realidad histórica, que es una teología contextualizada, y que dado el método que propone indica que puede ser replicada en otros contextos, espacios y momentos, da que pensar en este estudio, y abre la puerta a repensar una teología de la hospitalidad en el contexto europeo. Ciertamente, esta teología que se ha abordado mucho desde enfoques bíblicos, así como la teología de las migraciones, puede encontrar en la teología de la realidad histórica las adecuadas claves metodológicas y hermenéuticas para su reconfiguración.

Es verdad que este estudio no tenía como centro el análisis de la teología de la hospitalidad, ampliamente extendida, por ejemplo, en Norteamérica¹⁵⁵; sin embargo, en

¹⁵⁵ La teología de la hospitalidad que se ha trabajado con mayor frecuencia en contexto norteamericanos y asiáticos, habrá que entenderla en el ámbito de las llamadas “teologías locales” o “teologías contextuales”. Existe una amplia gama de teólogas y teólogos que han abordado y continúan haciéndolo el asunto de la movilidad humana desde lo que ha venido a llamarse una teología de las migraciones y también una teología de la hospitalidad. La misionóloga húngara Dorottya Nagy en su tesis doctoral “Migration and Theology: The Case of Chinese Christian Communities in Hungary and Romania in the Globalisation-Context” (2008) propone una distinción y clasificación de teologías dedicadas al tema de la movilidad humana, entre las que nombra el enfoque “teología de la hospitalidad”. Por otro lado, es importante anotar junto con Campese (2017) que los primeros intentos y esfuerzos por elaborar una teología de las migraciones nace realmente a finales de los setenta y principios de los ochenta en Estados Unidos y Europa, el teólogo italiano asevera que a pesar de dichos intentos no se ha llegado a elaborar una lectura teológica sistemática de la movilidad humana ni se ha planteado una metodología para alcanzarla. El hecho de que una teología de la hospitalidad y de las “migraciones tenga un alto componente bíblico no quiere decir que por ello se haya desarrollado una reflexión teológica sobre las migraciones” (Campese, 2017, p. 13-14). La teología de la hospitalidad también se compone de un amplio y fuerte discurso bíblico en torno al extranjero y de las prácticas de acogida en las sociedades antiguas entendiendo al extranjero como la presencia misma de Dios. Sin embargo, en el avance de los tiempos se han ido quedando por detrás algunas cuestiones que no deben ser ajenas a la reflexión teológica, por ejemplo: una teología que se hace alejada de las personas migrantes, sin contar con ellas; una teología que no tiene en cuenta la reflexión sobre si se deja o no ser migrante; una teología que aborde la asimetría entre anfitrión y huésped; una teología que se hace fuera de la fe de las personas migrantes; una teología que no tiene en cuenta los procesos interculturales e interreligiosos en el ámbito de la movilidad humana, etc. En este sentido, este estudio considera que habrá que seguir avanzando en estas reflexiones teológicas. Se recomienda profundizar, Bedford-Strohm (2008) “*Responding to the Challenges of Migration and Flight from a Perspective of Theological Ethics*”; Peter Phan (2003), “*The Experience of Migration in the United States as a Source of Intercultural Theology*”; Pohl Christine (1999) “*Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*”- “*Hospitality a Practice and Way of Life*” (2002); J. Castillo (2013) “*Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas*”; Margit Eckbolt

la profundización de la significación real de la teología histórica, esta investigación cree que en ella se pueden encontrar elementos adecuados para proponer un estudio y un análisis que merecen más profundización e investigación.

Hemos visto como la praxis de la hospitalidad vivida al interior del SJM propicia dinámicas que van más allá de la acogida física (techo, comida, vestido) ofreciendo una comprensión y un horizonte más amplio de esta práctica o forma de vida. En ese sentido, es posible construir espacios de liberación y salvación para todas las personas, que se involucran en el proceso de hospitalidad, teniendo siempre presente que el foco son los rostros de los migrantes y refugiados. Aun así nadie escapa a ese proceso, bien porque construyen liberación sociopolítica o bien porque se sienten internamente transformados y esto les hace trascender buscando más posibilidades históricas de liberación. Por otro lado, hemos visto a lo largo de este estudio que las evidencias hablan de procesos de hospitalidad que tejen espacios amables para las personas; que la hospitalidad trasciende las fronteras y crea la posibilidad de redes de trabajo, de familia, de amigos, redes sociales que promueven la integración de las personas en el nuevo lugar de acogida; hemos evidenciado que la hospitalidad ha dado la pauta para iniciar procesos de incidencia pública y política en defensa de los derechos de las personas migrantes y refugiadas; ha despertado la consciencia de muchas personas que ahora ya no quieren abandonar el proceso y “contagian” a más para seguir tejiendo espacios comunitarios; se ha evidenciado que esta manera de vivir la hospitalidad atienden a procesos multiculturales e interreligiosos tomando en cuenta el mundo interior y exterior de las personas; hemos verificado que la hospitalidad ha abierto la posibilidad de criticidad y fundamentalidad, ahondando en los problemas reales, asumiendo hermenéutica y científicamente el reto de la movilidad humana y propiciando espacios académicos para la desideologización que se teje alrededor del fenómeno de las migraciones; se ha visto cómo quienes participan en este proceso se hacen cargo, cargan y se encargan de la realidad, pero más aun, se dejan cargar por la realidad en el reconocimiento del rostro de Dios en las personas.

Una praxis de este calado responde a una teología de la hospitalidad que entiende la acogida como un proceso dinámico y abierto. El método de la teología de la realidad histórica que, como se vio en el capítulo 2 es universalizable, ofrece elementos para repensar una teología de la hospitalidad desde este contexto europeo.

(2018) *“Ser huésped de Otro” Fundamentos de formación religiosa en tiempos de globalización e interculturalidad* ; Batista Libanio, Joao y Alfonso Murad (2000) *“Introducción a la teología. Perfiles, enfoques, tareas”*.

A continuación, se presentan algunas imágenes que respaldan lo expresado en este apartado.



Figura 31: Fotografías recogidas por la investigadora durante las visitas al SJM.

Imágenes tomadas entre febrero y abril de 2022.



Figura 32: Fotografías recogidas por la investigadora durante las visitas al SJM.

Imágenes tomadas entre febrero y abril de 2022.

5.3. La pertinencia del modelo comunitario de acogida del SJM

Este apartado responde al cuarto objetivo de este estudio. Proponer el modelo comunitario del SJM como caso ejemplar y replicable en otros contextos y entidades que dedican esfuerzos en procesos de hospitalidad.

Para ello se tendrá presente las preguntas de investigación que se plantearon desde el inicio del estudio en las que se hace referencia a varios elementos relevantes como el *ethos* que sustenta el quehacer del SJM, así como aquellos elementos que definen la praxis de la hospitalidad. Al mismo tiempo, se responderá a cuál es el impacto que tiene el SJM, las buenas prácticas de hospitalidad replicables en otros contextos o entidades y cómo es que la persona viene a ser el eje articulador de la propuesta de hospitalidad. Para dar respuesta a estos asuntos, se tendrán en cuenta, como se aprecia en la siguiente figura, la experiencia personal de la investigadora, la revisión de la literatura, el trabajo de campo, la observación participante, las entrevistas, evidencias y relatos de vida.

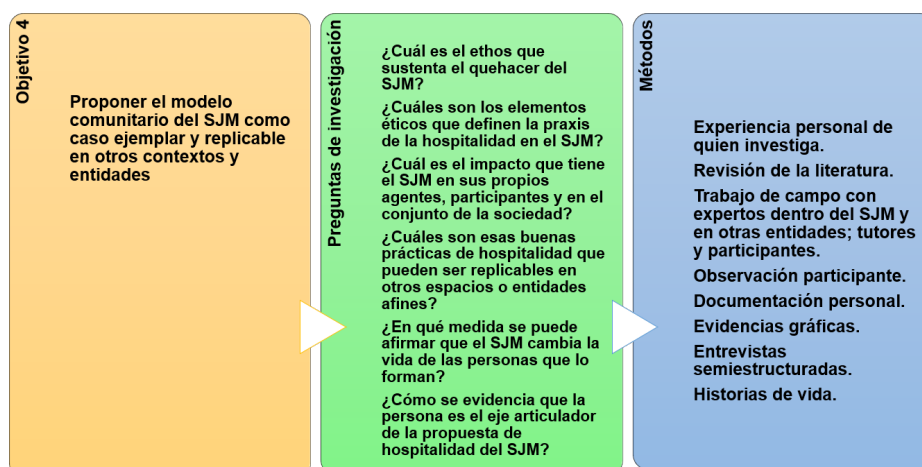


Figura 33: Objetivo 4 de la investigación.

5.3.1. Un *ethos* específico, para una praxis de la hospitalidad específica.

Este apartado quiere responder a dos de las preguntas que del objetivo 4 apuntan al asunto del *ethos*. No se trata aquí de una definición particular sobre la ética de la hospitalidad. Se trata más bien de descubrir qué es lo que sostiene el sentido más profundo e íntimo del SJM, como si del alma del hogar se tratara. Se ha recurrido a la observación participante, las entrevistas con técnicos y expertos y la literatura propia producida por el SJM.

No hace falta recurrir a demasiada bibliografía para evidenciar que el *ethos*¹⁵⁶ que sostiene el quehacer del SJM y de la misma Compañía de Jesús, se encuentra en el Evangelio, en las constituciones de la Compañía, en la espiritualidad ignaciana¹⁵⁷ y en consonancia con el magisterio de la Iglesia. Allí están sus fuentes.

El trabajo de campo permitió observar amplia y sosegadamente cómo el SJM entiende su quehacer enmarcado en una línea evangélica clara que busca incansablemente la promoción del bien integral de todas aquellas personas con las que entra en contacto¹⁵⁸, el servicio y la ayuda del prójimo. Este mandato evangélico y misión humanizadora y salvadora de la Iglesia mantiene una línea coherente con las mismas Constituciones de la institución- Es decir, continúa lo dicho por Ignacio y los primeros compañeros *“ayudar a los prójimos, se extiende a toda clase de personas”*¹⁵⁹ sin hacer distinción, cooperando con ellas y respetando la responsabilidad de cada uno, así como su capacidad de decisión.

Además de la observación, estas cuestiones se han podido estudiar en cada uno de los documentos publicados por el SJM y en los que dan cuenta de las raíces de la praxis de la hospitalidad, tal como la entienden dentro de la misma entidad como en general en la Compañía¹⁶⁰. Por otro lado, las entrevistas han arrojado objetiva y subjetivamente este tema concreto del *ethos* que se traduce en responsabilidad, acompañamiento, servicio y defensa de derechos de los más vulnerables, en este caso de las personas migrantes y refugiadas *“sobre Ellacuría lo primero que se me viene es la relectura del coloquio ante el Cristo crucificado de los ejercicios espirituales, el sentido de responsabilidad (...) nuestro estilo de acogida viniendo del JRS del trípode acompañar, servir y defender para mí es el núcleo y ahí se resume un poco todo, tenemos que acoger (F25, ECR1)”*

Se pudo observar en el capítulo 2 cómo el SJM mantiene unas líneas inspiracionales que definen al mismo tiempo su propio *ethos*, es decir, dónde sientan su morada, su casa, que es a todas luces, una casa compartida con otras y otros. Esas líneas están

¹⁵⁶ Esta investigación entiende el *ethos* como la casa, el hogar del ser humano. Se recomienda ver: Vidal, M., “Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la ética” (2000); Aranguren, J.L., “Ética” (1994). Para una mirada más en conexión con lo expuesto en este apartado, será necesario revisar: I. Ellacuría., “Fundamentación biológica de la ética”, Escritos Políticos, tomo III, (2005); “Dimensión ética de la filosofía” en La lucha por la Justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989) de Juan Antonio Senent (2012)

¹⁵⁷ Es imprescindible el acercamiento a los Ejercicios Espirituales, la Autobiografía y el Diario espiritual de Ignacio de Loyola.

¹⁵⁸ Afirmación claramente explicitada en el Código de Conducta de la Compañía de Jesús en España “Para mejor proceder”. Puede revisarse más ampliamente esta información en:

<https://jesuitas.es/es/documentos?task=download.send&id=22&catid=10&m=0>

¹⁵⁹ Constituciones (163)

¹⁶⁰ La reseña de estos documentos puede consultarse en los capítulos 1 y 2.

inspiradas en el reconocimiento de que toda persona es misterio y tiene dignidad. Así entonces, fundan sus procesos de trabajo a partir del acompañamiento, el servicio, la protección, la reflexión y la incidencia concretamente en el ámbito de las migraciones y el refugio.

No se trata en este apartado de explicitar conceptualmente cada una de las fuentes ignacianas que nos permitan encontrar las raíces de ese *ethos*, sobre todo si se tiene en cuenta que algo de esto se ha dejado ver en el capítulo 2 y a lo largo de todo el desarrollo de esta investigación. Aun así, para evidenciar más claramente a qué nos referimos, se enunciarán algunos criterios. Para ello, tendremos como telón de fondo la carta que dirigió Peter-Hans Kolvenbach a los amigos y colaboradores de la Compañía de Jesús, el 27 de septiembre de 1991 con motivo de la finalización del año ignaciano. Se ha decidido tener esta carta como relato porque presenta de manera sencilla algunas claves que ayudan a comprender el *ethos* ignaciano, que es al mismo tiempo el *ethos* del SJM, y, en consecuencia, será el *ethos* que inspira la praxis de la hospitalidad.

Así entonces, para comprender este *ethos* es importante reconocer que, tanto para el SJM como para la Compañía, *la vida humana tiene sentido*. Esa será la primera realidad. Una realidad constatada por el mismo Ignacio de Loyola. Por otro lado, *Dios nos ha llamado a todos y cada uno a una gran empresa*, en la que como indicaba el mismo Ignacio, nadie está excluido, hombre, mujer, joven, viejo, laico, religioso, todos estamos llamados. Pero es que, además, *el llamamiento de Jesús se extiende*, y se extiende en cada uno de nosotros, cuando ponemos al servicio de los demás todos los bienes y dones recibidos. En ese servicio, indica Ignacio somos *alentados a superar las impresiones superficiales*, y esto para poder entender y comprender el drama y el sufrimiento que se esconde en toda situación humana. De ahí que, tanto la Compañía y por descontado el SJM comprendan que *el Cristo de la espiritualidad ignaciana es un Cristo de acción*, no de pasividad, y esa comprensión de Cristo, lleva entonces a entender que *la fe debe tener consecuencias prácticas* en la vida. De ahí que *el uso de los medios humanos* sea entonces necesario e importante. Ignacio buscaba personas competentes y aptas tanto para los temas de ciencias, como para el arte, la espiritualidad y la doctrina. No había conflicto entre cada una de esas categorías o disciplinas, sino más bien armonía (Kolvenbach, 1991)

El *ethos* del SJM y de su praxis de hospitalidad bebe de estas fuentes y tiene claridad sobre que toda vida humana tiene sentido. Existe un llamado particular para extender la obra de Jesús que nos alienta a superar lo superficial e iniciar un viaje al interior que permita comprender el drama de las personas. Así mismo, ese *ethos* comprende que el

asunto de Jesús no es pasivo, sino que es acción y se traduce en ella, en praxis transformadora. Esto es lo que se viene insinuando a lo largo de la investigación, la praxis de hospitalidad es una praxis que transforma y que quiere revertir la historia para lanzarla en otra dirección, tal como lo soñaba Ellacuría.

5.3.2. El impacto de la praxis de hospitalidad en los agentes, participantes y la sociedad.

Este apartado responde al asunto del impacto que se cree tiene el SJM en los propios agentes, participantes y la sociedad. Esta pregunta no se midió cuantitativamente, más bien se recurrió a una serie de preguntas planteadas en las entrevistas que apuntaban a dilucidar cual se creía que podía ser el impacto del SJM a través de la praxis de hospitalidad. Lo que se relata a continuación es fruto de la recogida de datos artesanal diseñada por la investigadora y que se explicó en el capítulo 4 de esta investigación. Se ha tenido en cuenta la observación participante y las entrevistas con técnicos y expertos del SJM.

Una de las primeras cuestiones que surgieron cuando se hablaba del impacto, fue en relación con el sistema de acogida estatal. Esto es así, porque todas las personas entrevistadas indicaron de forma reiterativa que el sistema estatal tiene grietas y no responde a la realidad de las personas migrantes y refugiadas que llegan a territorio español. En contraposición se propone el modelo que trabaja el SJM, del que ciertamente se reconocen puntos de mejora, pero del que se sabe responde más adecuadamente a la realidad y los procesos vitales de las personas. Esto no significa que el sistema estatal no sea necesario, por el contrario, lo es porque esa es su responsabilidad, pero debería implementar una serie de criterios y mejoras que tengan en cuenta más a las personas y no que responda a asuntos más de tipo económico o político. Por otro lado, esta constatación tampoco significa que el modelo del SJM sea el que deba tomarse como referencia única y válida, pero sí se reconoce que ofrece algunos criterios más adecuados de cara al acompañamiento, la posibilidad de integración a partir de la formación, el empleo, la sanidad, los espacios de ocio y tiempo libre, etc. Además, incorpora la visión intercultural e interreligiosa, la opción por espacios de acogida pequeños que propicien la convivencia, entre otros.

En ese sentido, comentaban algunos técnicos en relación con la manera de proceder del sistema de acogida estatal:

“programa rígido, poco margen de maniobra, lo desarrollan entidades tan distintas como ACCEM, CRUZ ROJA, es tan compartimentado, tan rígido, que la verdad tiene poco margen de generar impacto, es escaso en general en cuanto a la realidad que afrontan las personas refugiadas. Reconoce poco las capacidades tanto de las entidades tanto de las familias acogidas, es un sistema que reconoce las necesidades y ofrece prestaciones para esas necesidades, pero no reconoce el aporte de los que llegan” (F2, ECT2);

“ACCEM, tiene muchos técnicos, y ellos dan un recurso de 6 meses de piso y luego nada, hasta luego, nosotros alargamos. Generalmente gente que ha pedido asilo. Si una entidad tiene capacidad de seguir procesos, nosotros intentamos que eso siga, porque ACCEM lo que hace es decir a ya lo tienes tu y ya está, me desentiendo”. (F4, ECT4);

“Es difícil o imposible, no hay igualdad de condiciones para acceder, me parece como un parche que sus resultados son asistencialistas, no tiene lo que tenemos ese acompañamiento. No respetan el proceso, todo está marcado por plazos, no se respeta la interreligiosidad, a veces hasta vulnera los derechos y la dignidad, de los que conozco que han estado en el programa estatal gestionado por X, se sienten que alguien decide por ellos, puedes comprar en esta tienda, tienes que ir a estos cursos. Si quieres carne halal no entra en el gasto, es un extra que debes pagar tu. Es estructural y cerrado, a los 6 meses pasas a fase 2 sin importar tus procesos o lo que vivas. No se tiene en cuenta si han tenido integración. Control exhaustivo de cada céntimo, de cada gasto” (F6, ECT6);

“Yo fue usuario del sistema de acogida. Estamos volviendo atrás. Es como un check in te recibo cumplo y espero que salgas eso me parece muy duro y muy doloroso, se burocratiza mucho la parte humana, no se toma en cuenta la parte humana, justifico el dinero que recibo, es un sistema muy duro que le falta humanización y dignidad, he estado de los lados del escritorio, he estado recibiendo ayuda y dando ayuda” (F9, ECT9)

Y en relación con el SJM se hace énfasis en que existe un impacto que va en relación al estilo propio de acogida de la organización y que se repite en cada una de sus entidades contando con la diversidad de cada una de ellas. Es un impacto que puede medirse en clave de acompañamiento personalizado; flexibilidad poner a la persona en el centro; escucha activa; trabajo de corresponsabilidad; apoyo en la toma de decisiones; acompañamiento más allá de la parte económica; integración de elementos interculturales e interreligiosos, etc.,

“Hay un modelo de acogida, de acompañamiento en el que se trabaja por poner en valor a la persona, hacerle responsable de su proceso y que en ese proceso no están solos. Cuentan con una orientación partiendo del respeto del proceso de vida de cada uno, eso es algo que tenemos en común las obras del SJM. Las intervenciones se

entienden como acompañamiento. La persona tiene capacidad de decisión y en esas decisiones estamos para acompañar” (F6, ECT6);

“Es un estilo digno, humano y de cariño. En el día a día cuando estoy con esa persona me centro en ella, sé que necesita atención, cariño, o que se le escuche. Estar muy atento para que no se nos escape esa parte humana. Logramos poner rostro. Cuando estamos en equipo lo primero que revisamos es cómo está la persona. Esto nos dirá mucho para el acompañamiento. Esto es vital para la intervención” (F9, ECT9);

“Aquí la puerta está abierta, puede llegar cualquier persona migrada. Tenemos acogida y participación que son las dos líneas de trabajo. Participación: son espacios de encuentro (asociaciones, mujeres jóvenes) referentes de iguales, actividades de tiempo libre, formaciones transversales, grupo de apoyo acompañamiento. El modelo es acogedor. Me lo imagino como con alfombras tomando un café en una casa, no me imagino una oficina. Me imagino la fiesta del ramadán, jugando fútbol con los chavales” (F2, ECT2).

Una segunda clave que se repitió en las entrevistas apuntaba al impacto de la praxis de la hospitalidad en el voluntariado y en la sociedad civil. Los técnicos y expertos anotaban sobre la necesidad de incidencia y sensibilización para lograr cada vez más y con mayor fuerza un impacto profundo en la sociedad civil que es el espacio propicio para hacer crecer la semilla de la hospitalidad, y al mismo tiempo, el lugar donde debe dar fruto. Al tiempo que se reconoce que existe un impacto claro en la sociedad, se evidencia que el SJM debe trabajar con más fuerza este aspecto de la sensibilización para llegar a más personas, para contar que el modelo, que el trabajo que hacen no solo es bueno, sino que arroja resultados positivos.

“En los programas del SJM, y en los nuestros la clave es la ciudadanía, el impacto va sobre la ciudadanía. La ciudadanía es la base del programa. Tenemos entre 70 y 80 voluntarios en el Programa de Hospitalidad” (F2, ECT2);

“Por otro lado, poca capacidad para comunicar lo que hacemos, lo que hacemos es muy artesano, muy espacial implica muchas personas y tiene que ser contado, hay que contar que llevamos un año y medio con 18 chavales de 18 a 23 años del Magreb y que no ha habido una sola incidencia, tenemos que contar esto porque tiene impacto en mucha gente a la que no llegamos. Tenemos que ser capaces de contar este relato positivo” (F2, ECT2);

“la implicación de la comunidad/voluntariado en el proceso de hospitalidad. Esa práctica te mide el impacto que tiene el proyecto o te hace de altavoz de la realidad, nos hace ver una responsabilidad compartida” (F6, ECT6);

“Sensibilizar, que la personas tienen esa necesidad que son personas humanas y que son aporte a la sociedad a la humanidad. El aprendizaje que tiene día a día con las historias que escuchas es impresionante. Hay voluntarios que se ofrecen así sea una

hora. Lo que se quiere es eso que la sociedad se concientice de la hospitalidad. Aquí también llegan personas españolas desahuciadas, de otras partes de Europa” (F9, ECT9);

“Encuentro que es algo muy positivo (la hospitalidad) tanto para las personas migradas como para los voluntarios. Es una posibilidad para sacar una familia adelante y tendría que poder realizarse con más personas. También hacer más publicidad, comunicar más lo que se hace como voluntarios para implicar a más personas, que puedan estar interesadas en ayudar, pero no conocen este tipo de proyectos” (F11, ECV2)

“Lo tiene, si mi hija no me hubiese contado la experiencia yo estaría tan tranquila, como si lo hubiese oído en la radio, pero al escucharlo...” (F14, ECV5).

Ahora bien, estas constataciones se pueden percibir en el día a día del trabajo que realiza el SJM en territorio. Constataciones que escuchan gracias al compartir con voluntarios y de personas que se acercan a las entidades para ofrecerse como voluntarios porque han oído de amigos y/o familiares la experiencia. Sin embargo, se reconoce una tercera clave que apunta a lo que aún no se ha hecho en términos sistemáticos, quizás más organizativos. Nos referimos a que no existe aún dentro del SJM un estudio o una investigación que haya abordado y trabajado el impacto real que tiene el Programa de Hospitalidad en la sociedad o en las personas que participan en los programas. Esto se reconoce como una necesidad urgente, que va más allá de las evaluaciones o los seguimientos que hace cada entidad de su trabajo y del funcionamiento de los recursos.

“Y a mi modo de ver, no hay un análisis de impacto. Sí. O sea, hay seguimiento, hay seguimiento de los proyectos, hay seguimiento de los itinerarios (...) aplicadores de vínculos, de familias voluntarios, gente que se involucra y luego ves en la vida de los barrios (...) Claro, no hay una evaluación como tal. Y tampoco hay un seguimiento de control. Está diseñado un poco los mecanismos de evaluación. Pero al final lo que hay es una intuición, o nosotros veníamos diciendo, y que está muy validada. (...) evaluar el impacto. O sea, la evaluación siempre es débil, pero bueno, y mucho tiene que ver con el desbordamiento de la gente. Ahora se está haciendo una investigación en Bilbao. Vale. sobre, pero bueno, muy focalizado en el patrocinio comunitario en todo este tema” (F28, ECR4)

Una cuarta clave toca al impacto de la hospitalidad en las comunidades eclesiales. Esta clave no sólo se ha percibido en el mismo SJM sino también en las entidades de Iglesia consultadas que trabajan en red con el SJM, que indicaron que la praxis de hospitalidad tiene un gran impacto no solo en la sociedad civil sino también en las comunidades eclesiales, entiéndase, por ejemplo, la diócesis y las parroquias. En estos espacios

comunitarios es urgente seguir incidiendo en esta praxis para que las personas creyentes que componen estas comunidades eclesiales comprendan que la dimensión de la hospitalidad permea todo el evangelio y es además tema central del magisterio de Francisco. Este impacto en las comunidades eclesiales es fundamental sobre todo porque en los últimos tiempos ha ido en aumento cierta idea de rechazo hacia las personas migrantes, idea que crece también dentro de la Iglesia y de sus comunidades.

“yo creo que nosotros decimos que el mayor beneficio que tiene la práctica de la hospitalidad es con la persona, porque es la medicina directa, pero hay un beneficio indirecto con esa comunidad, con ese primer círculo concéntrico en el territorio, pero en el conjunto de la parroquia, en la diócesis en que se encuentra, estas experiencias son un sal y luz, ¿no? para hacer algo más coherente con el evangelio y de alguna manera para visibilizar una percepción más positiva de la inmigración como oportunidad. Entonces la acogida permite establecer una relación, un espacio de encuentro donde prejuicios interiores que algunos de los agentes que tenemos en las comunidades se decrecen cuando empiezan a conocer a esas realidades de por qué están aquí y empiezan a ver que tienen sentimientos, que tienen de alguna manera también proyecciones, expectativas que son comunes. por ser madre, por ser hija, por ser abuela, para los estudios, para salud de sus hijos. Entonces, son como agentes multiplicadores, sin duda, que generan como pequeños oasis de un ambiente y de una relación más horizontal, más de respeto, más de diversidad, más de encuentro, más de esfuerzo direccional de deslizamiento. No, no, son... O sea, yo creo que... tener a la una comunidad de este tipo es, yo creo que un motor de gasolina, como decía Francisco, es decir, dar gracias por esta realidad porque nos hace que el Evangelio sea más coherente. Entonces, es una prueba real de que esa comunidad, esa parroquia está viva” (F31, EIE3)

Se puede afirmar que en términos generales la praxis de la hospitalidad no ha dejado a nadie indiferente. El impacto de este ejercicio toca a cada una de las personas que entran en contacto con el programa, con las personas migrantes y refugiadas que hacen parte de él, pero también con los técnicos, con los voluntarios y con las personas que se van sumando. Será este impacto ocasionado por la praxis de la hospitalidad el que ha permitido y seguirá permitiendo que las personas sean fuente de influencia social que provoque cambios y transformación en la sociedad.

5.3.3. Buenas prácticas sobre el ejercicio de la hospitalidad.

Este apartado intentará dar respuesta a una de las preguntas planteadas en el objetivo 4 y que alude directamente al asunto de las buenas prácticas de hospitalidad en el Programa de Hospitalidad del SJM. Esta investigación también preguntó a tres entidades eclesiales que trabajan en el ámbito de las migraciones sobre cuales consideraban que podían ser buenas prácticas de hospitalidad dentro de sus organizaciones. Estos datos cualitativos están recogidos en la matriz de recogida de datos diseñado por la investigadora y se ofrecerá en este apartado a modo de síntesis. Se ha tenido en cuenta para este proceso la observación participante, las entrevistas, y la revisión de literatura.

Las buenas prácticas de acuerdo con la UNESCO¹⁶¹, ha indicado que los rasgos que caracterizan una buena práctica son:

- a) innovadora, porque aporta soluciones creativas o nuevas.
- b) efectiva, porque tiene la capacidad de demostrar un impacto positivo y tangible de mejora.
- c) sostenible, porque sus exigencias sociales, económicas y medioambientales pueden mantenerse en el tiempo y producir efectos duraderos.
- d) replicable, porque sirve de modelo para desarrollar políticas, iniciativas y actuaciones en otros espacios/lugares.

En el ámbito de la hospitalidad podemos indicar que una buena práctica es una iniciativa, un modelo, incluso una política que mejora los procesos y los resultados que tienen que ver con la acogida de las personas migrantes y refugiadas. Una buena práctica es capaz de incidir en la esencia misma de la movilidad humana, propiciando los espacios adecuados que inviten a trabajar juntas y juntos por la transformación.

El SJM ha producido a lo largo de su andadura una serie de documentos, informes y materiales que apuntan al relato de buenas prácticas en el terreno de la acogida a personas migrantes y que ya fueron mencionados en los capítulos 1 y 2 de esta investigación. Además, participa en procesos de investigación sobre estas cuestiones con universidades y entidades jesuitas de otros continentes.

¹⁶¹ Todas las cuestiones relacionadas con el Management of Social Transformations (MOST) Programme, en español el Programa Gestión de las Transformaciones Sociales, pueden consultarse en la página de la UNESCO: <https://en.unesco.org/themes/social-transformations/most>

Ciertamente esta investigación quiere ofrecer otras claves que no son exclusivamente la de una profundización sobre buenas prácticas de hospitalidad; sin embargo, gracias a que se ha tenido en cuenta la triple dimensión ellacuriana (hacerse cargo, cargar, y encargarse de la realidad) se plantearon estas cuestiones de las BP que atendían a la dimensión de la praxis y de la transformación.

A continuación, la figura 34 presenta una síntesis de estas buenas prácticas identificadas por las personas entrevistadas durante el período de esta investigación, concretamente, a lo largo de las visitas que tuvieron lugar entre los meses de febrero y mayo de 2022. Se compone de tres columnas en las que se evidencian las buenas prácticas; prácticas que están llamadas a mejorar y recomendaciones.

Categorías Buenas Prácticas (BP)	Categorías Prácticas a mejorar (PaM)	Recomendaciones
Centralidad en la persona	Debilidad en la comunicación	Mayor trabajo de coordinación
Flexibilidad en los procesos	Asistencialismo / paternalismo	Acompañamiento institucional
Acompañamiento integral y personalizado	Burocratizar la hospitalidad	Cuidar a quienes cuidan
Empoderar a las personas	Rigidez en protocolos	
Espacios lúdicos- crear redes con personas nativas	Retribución	
Formación		
Sensibilización e Incidencia		
Reconocer la diversidad cultural y religiosa		
Dar validez académica a los procesos de hospitalidad		
Apoyo Institucional		
Proyectos con criterios claros "acoger con cabeza"		
Espiritualidad de la hospitalidad		

Figura 34: Síntesis recogida de datos sobre Buenas Prácticas.

Como puede observarse, la primera columna destaca con colores algunas categorías. Esto se hizo así porque al repasar el listado de BP algunas expresiones o actividades o prácticas coincidían, eran similares. La investigadora las agrupó bajo las categorías reseñadas en colores. Así entonces, las personas que hacen parte de los programas de hospitalidad de las entidades entrevistadas coincidían a la hora de indicar que en el ejercicio de la hospitalidad se identifica como BP:

- a) Centralidad en la persona, que hace referencia a que todo proceso de hospitalidad tiene sentido tanto en cuanto se enfoca en las personas, en el respeto por lo que ellas son y lo que quieren manifestar libremente de sus historias, de sus vidas. Si el proceso de hospitalidad se centra en la persona entonces ofrecerá espacios de acogida dignos tanto estructural como afectivamente, primando los procesos de escucha, de reconocimiento, de convivencia y de respeto por la diferencia.
- b) Flexibilidad, la flexibilidad fue una de las variables a estudiar y se identifica además como una BP dentro de los recursos del SJM. Un modelo flexible entiende que los tiempos deben ajustarse a los procesos de las personas o lo que se puede identificar como ajuste de itinerario, esto no significa excederse y

alargarse en el tiempo, no, significa manifestar respeto y brindar apoyo para que las personas puedan alcanzar la autonomía de una manera sana y adecuada. La flexibilidad es una BP por la variedad de perfiles que atiende el SJM. Esto es así por la diversidad en los flujos migratorios y su propia complejidad, los procesos migratorios son diferentes, y los modelos deben adaptarse a dicha diversidad para dar respuestas adecuadas y ágiles.

- c) Acompañamiento integral y personalizado, esto significa comprender que los acompañamientos que se hacen a las personas migrantes refugiadas van más allá de proveer un techo, como se ha insistido en esta investigación. Un acompañamiento integral toma en cuenta la realidad de las personas, las dimensiones que la componen y además trabaja por hacerlo de manera personalizada, no en masas. De ahí la importancia de apostar por dispositivos de acogida pequeños donde se pueda crear el espacio para este tipo de acompañamiento que demanda más tiempo, y en cierto sentido, más desgaste por la demanda de cercanía. En estos procesos es fundamental contar una amplia red de voluntarios preparados para asumir tareas de acompañamiento siempre bajo el paraguas institucional.
- d) Empoderar a las personas, esto significa dar el protagonismo a las personas destinatarias de la hospitalidad, reforzarlas internamente cuando existen procesos de dolor y sufrimiento vividos bien en origen, trayecto o destino. Empoderar pasa por el reconocimiento del otro como persona y por brindarle las herramientas adecuadas para que pueda florecer y desplegarse en el lugar de destino.
- e) Facilitar el ocio, la recreación y ampliar las redes, esta práctica es fundamental dentro de los procesos de hospitalidad. Las personas necesitan espacios recreativos donde poder mostrarse de otra manera y compartir la espontaneidad de la vida. Al mismo tiempo, necesitan quienes les ayuden a tender puentes con personas nativas, estableciendo contactos, ampliando redes que favorezcan al tiempo sus procesos de integración e inclusión.
- f) Formación, facilitar itinerarios formativos es un elemento de radical importancia porque es la puerta que abre el empleo otra manera de integración, de sustento y de camino hacia la autonomía.
- g) Sensibilización e Incidencia, este asunto es fundamental dentro de la praxis de la hospitalidad y se identifica en el SJM como BP. La sensibilización apunta al cómo contamos lo que hacemos, a quién se lo contamos y para qué lo contamos. Además, es un camino para la incidencia pública y política. Esa hospitalidad “artesanal” debe ser contada con más fuerza y ojalá nutrida con más recursos.

Esta investigación considera que estas prácticas clasifican en el marco de buenas prácticas porque aportan una mirada innovadora en tanto que proporcionan soluciones creativas al tema concreto de la hospitalidad; por otro lado son prácticas efectivas porque ya se ha visto que tienen un impacto positivo en las personas y mantienen un espíritu de mejora; son prácticas sostenibles ya que las propuestas y los recursos pueden mantenerse y sus efectos trascienden la realidad de los dispositivos, es decir, afecta directamente a las personas; finalmente son prácticas replicables, ya hemos visto en otros apartados cómo el modelo del SJM se ha utilizado como referencia en otras entidades eclesiales, es inspiración en otros espacios que se dedican al asunto de las migraciones y la hospitalidad, además trabajan conjuntamente para proponer iniciativas que incidan en las agendas políticas y en otros espacios civiles.

Es importante señalar que a lo largo de las entrevistas y en el marco de las conversaciones informales durante las visitas, surgieron espontáneamente algunas prácticas susceptibles de mejora. Estas las hemos incorporado en la segunda columna de la figura 34 antes mencionada. A lo largo del análisis de los datos se ha preferido identificarlas como categorías de Prácticas a Mejorar (PaM). Dicha clasificación se ha hecho siguiendo el modelo anterior, es decir, encajar elementos en una sola categoría que englobara el significado y la intencionalidad. Así entonces, esta investigación ha identificado las siguientes prácticas que se viven dentro de los procesos de hospitalidad pero que deben mejorarse:

- a) Debilidad en la comunicación, se encaja en esta categoría todo aquello que tiene que ver con la comunicación y sensibilización de la hospitalidad de cara a lo público, a la sociedad civil y a la misma administración. Este asunto surgió de diversas maneras y fue manifestado a través de varias expresiones que indicaban que, si bien se ha hecho un camino en este sentido, aún queda mucho por avanzar. Los procesos de hospitalidad, tal como son vividos y entendidos en el SJM tienen una fuerza y una potencia que merecen ser contados más creativamente y más explícitamente. Reforzar la comunicación de lo que se hace es un elemento clave de desideologización tal como lo indicaba Ellacuría.
- b) Asistencialismo- Paternalismo, estas palabras también se repitieron a lo largo de las conversaciones haciendo referencia a que la hospitalidad no puede convertirse en una asistencia permanente o en una especie de protección excesiva sobre el conjunto de las relaciones de las personas destinatarias de la hospitalidad. Caer en estas prácticas desvirtúa el sentido de la hospitalidad porque no permite el crecimiento interno de las personas ni contribuye a procesos de emancipación y empoderamiento. Esta práctica se vive desde las

dos perspectivas, desde el anfitrión y desde el huésped. Se dan casos en los que se cae en la infantilización y sobreprotección de los destinatarios de la hospitalidad y en algunas ocasiones los mismos destinatarios piensan que lo dado es obligatorio y no invita a ningún vínculo. Es importante prestar atención a este tipo de prácticas, que si bien no son las más comunes pueden darse en algunos espacios y situaciones concretas.

- c) Burocratizar la hospitalidad, bajo esta categoría se entiende todo aquello que bajo la óptica de técnicos y expertos impide la esencia de la hospitalidad. Esto es, excederse en protocolos y/o indicadores que no responden a los procesos de las personas. Pensar que la hospitalidad es acompañar un proceso administrativo hasta la obtención de una documentación, pero nada más.
- d) Rigidez, esta categoría engancha con la de la burocratización, son muy similares y se refiere al cumplimiento de protocolos que en muchas ocasiones colisionan con la hospitalidad, incluso también la rigidez en las relaciones. Sobre esta práctica se comentaba que cuando se depende mucho del apoyo económico de la administración se condiciona también el proceso de acogida.
- e) Retribución, bajo esta categoría se recoge aquella idea que hace pensar que lo que se da no es gratuito, sino que se nos debe, de ahí que a veces se perciben actitudes de exigencia hacia las personas (debes contarme tu historia, el esfuerzo es unidireccional, hacemos mucho y no se nos devuelve, etc). La identificación de estas prácticas nos pone en alerta y son al mismo tiempo una oportunidad para seguir mejorando los procesos internos de la organización, pero también los imaginarios que sobre la hospitalidad se tienen.

Por otro lado, se dejan en blanco otras categorías de BP que fueron mencionadas, pero no se repitieron de manera tan reiterativa como las que se acaban de exponer. Esto no significa que no sean importantes, de hecho, la investigadora las deja reseñadas porque son categorías que deben ser incluidas en todo modelo de hospitalidad y que con seguridad se habrían repetido con fuerza si la investigación hubiese abarcado más entidades del SJM. Algunas de estas categorías serán mencionadas en el apartado de líneas de investigación, capítulo 7, porque dan pistas sobre los asuntos a los que una teología de la hospitalidad debe atender si quiere ser realmente teología de la hospitalidad.

Finalmente se han ubicado en una columna de recomendaciones aquellos aspectos que fueron surgiendo en las entrevistas como síntoma de algo que debe ser revisado y ojalá mejorado dentro de los procesos más institucionales del SJM. Se apuntan tres: conseguir avanzar en un trabajo de mayor coordinación entre las entidades y los

sectores de la Compañía; ofrecer de manera más concreta un acompañamiento institucional a las personas que trabajan en las entidades; y por último trabajar por ofrecer espacios de cuidado para quienes en el día a día cuidan a las personas destinatarias de la hospitalidad.

5.3.4. Una praxis que centra su atención en las personas y camina hacia la transformación.

Este apartado pretende dar respuesta a las dos últimas preguntas planteadas en el objetivo 4 enfocadas a la transformación y a cómo el SJM centra su atención en las personas. Las entrevistas dieron amplia cuenta de este asunto, así como la literatura revisada en la que se incluyen informes, campañas, documentos de formación e investigaciones en el ámbito de las migraciones de las entidades vinculadas a la Compañía de Jesús.

Las personas entrevistadas (técnicos, voluntarios, participantes y expertos) apuntaban que hacer parte del SJM y concretamente del Programa de Hospitalidad ha implicado un proceso de transformación personal y espiritual, al tiempo que ha supuesto una vinculación con los destinatarios de la hospitalidad.

“Si cambia y nos hace cuestionarnos cosas importantes. Otros compañeros que estuvieron aquí y ahora están en otros sitios trabajando y denuncian con más claridad cosas. Es un vínculo de ida y vuelta. Te sabes su vida como ellos se saben la tuya. Gente que genera red, porque “a mí me trataron bien” y va pasándose la info, ósea que es también cariño, que has acompañado, has estado, etc” (F1, ECT1)

“Hace unos meses uno de los jóvenes tuvo un brote psicótico, fue durísimo, hace poco otro chico acabó en UCI, (uff). Cuando paras te das cuenta que pidió ayuda, que estuvo en psiquiatría, que sus compañeros le ayudaron, que, a pesar de las trabas del sistema, ha insistido, que sus compañeros le han ayudado, le han cuidado, le han querido. De una situación de dolor, interpretamos buenas noticias y sentido de comunidad. La capacidad que tiene la gente de cuidar cuando ha sido cuidado, de querer cuando ha sido querido es la leche. Ojalá las universidades nos ayuden a escribir, a sistematizar, todo lo que hacemos” (F2, ECT2)

“Si indiscutiblemente, lo percibo y me lo han dicho, tanto el que pasa por los recursos como los que trabajamos aquí. Tengo compañeros que han venido de otras entidades grandes, y no se sienten bien porque se atiende en masas, aquí es más personal, vas teniendo sensibilidad, el tiempo que tienen las personas aquí verificas el

proceso, cuando el proceso se cierra y se cierra bien es porque la persona ha cumplido, lo ha hecho bien y no a los 6 meses bueno ya se acabó y la gente no consigue las competencias mínimas y necesarias para la autonomía” (F9, ECT9)

“Una prima mía me dijo, ¿tú tendrías una persona de fuera, desconocida en tu casa? y le dije, si, es más la tengo y es marroquí. Les hemos contado las dificultades que ha tenido Salam, comentas las dificultades por la ley, pero lo cuentas como una preocupación porque es una preocupación” (F10, ECV1)

Sobre este asunto fueron infinitos los comentarios y las experiencias relatadas, sobre cómo las personas que participan en este ejercicio de hospitalidad saben que la prioridad es la persona y que todo lo que se hace en el SJM transforma la vida personal, familiar y fortalece la espiritual dando paso a abrirse al diálogo interreligioso, a la convivencia y al respeto por otras culturas.

“Con los sirios ha habido un momento que me gustó mucho, celebramos con ellos la cena del ramadán y nos invitaron a cenar, fue una cena de alegría, de decoración, ya hablaban algo de castellano, Youssef agradeció mucho aquel día y decía que lo principal, otra cosa son las formas, pero en lo principal pero el dios es el mismo para todos, Alá bendice a vosotros y vuestro dios nos bendice a nosotros. eso me pareció precioso” (F10, ECV1)

“Quizás, el primer Ramadán que celebramos, porque fue la primera vez que fuimos a su casa invitados. Fue la primera vez que ellos nos recibían. Me emocionó por su manera de acogernos, el toque de campana y el grito “Dios es grande”, justo antes de comer. Pusieron un casete con el rezo y cenamos como una familia, me sentí una familia con ellos” (F11, ECV2)

“El día que se va, se fue llorando, es fuerte, pero no hemos desconectado seguimos en contacto. Cuando Amadú supo que tenía que irse de aquí lo sintió mucho y en el caso de Lamín, la muestra que dio ayer, dio una muestra que no esperas. Amadú cuando vino a casa nos trajo dos botellas de jengibre. Esta bebida la conoció cuando salía con mi hija y sus amigas. O una salsa que él hace para el arroz también trae” (F13, ECV4).

Existe en el SJM una consciencia muy honda sobre que estos procesos de hospitalidad vinculan a las personas, te hacen ser y sentir de otra manera, te hacen pararte ante la realidad y observar con otros ojos, tocar con otras manos, escuchar afinadamente, incluso evidenciar que Dios mismo actúa en cada una de esas personas, sin importar el color de la piel o la tradición religiosa que profesen.

CAPÍTULO 6

CONCLUSIONES

CAPÍTULO 6

CONCLUSIONES

*“Ante ese pueblo crucificado hacer el coloquio de
San Ignacio y preguntarse: ¿qué he hecho yo para crucificarlo?
¿qué hago para que lo descrucifiquen?,
¿qué debo hacer para que ese pueblo resucite?”*
Ignacio Ellacuría.

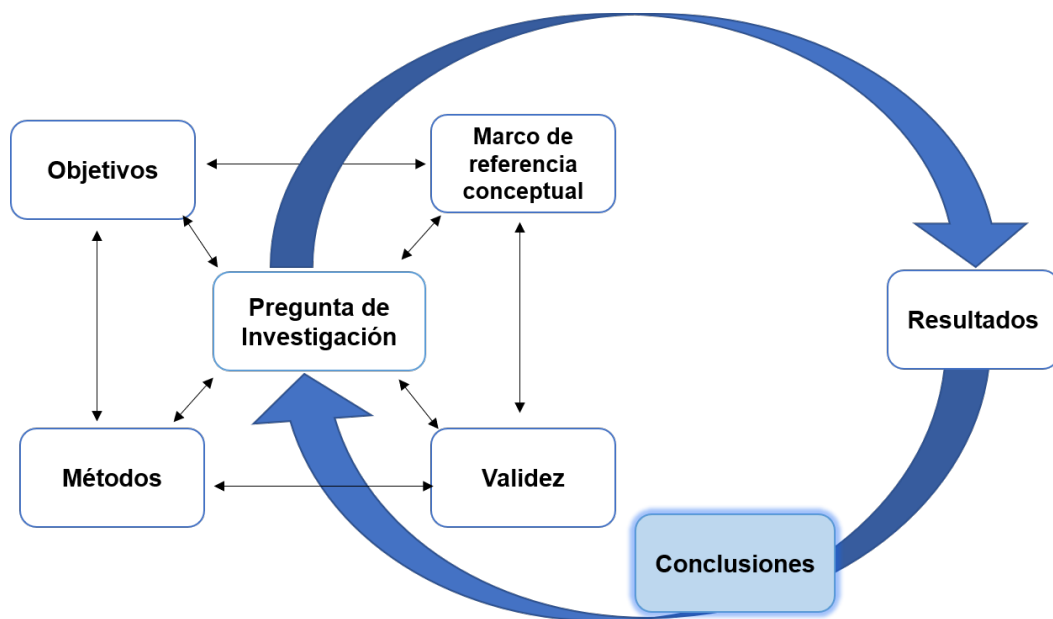


Figura 35: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)

Esta investigación se ha estructurado y configurado a partir del modelo interactivo de investigación cualitativa propuesto por J.A. Maxwell (2019) quien indica que el apartado de conclusiones es el espacio adecuado para recordar los objetivos de investigación, la contribución, la relevancia y las implicaciones de esta. Las conclusiones surgen de la teoría y del trabajo de campo y vuelven a ella, no para dejarla indiferente sino para intentar proponer y/o replantear futuras preguntas de investigación. Así entonces, las conclusiones se presentan como cierre del modelo.

Esta investigación se propuso como objetivo evidenciar que era posible hacer dialogar conceptos de la teología de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría con la praxis de la hospitalidad para reinterpretarla y resignificarla. Se hizo tomando como ejemplo la

experiencia del SJM y su trabajo en el ámbito de la hospitalidad a personas migrantes y refugiadas. Al mismo tiempo, se analizó el modelo de acogida comunitario, a partir de una serie de variables y dimensiones extraídas del estudio de la literatura del SJM y se puso en relación con el método de la teología latinoamericana que encuentra su raíz en la estructura de la inteligencia estudiada por Ellacuría. Este método tiene en cuenta un momento noético, un momento ético, un momento praxico de transformación y otro más encaminado a la contemplación de la realidad. Este esfuerzo, puede ser una contribución a los procesos internos que adelanta el SJM en materia de sistematización y reorganización de su modelo.

Más allá de este aporte, parece importante el que esta investigación haya tomado como fuente de interpretación el legado de Ellacuría para analizar y resignificar la praxis de la hospitalidad. Esto es así, porque no se encontraron evidencias bibliográficas que dieran cuenta de otras investigaciones que abordaran este tema. Se entiende entonces, que este esfuerzo de interpretación, relación y diálogo es un aporte al ámbito de las teologías contextuales¹⁶² como pueden ser la teología de las migraciones y/o la teología de la hospitalidad. Por otro lado, es importante señalar que esta investigación que tiene una impronta teológica se ha estructurado a partir del modelo interactivo de J.A. Maxwell, en ese sentido, no se encontraron evidencias sobre otras investigaciones similares que del mundo teológico tomaran este modelo como base estructural.

El mundo en el que vivimos demanda a gritos no una sino muchas praxis de hospitalidad que promuevan enfoques humanos, creativos, diversos, inclusivos y que pongan realmente a las personas en el centro. El SJM desde hace varios años trabaja por sistematizar un modelo de hospitalidad/acogida que conviva con estos enfoques y que proporcione a los destinatarios de la misma procesos de transformación, integración y

¹⁶² Encontrándonos ya en las etapas finales de redacción de esta investigación, la investigadora cree conveniente indicar que el 1 de noviembre de 2023 el papa Francisco publicaba la Carta Apostólica en forma de "Motu Proprio" *Ad theologiam promovendam*, en el que insta a teólogas y teólogos a responder a la realidad con una "teología en salida". Quienes hacemos teología no podemos conformarnos con "una teología de escritorio, porque nuestra reflexión tiene un lugar concreto ubicado en las fronteras". Así entonces indica el papa que la reflexión teológica está llamada a un punto de inflexión, a un cambio de paradigma, a "una revolución valiente" que la compromete, ante todo, a ser una teología fundamentalmente contextual. Este estudio ha mantenido esta certeza a lo largo de toda la investigación- de ahí que sea imposible soslayar este documento aunque sea en el último momento- entendiendo que la teología histórica de Ignacio Ellacuría es una teología que, como bien indica Sols (1999) se sabe y se quiere contextualizada, que respondió a un momento histórico concreto y que hoy sirve como clave de interpretación para otras tantas realidades y surgimientos de nuevas teologías fronterizas, en salida, al lado de los pobres, generando reflexiones no de escritorio sino reflexiones que huelan a pueblo haciéndose en camino compartido. El documento completo puede consultarse en este enlace: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html

empoderamiento de tal manera que puedan desplegar su vida y proyectos en los nuevos lugares de destino.

Esta investigación, a partir de cada uno de sus propósitos ha dado cuenta de la urgencia de la hospitalidad; de la importancia del trabajo conjunto entre disciplinas como la teología y las ciencias sociales. En ese sentido el encuadre con el pensamiento de Ellacuría es posible y propicia la necesidad de repensar la teología de las migraciones y de la hospitalidad con y desde la realidad misma de las personas migrantes y no al margen de ellas, incluyendo en sus reflexiones, elementos sistemáticos y fundamentales más allá de los bíblicos.

Así entonces, a partir del análisis de datos de la investigación, el ejercicio de la hospitalidad enmarcada en el ámbito de la teología puede nutrirse, iluminarse y resignificarse a partir de los conceptos del corpus teológico de Ignacio Ellacuría, lanzando a la hospitalidad a un proceso de autocomprensión desde un horizonte crítico-liberador que la lleva a un repensarse críticamente y a propiciar espacios de liberación para las personas que participan de su praxis. Además, parece evidenciarse que una mirada como la presentada en esa investigación puede ser útil para profundizar en una teología de la hospitalidad, ampliamente trabajada en contextos norteamericanos. El método de la teología de la realidad histórica puede ser un punto de partida para llevar esta reflexión teológica más allá del campo bíblico y hundirla en la realidad de las personas migrantes y refugiadas.

Ciertamente la investigación se ha llevado a cabo en un marco eclesial, de hecho, el estudio se ha realizado concretamente en una entidad de Iglesia. En ese sentido, se reconoce que ese puede ser un sesgo de la investigación; sin embargo, no significa que se asuma que la hospitalidad es exclusivamente religiosa. Las personas entrevistadas apuntaban a que la hospitalidad se puede relacionar más con el mundo de las religiones, pero la acogida que es una palabra más laica, más del mundo civil, está profundamente imbricada con la hospitalidad y ella misma debería dejarse interpelar para que el ejercicio que de ella se haga trascienda los protocolos, los recursos económicos y se enfoque en las personas y en sus procesos de liberación y transformación.

Por otro lado, se evidencia que el modelo de acogida comunitario propuesto por el SJM y que se compone a su vez de cinco estilos que responden a perfiles y necesidades de las personas no solo es pertinente, sino que además es replicable en otros espacios eclesiales y si se quiere también civiles. El modelo comunitario que se nutre de una serie de componentes como la flexibilidad, la participación, la integralidad, la comunidad, la centralidad en las personas y la opción por espacios de convivencia pequeños, a los

que esta investigación estructuró dentro del método ellacuriano (hacerse cargo, cargar, encargarse y dejarse cargar por la realidad) puede llevarse a la práctica ya no sólo en otras entidades del territorio español sino también en otras latitudes, siempre y cuando la visión que se tenga de la hospitalidad permita una mirada amplia, diversa, de defensa de derechos e inclusiva.

La investigación ha propiciado la posibilidad de abrir nuevas líneas de investigación que tocan exclusivamente al ámbito de la teología y a la relación que pueda establecerse de manera creativa y dinámica entre el pensamiento ellacuriano y el ejercicio de la hospitalidad.

Además de estas constataciones, se propone seguir ahondando en investigaciones que se apoyen de estructuras de la investigación cualitativa como ha sido el caso de este estudio. Es importante que la teología toque tierra y este estudio ha visto la necesidad de la relación que debe establecerse entre quien investiga y la realidad de quien es investigado, así como se hace necesario que quien se acerque a este tipo de realidades o colectivos tenga la posibilidad de sumergirse en esa realidad para poder ver, oír, oler y tocar lo que se vive en las realidades objeto de estudio. De ahí que sea importante, mantener una metodología cualitativa y utilizar técnicas de investigación que proporcionen una relación directa con las personas, como en este caso lo fue con los participantes, los técnicos, los voluntarios y los expertos. Esto minimiza las posibilidades de sesgos que se pueden asociar a respuestas extremas o deseables. Las técnicas cualitativas son adecuadas para este tipo de investigaciones en las que se pretende que las personas tengan voz propia y en las que se quiera conocer experiencias, historias, relatos, discursos, de primera mano.

La posibilidad de contar con espacios de compartir, en los que se pueda aplicar técnicas etnográficas como la observación participante es fundamental, porque es la única manera en la que el investigador puede entrar en contacto con otras culturas, religiones y maneras de pensar, posibilitando el que también ella o él mismo pueda darse a conocer y sumergirse en la realidad que quiere estudiar.

Teniendo en cuenta todo lo que se ha expresado en los capítulos y en este mismo apartado, la investigadora se permite dilucidar de manera más visual aquello más relevante de cada uno de los capítulos de este estudio facilitando de alguna manera no sólo la lectura conjunta sino ofreciendo una síntesis conclusiva de la investigación.

El capítulo 1 tiene la función de presentar al lector el objetivo fundamental del estudio, a partir de la estructura que se ha elegido para la investigación, es decir, el modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph. A. Maxwell (2019). Este

capítulo ofrece una breve contextualización sobre el estado actual de las migraciones que sirve al lector como elemento clave de acercamiento y conocimiento de la realidad en ese ámbito. Al mismo tiempo se explicita en qué consiste el modelo interactivo y la relación de cada una de las partes del modelo: objetivo, preguntas de investigación, marco conceptual, método y validez que se desarrollan a lo largo de los capítulos del estudio. Por otro lado, el capítulo 1 tiene como tarea presentar la justificación del estudio y las motivaciones que intervienen en las investigaciones cualitativas, tal como las propone Maxwell (2019), en ese sentido, se presenta la justificación de la elección del Servicio Jesuita a Migrantes España (SJM) y se identifican las entidades que fueron objeto de estudio para la investigación.

La figura 36 es una muestra visual de los elementos más relevantes del capítulo 1.

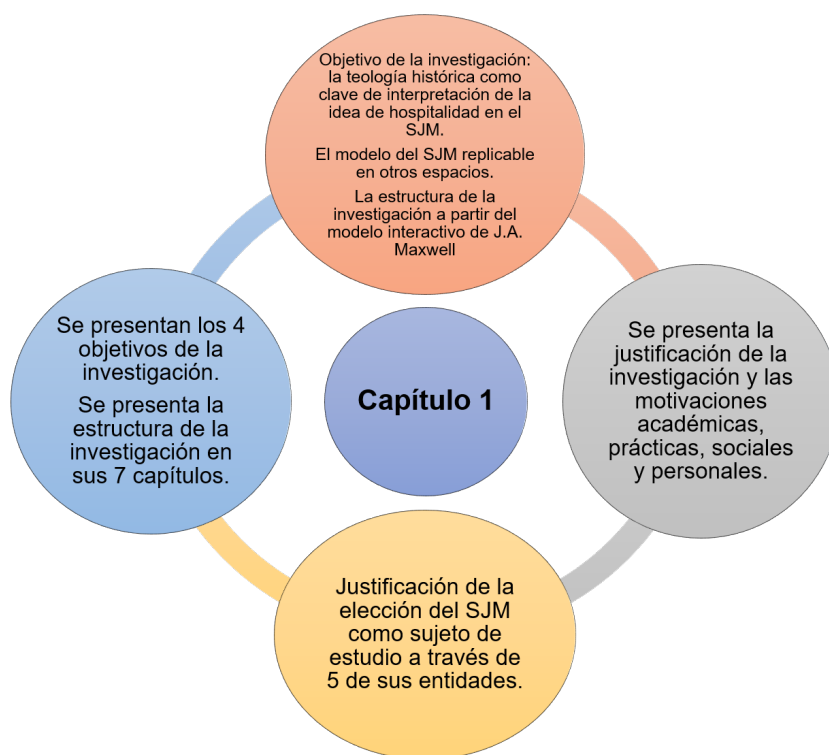


Figura 36: Síntesis del capítulo 1 de la investigación.

El capítulo 2 cumple la función de presentar los sistemas de conceptos, presupuestos, expectativas, creencias y teorías que dan forma a la investigación (Maxwell, 2019, p. 53). En ese sentido, el capítulo 2 presenta aquellas teorías que se consideran relevantes para este estudio como: la contextualización general del concepto “hospitalidad” a partir de las aportaciones hechas por E. Lévinas y J. Derrida; presentación del Programa de Hospitalidad del SJM; y las aportaciones del legado teológico de Ignacio Ellacuría como clave de interpretación de la idea de hospitalidad en el SJM.

La contextualización de la palabra “hospitalidad” es fundamental para poder indicar qué entiende este estudio cuando se refiere a la misma. Para ello, fue necesario, presentar la etimología de la palabra hospitalidad y su relación con la experiencia que compartieron los participantes durante las entrevistas. De esta manera, se concluía que la hospitalidad fue considerada un signo de civilidad, adquirió un valor jurídico, diplomático, religioso y se practicaba con total normalidad en la antigüedad. Se vio como en otras culturas, la palabra hospitalidad se vivía desde la práctica de la acogida, aunque no se tuviera registrado un equivalente a la misma en aquellos idiomas vernáculos.

Fue necesario el acercamiento a las reflexiones de Lévinas y Derrida, para ofrecer el soporte filosófico más adecuado para la comprensión de la hospitalidad. De aquel acercamiento se indica que la hospitalidad en el pensamiento levinasiano, tiene una profunda relación con el rostro, la responsabilidad, la ética y el otro, así entonces, la hospitalidad se instaura en la apertura, la acogida y el *sí* al otro, esto es, en el encuentro. Derrida, por su parte, seguirá los pasos de su maestro y amigo Lévinas, dando pasos más avanzados en el asunto de la hospitalidad. En ese sentido, se indagó sobre el asunto de las aporías de la hospitalidad y la siempre tensión y relación entre la hospitalidad incondicional y la hospitalidad condicional. Para Derrida, la única posición ética aceptable será la hospitalidad incondicional, considerada como la *ley* de hospitalidad; sin embargo, si se quiere que la hospitalidad sea real, tendremos que asumir las *leyes* de la hospitalidad (condicionada) y serán todas aquellas normas que nos permiten movernos en un marco estructurado y organizado de oportunidad para la acogida al otro, los otros.

La reflexión sobre estos dos autores permite comprender la dinámica propia del SJM, y probablemente de otras entidades hermanas, que tienen que moverse entre la ley y las leyes de la hospitalidad para hacer posible y visible la acogida, partiendo siempre de la apertura y el *sí* al otro. De ahí que se presentara en el marco teórico el estilo de acogida (modelo comunitario de acogida) y la idea de hospitalidad del SJM que, si bien no discute con los presupuestos levinasianos y derrideanos, está profundamente inspirada en la espiritualidad ignaciana, la experiencia del evangelio y la comprensión de la hospitalidad propia de las Sagradas Escrituras, acogida al extranjero y vivencia de la universalidad.

Finalmente, el marco de referencia conceptual (Maxwell, 2019) presenta ampliamente el pensamiento teológico de Ignacio Ellacuría, apoyándose primero en un recorrido biográfico del jesuita vasco-salvadorense como estrategia hermenéutica que dará la clave para comprender el cómo y el porqué de su obra y de su martirio en 1989. Estratégicamente se presenta, de manera general, aquellos autores que marcaron el

pensamiento de Ellacuría, de ahí que fuera necesario mencionar a personajes como el jesuita alemán Karl Rahner (fuente teológica), el maestro y entrañable amigo de Ellacuría, el filósofo vasco Xavier Zubiri (fuente filosófica), y Mons. Óscar Arnulfo Romero (fuente espiritual). Conocer las grandes ideas y planteamientos epistémicos de estos autores es un paso insoslayable para poder acercarse y profundizar la obra ellacuriana que bebió insaciablemente de estas fuentes.

Se da un paso más y se profundiza en una selección de conceptos teológicos fundamentales para la comprensión y aprehensión de la obra teológica ellacuriana que derivará en la propuesta de la teología de la realidad histórica. Estos conceptos teológicos sirvieron como clave de interpretación de la idea de hospitalidad del SJM y abren el camino para profundizar en una teología de la hospitalidad en contexto europeo que vaya más allá de las premisas bíblicas y se construya a ella misma a partir de un método teológico como el planteado por Ellacuría y contando a su vez con las personas migrantes, esto es, hacer teología desde y con ellos, descubriendo un lugar adecuado que permita pensar sobre Dios (las migraciones, los destinatarios de la hospitalidad) y que posibilite el acto de teologizar, es decir, el acto de comprender la acción salvadora-liberadora de Dios en la realidad histórica.

Así entonces, la figura 37 muestra la relación entre estas teorías y su relevancia dentro del estudio.

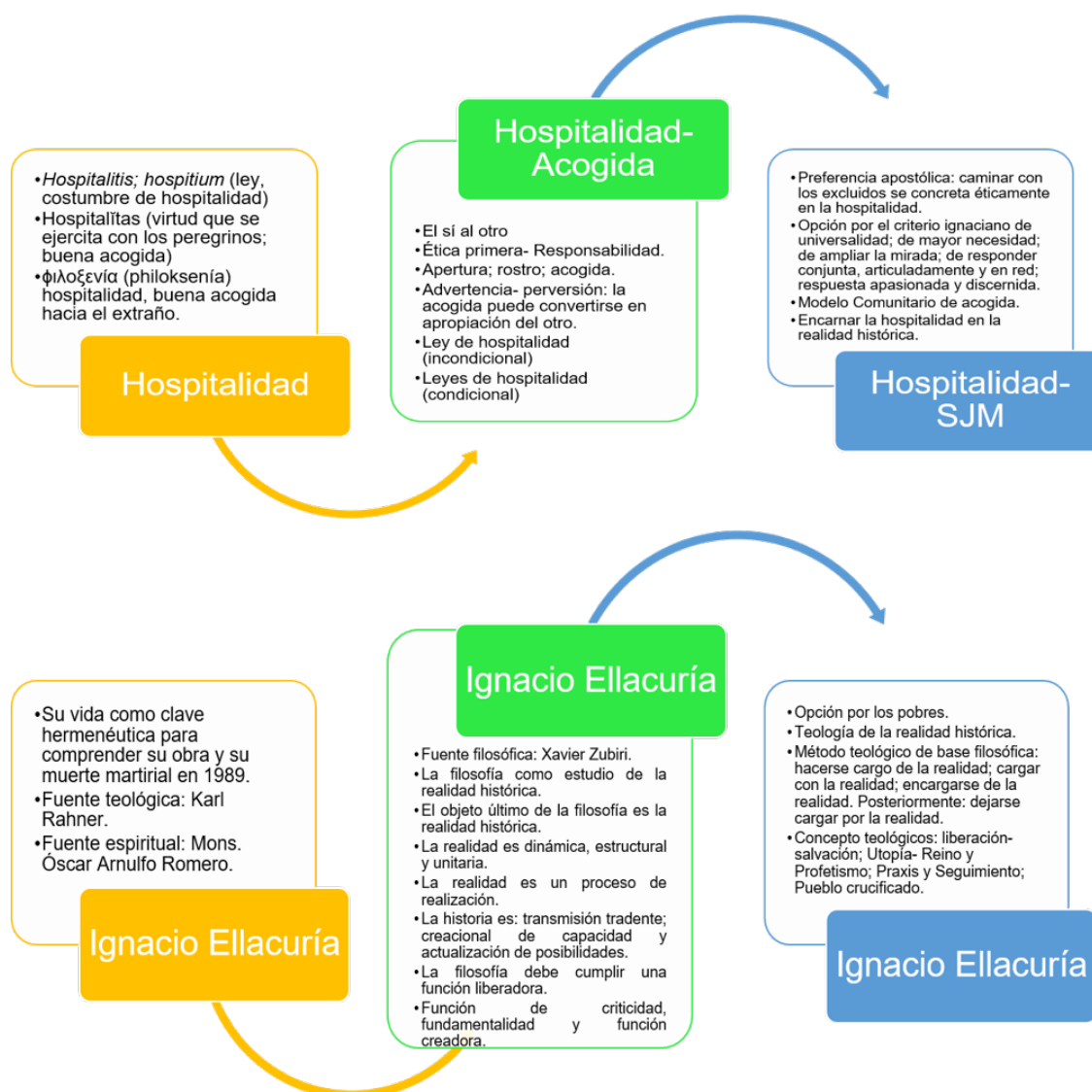


Figura 37: Síntesis del capítulo 2 de la investigación.

El capítulo 3 cumple la función de presentar las preguntas de investigación que según las indicaciones de Maxwell (2019) son el componente que se vincula directamente con todos los demás componentes del diseño, influyen en todo el estudio y son las que explican más específicamente que es aquello que se intenta aprender o comprender a través de la investigación (Maxwell, 2019, p. 101-104).

Este trabajo divide las preguntas de investigación teniendo en cuenta la propuesta metodológica de Ignacio Ellacuría, a saber, hacerse cargo de la realidad; cargar con la realidad y encargarse de la realidad. Esta propuesta ha permitido perfilar el camino que

se quería seguir y ha contribuido a ser más precisos con aquello que interesa preguntar y analizar.

Así entonces, el capítulo 4 cumple la función de describir y justificar la metodología aplicada en el estudio y que sirvió para dar respuesta a las preguntas planteadas en el capítulo 3. A lo largo del capítulo 4 se ofrece información detallada sobre la metodología utilizada en este estudio, al mismo tiempo, se indica la relevancia de investigaciones que se mueven en dos ámbitos, en este caso, el teológico y el social, asumiendo críticamente lo que tenga de complejo y de relevante. La metodología tuvo en cuenta los cuatro componentes propuestos por Maxwell (2019), es decir, la relación que establece la investigadora con el objeto de estudio; la selección del objeto de estudio; la recolección de datos y el análisis de los mismos. Así mismo, se indica la propuesta técnica de recogida de información, que tuvo en cuenta: la experiencia personal de la investigadora; la revisión de la literatura y las técnicas utilizadas en el trabajo de campo como la observación participante, la entrevista, el diario o cuaderno de campo y las evidencias gráficas y/o documentales.

El capítulo 5 da continuidad al diseño interactivo y cumple la función de presentar los resultados de la investigación. Estos resultados se mostraron de manera ordenada y en coherencia con los cuatro bloques de objetivos y preguntas que se muestran en la figura 13 del capítulo 3. Se indican a continuación y a modo de síntesis las conclusiones más relevantes de los resultados, y que se describieron detalladamente en el capítulo 5.

La figura 38 ofrece una fotografía general de aquellas ideas relevantes que surgieron a partir del análisis del objetivo 2 de este estudio y con el que se dio inicio al capítulo 5 obedeciendo a un criterio de ordenamiento lógico.

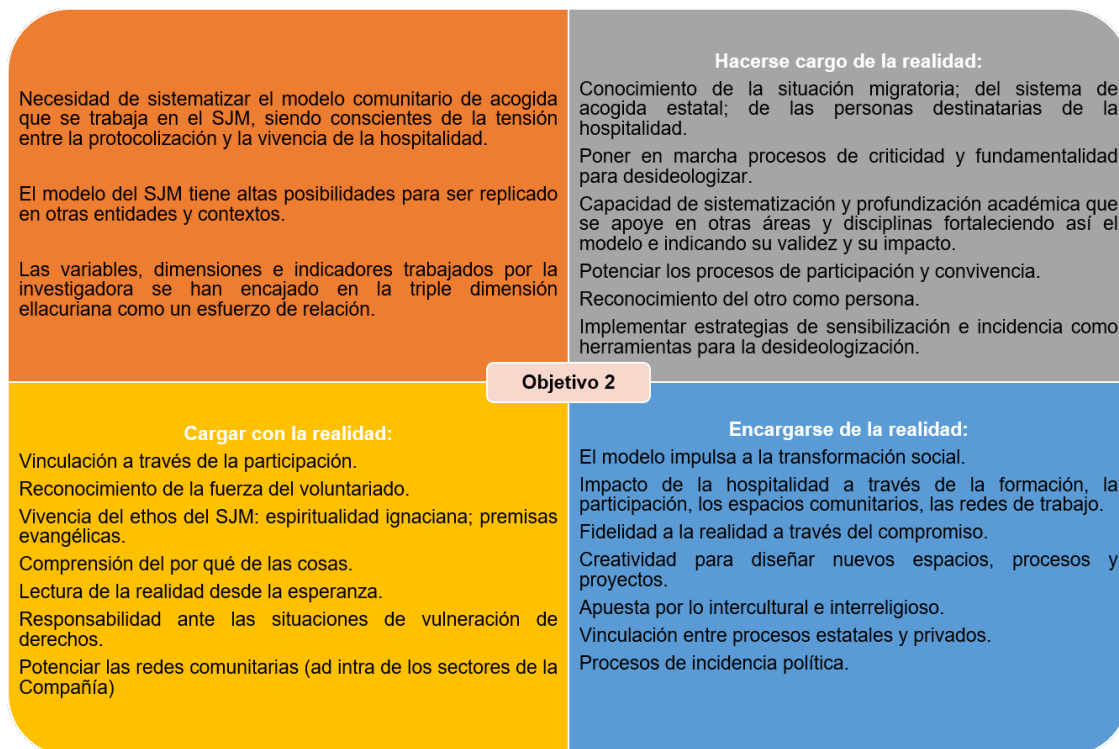


Figura 38: Síntesis del capítulo 5- objetivo 2 de la investigación.

Las figuras 39 y 40 ofrecen una fotografía general que da cuenta de las ideas más relevantes sobre el análisis del objetivo 1 de esta investigación.

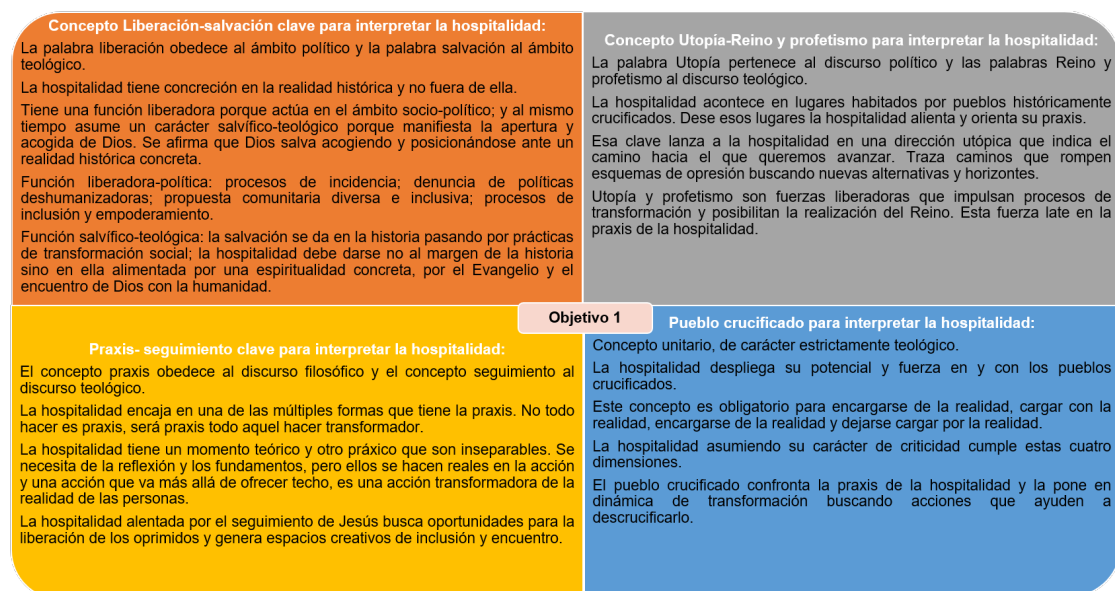


Figura 39: Síntesis del capítulo 5- objetivo 1 de la investigación.

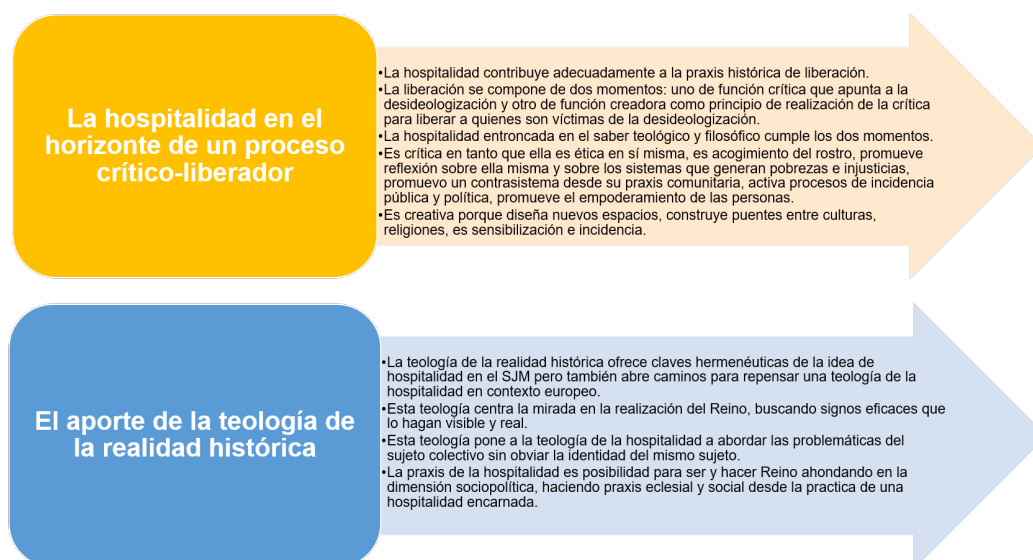


Figura 40: Síntesis del capítulo 5- objetivo 1 de la investigación.

La figura 41 ofrece una síntesis de los resultados obtenidos después del análisis del objetivo 4 de este estudio.

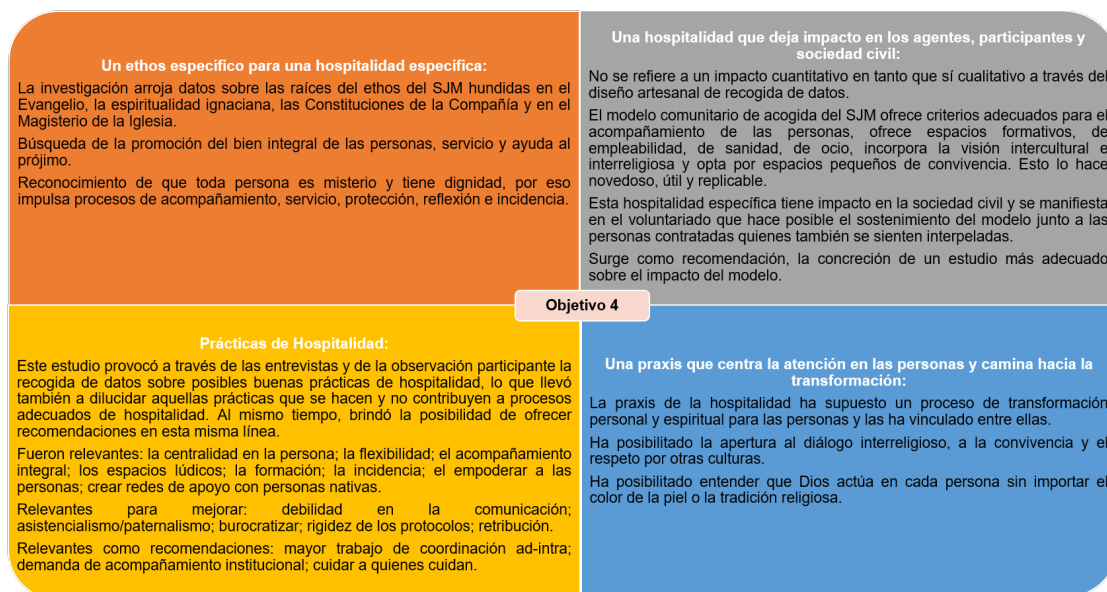


Figura 41: Síntesis del capítulo 5- objetivo 4 de la investigación.

Es importante indicar que el objetivo 3 se analiza en el capítulo 7 porque obedece a las futuras líneas de investigación.

Así entonces, se recoge en este capítulo 6 las grandes conclusiones de esta investigación y se indica que la teología histórica de Ignacio Ellacuría sirve como clave hermenéutica de la idea de hospitalidad propia del SJM, idea no exclusivista sino

abierta, claramente replicable en otros espacios y contextos. Al mismo tiempo, se ha evidenciado que la teología de la realidad histórica, que es una teología que se sabe contextual, ofrece las claves adecuadas para repensar en contextos europeos una teología de la hospitalidad que se haga desde la realidad de las personas, desde la realidad histórica y no fuera de ella o al margen de las personas migrantes y refugiadas.

Después de la revisión de resultados y la síntesis que se ha presentado sobre cada uno de los capítulos que forman este estudio, se extraen las siguientes conclusiones:

Conclusión 1: la teología de la realidad histórica propuesta por Ignacio Ellacuría ofrece elementos teológicos adecuados que permiten interpretar de una manera creativa y dinámica la praxis de la hospitalidad en el ámbito del SJM.

Conclusión 2: la teología de la realidad histórica que se sabe teología contextualizada ofrece un método adecuado que permite repensar la teología de la hospitalidad y de las migraciones en contexto europeo.

Conclusión 3: las investigaciones que tienen un fuerte carácter teológico pueden estructurarse a partir de métodos cualitativos dinámicos y flexibles como es el caso de este estudio, que ha tomado como estructura el diseño de modelo interactivo de investigación cualitativa propuesto por J.A. Maxwell.

Conclusión 4: la hospitalidad mantiene en sí misma la tensión entre la Ley de hospitalidad y las leyes de hospitalidad, necesarias para hacerla real y factible.

Conclusión 5: el modelo comunitario propuesto por el SJM es un modelo que centra su atención en la persona, hunde sus raíces en el evangelio y en la espiritualidad ignaciana.

Conclusión 6: el modelo comunitario propuesto por el SJM puede reinterpretarse desde el método propuesto por Ellacuría. Así entonces, la idea de hospitalidad del SJM y su hacer cumplen con el hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad, encargarse de la realidad y dejarse cargar por la realidad.

Conclusión 7: los conceptos teológicos elegidos en este estudio pueden ser tomados como clave de interpretación de la idea de hospitalidad del SJM. Este planteamiento es un aporte a la dinamización y actualización del pensamiento de Ellacuría a partir de temas de notoria actualidad como lo son las migraciones.

Conclusión 8: este estudio propone entender la idea de hospitalidad desde un horizonte crítico-liberador porque contribuye a la praxis histórica de liberación, bien porque realiza aportes a la desideologización y bien porque se presenta creativa a la hora de hacer propuestas para la liberación de los pueblos crucificados.

CAPÍTULO 7

LIMITACIONES Y FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO 7

LIMITACIONES Y FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

*“La presencia del otro
Es la gran confrontación de que existimos sin saber
Por qué somos lo que somos”*
Emma León.

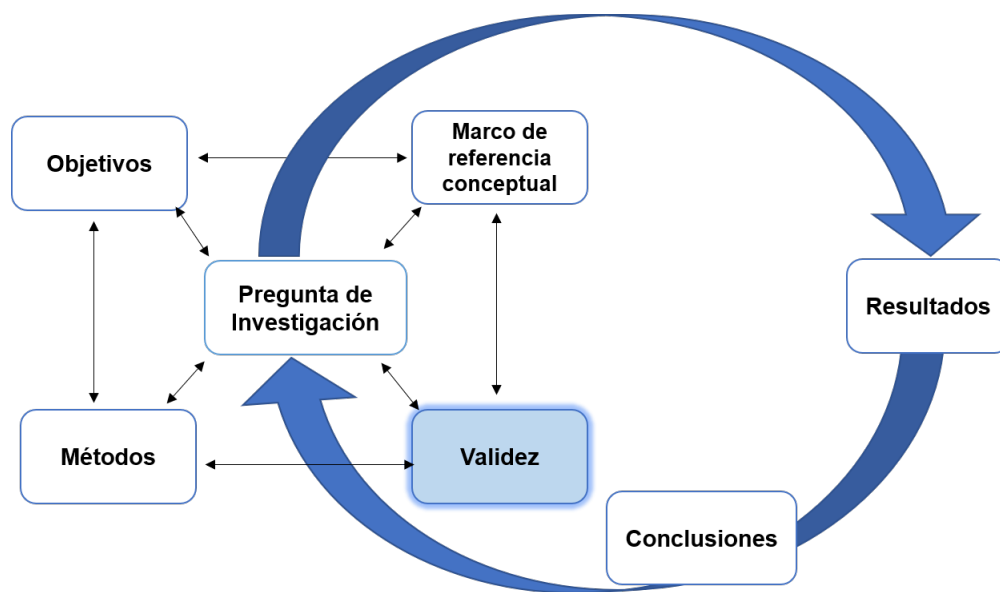


Figura 42: Modelo interactivo de diseño de investigación cualitativa de Joseph A. Maxwell (2019)

El último capítulo de esta investigación se dedica a exponer las limitaciones encontradas a lo largo del estudio y a plantear futuras líneas de investigación. El apartado se dividirá entonces en dos partes, la primera dedicada a enumerar las limitaciones encontradas y la segunda parte apuntará las futuras líneas de investigación que también se plantearon como uno de los propósitos de investigación. No se extrañe el lector en encontrar aquí el objetivo 3 de este estudio.

7.1. Limitaciones

El modelo interactivo de J.A. Maxwell (2019) se compone de cinco elementos, entre los que se encuentra la validez (limitaciones). La validez es una cuestión de gran importancia en las investigaciones, bien de corte cualitativo como cuantitativo porque hace referencia a la identificación de problemáticas encontradas durante el estudio. Mencionar estas limitaciones hace a quien investiga más consciente de su estudio y de la necesidad de continuar indagando para encontrar posibles soluciones.

Esta investigación ha presentado las siguientes limitaciones:

La primera limitación se asocia con la metodología utilizada para este estudio. Las metodologías cualitativas generalmente conllevan ciertos sesgos de subjetivismo, este asunto se mencionó en el capítulo 4. Estos sesgos se derivan o pueden ser generados por la cercanía de quien investiga a las personas que cumplen el rol de informantes. Además, se deberá tener en cuenta las propias teorías, creencias y enfoques de quien investiga. En el caso particular de este trabajo, se mencionó en el capítulo 1 la cercanía de la investigadora a la entidad estudiada y a los informantes, este asunto a pesar de ser un sesgo ha sido al mismo tiempo justificación de la investigación, la cercanía a la entidad y a la misma Compañía de Jesús.

En este sentido, la investigadora también ha sido fuente de extracción de datos- Por eso se ha utilizado como técnica el cuaderno de campo, que contiene todas las notas que la investigadora fue apuntando en cada una de las visitas y en el transcurso de la investigación. Por esta razón, la investigadora ha recurrido a diferentes técnicas en paralelo para la triangulación de datos intentando así reducir lo más posible sesgos asociados a este asunto. Por otro lado, a lo largo de la investigación se ha manifestado el rol activo que tenía la investigadora haciendo consciencia y reconociendo desde el principio esta función.

A pesar de este posible sesgo, es importante anotar que gracias a la cercanía y a la participación activa de la investigadora ha sido posible realizar la investigación y entrar en contacto con las personas indicadas para el estudio.

La segunda limitación se refiere a la metodología utilizada en la técnica de relatos de vida. La investigadora reconoce que se llevó a cabo en un tiempo limitado y que no contó con todas las características propuestas en la literatura especializada sobre esta técnica (más de tres encuentros). En ese sentido, un sesgo de estas historias puede encontrarse en el hecho de que no fue posible tener dos o tres encuentros con los

participantes que permitiera crear un ambiente de mayor confianza y de mayor tiempo en el que poder ahondar en las historias y los relatos. Este sesgo encuentra relación con la tercera limitación.

La tercera limitación está asociada a los recursos personales, materiales y temporales. La investigación ha sido realizada de manera exclusiva con los recursos personales de la investigadora, de ahí que el planteamiento y el diseño se haya visto afectado o condicionado por los recursos limitados con los que se contaban durante el desarrollo de la investigación.

7.2. Posibles nuevas líneas de investigación en el ámbito de la teología de las migraciones a la luz de la teología de Ignacio Ellacuría.

Este apartado, aunque se entronca en el capítulo 7 responde al tercer objetivo de este estudio: explorar elementos que posibiliten pensar nuevas líneas de investigación en el ámbito de la teología de las migraciones, concretamente a través del ejercicio de la hospitalidad y en relación con la propuesta epistemológica de Ignacio Ellacuría.

Esta investigación quiere ser una aportación a la investigación teológica y a la investigación social compartiendo un interés común, la hospitalidad y el reconocimiento de las personas migrantes y refugiadas en situación de vulneración de derechos. Uno de los deseos de la investigadora es que este estudio pueda ser útil para otras personas que se sientan atraídas por este tema y que despierte el interés por una reflexión teológica que toca tierra y que se piensa a ella misma por, con y desde la realidad de las personas, no alejada de ellas.

Así entonces, se presentan las posibles futuras líneas de investigación.

Para ello se tendrá presente las preguntas de investigación que se plantearon desde el inicio del estudio en las que se hace referencia a varios elementos relevantes como: la conexión entre la espiritualidad ignaciana y el pensamiento ellacuriano; la práctica del SJM como respuesta a un principio de liberación; cómo los participantes del SJM son protagonistas de su propio proceso de liberación y finalmente cuáles son esas posibilidades que ofrece el SJM para que las personas puedan alcanzar autonomía. Para dar respuesta a estos asuntos, se tendrán en cuenta, como se aprecia en la figura

43, la experiencia personal de la investigadora, la revisión de la literatura, el trabajo de campo, la observación participante, las entrevistas, evidencias y relatos de vida.

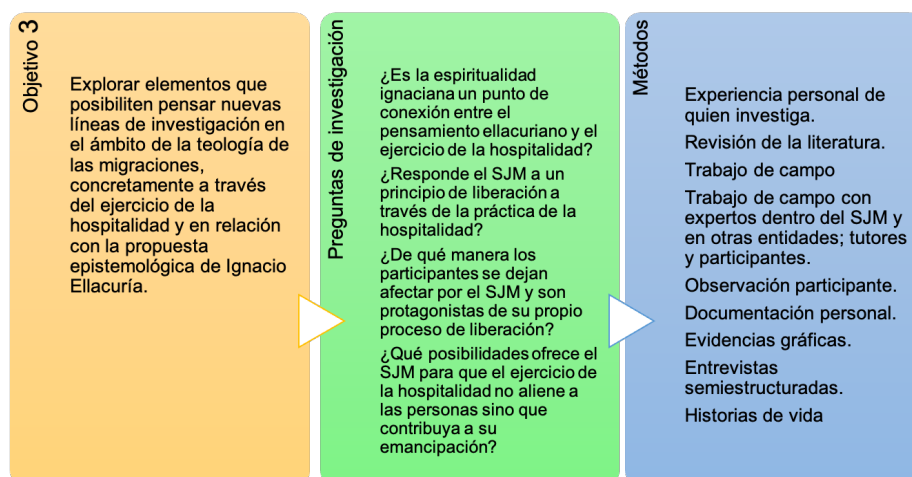


Figura 43: Objetivo 3 de la investigación

7.2.1. La espiritualidad ignaciana y el pensamiento de Ignacio Ellacuría de cara al ejercicio de la hospitalidad.

La revisión de la literatura y el diálogo con expertos externos y del SJM ofreció un marco lo suficientemente robusto y adecuado para establecer una conexión entre la espiritualidad ignaciana y el pensamiento de Ignacio Ellacuría, que si bien, no es específico al asunto de las migraciones si lo es de cara a la opción fundamental por los pobres, ese es el punto neurálgico.

Se indicó en el capítulo 2 que el pensamiento de Ellacuría estuvo influenciado por algunos teólogos y filósofos. En ese sentido, se señalaron aquello que eran más relevantes para este estudio porque ayudaban a enfocar la mirada y trazar el camino para llegar al objetivo buscado. Así pues, se mencionaron tres personajes de vital importancia, a saber, K. Rahner, Mons. Óscar Arnulfo Romero y el P. Arrupe. Las herencias que de estos recibió Ellacuría ayudaron a perfilar su pensamiento, pero también su espiritualidad, los tres apuntan a procesos de historización, liberación, opción por los pobres, fe y justicia. En ese mismo capítulo, se señaló que la vida de Ellacuría también estuvo profundamente marcada por el fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola. Será la espiritualidad ignaciana piedra angular para la comprensión de la vida, el servicio y la entrega del jesuita vasco-salvadoreño.

Las entrevistas con expertos externos y del SJM brindaron pistas para intuir que, si bien Ellacuría no abordó el asunto complejo de las migraciones, la espiritualidad ignaciana venía a ser un gran punto de conexión para abordar el asunto. En ese sentido, se manifestaba que la espiritualidad ignaciana era un elemento clave para la vivencia de la hospitalidad tal como se entiende dentro del SJM *“la espiritualidad es una clave para una transformación nuestra, de las instituciones que acompañamos, para dejarnos tocar”* (F25, ECR1) Ellacuría bebió de esa misma espiritualidad y la manifestaba en cada una de las líneas que escribía. Esto es así porque, como ya se dijo también en el capítulo 2, Ellacuría apostaba por una espiritualidad historizada, es decir, enraizada en la realidad histórica de los hombres y mujeres, no una espiritualidad de “los cielos” que no atendiera a las concretas situaciones del aquí y el ahora. La espiritualidad en Ellacuría se debe entender en el plano temporal, material y dinámico de la historia porque la relación de Dios con la humanidad se ha dado en la historia bajo la una forma concreta, la historia de salvación. Entendiendo así la espiritualidad, tiene entonces sentido la actualización del seguimiento de Jesús y la actualización del quehacer teológico. Desde esa convicción se comprende entonces que hablara de los pobres de su tiempo *“Y ya después le invité a desarrollar una serie de conceptos de un libro que yo escribí con Casiano Floristán, conceptos fundamentales de pastoral, y lo que él me trabajó fueron espiritualidad, fundamentación antropológica de la espiritualidad, pobres y no me acuerdo si dos o tres juntamente con Sobrino y yo quedé realmente fascinado, el concepto pobres es de un rigor en el análisis que te puede ser muy útil, porque lo analiza desde la perspectiva sociológica, económica, política, religiosa y teológica”* (F36, EIE8)

Esta espiritualidad herencia de Ignacio de Loyola, quien también la vivió desde y con los pobres de su tiempo, fue así vivida por Ellacuría y lo es en el presente por el SJM, *“el SJM es una institución de la compañía y que por lo tanto tiene una fundamentación teológica, espiritual, antropológica, humanista que sería de alguna manera lo que habría que trabajar”* (F34, EIE6) Por otro lado, se evidencia también que si dicha espiritualidad es asumida de esta manera por el SJM, es fruto de una opción de la Compañía, que tiene una clara convicción sobre su historización *“Arrupe convoca una en el 75 porque había que abordar el tema de la opción por los pobres y es la congregación donde se toma la opción fe y justicia en la que la tesis principal es que la promoción de la fe en un mundo injusto pasa por la promoción de la justicia. eso recorre los años 70 y los años 80 y en el 83 hay congregación para elegir nuevo general y se escoge a Kolvenbach, allí aparece Ellacuría por cierto y esta confirma lo de fe y justicia”* (F34, EIE6)

La espiritualidad de Ellacuría se constituye de unos elementos que ya fueron abordados en el capítulo 2 y que sirvieron de marco analítico para estudiar el modelo de acogida comunitario. Esos elementos son cuatro: hacerse cargo de la realidad; cargar con la

realidad; encargarse de la realidad y dejarse cargar por la realidad. Aquí hallamos otro punto de conexión desde una lectura de la espiritualidad como ya apuntaba Arango (2016).

- Hacerse cargo de la realidad es, como se vio en el capítulo dedicado al marco de referencia conceptual, fidelidad con y ante la realidad. Si la espiritualidad es histórica, lo es también el seguimiento de Jesús, y ese seguimiento implica un conocer real de las cosas, implica un momento de profundización intelectual que lleve al creyente a explicar el porqué de lo que sucede en la realidad. Se trata de la vivencia de una espiritualidad que no es ciega en virtud de la fe, sino que, por el contrario, como tiene fe, se adhiere a la persona de Jesús y desde él se siente impulsada a buscar la verdad, a desideologizar, a confrontar la realidad con la tradición de fe que tanto defendió Ellacuría, quien enfatizaba que sin fe el cristiano no puede dar razón de su esperanza en la lucha por la justicia.
- Cargar con la realidad, que como vimos, pertenece al ámbito ético. El creyente es consciente de que la espiritualidad es histórica, que el seguimiento de Jesús cobra sentido es en la historia, en tanto, que se encarna, es misional y obliga a cargar con la cruz. Asumir la dimensión ética implica situarse en la historia y asumir toda la responsabilidad que esta exige, el clamor de los pueblos oprimidos.
- Encargarse de la realidad, que como se vio, hace referencia a un momento prático. Indica aquí el asumir el carácter práctico de la fe que asume su responsabilidad tomando a su cargo la realidad. Esto significa que el creyente hace de esta realidad una realidad más humana para todos, y que responde a criterios de liberación que apuntan a una transformación de la realidad.
- Dejarse cargar por la realidad, que como se vio, es el momento de gracia, de contemplación de gratuidad. Implica ver conscientemente que los pueblos oprimidos no sólo son objeto de salvación sino sujeto de salvación, los pobres nos salvan. La crucifixión de Jesús sigue prolongándose en la vida de los oprimidos, pero esa crucifixión es salvación. Dios se identifica con los crucificados de nuestros tiempos, de esta nuestra historia concreta.

La vivencia de la hospitalidad tiene una clara inspiración espiritual, no abordamos en este estudio otras espiritualidades sino la concreta ignaciana, y esa espiritualidad se tiñe de sentido cuando se manifiesta en el mundo real de las cosas, en la realidad histórica de los pueblos crucificados, en el acompañamiento de las personas migrantes y refugiadas.

Encontramos aquí una clave de investigación para una lectura de la teología de las migraciones, y una teología de la hospitalidad. Una clave desde una espiritualidad que asume una dimensión intelectual entendiendo lo que pasa en la historia, concretamente en el ámbito de las migraciones; una espiritualidad que asume una dimensión ética haciéndose responsable de lo que sucede en la historia, concretamente en lo que toca a la movilidad humana; una espiritualidad que carga con lo que tiene la realidad y trabaja por procesos de liberación de los oprimidos (las personas migrantes en situaciones de vulneración de derechos) buscando la transformación, el cambio de la realidad; una espiritualidad que se deja cargar por la realidad asumiendo la dimensión de la gracia, caminando con las personas migrantes y no dejándolas de lado, haciendo vida con ellas y ellos, acompañando su dolor, posibilitando el resurgir y creando espacios donde podamos convivir juntos.

7.2.2. Sobre la praxis de hospitalidad del SJM.

A lo largo de este apartado intentaremos dar respuesta a tres cuestiones particulares, a saber: si el SJM a través de su praxis de hospitalidad responde a criterios de liberación; si los participantes que hacen parte del SJM son protagonistas de su propio proceso de liberación y finalmente intentar dilucidar cuáles son esas posibilidades que crea y ofrece el SJM para que el ejercicio de la hospitalidad contribuya a procesos de emancipación en los participantes.

En este mismo capítulo se puede observar que ya se ha respondido a una de las cuestiones aquí planteadas. Nos referimos a la cuestión de los criterios de liberación. Que esto sea así, tiene que ver, en parte, con la interactividad y conexión propias del diseño metodológico que se eligió para este estudio. En todo caso, se indicarán algunos elementos más concretos.

Ya se ha evidenciado a lo largo de este estudio, que la hospitalidad va más allá del proveer techo, alimento y vestido. La hospitalidad, si quiere ser hospitalidad debe responder a otro tipo de criterios que exceden con creces este paso que podemos llamar el primer paso de la acogida, es decir, ofrecer protección física, techo, alimento, etc. De hecho, se ha asumido que sin este primer paso no hay hospitalidad, pero el proceso no muere ahí, existen otros tantos elementos que hacen aún más real y efectiva la hospitalidad. En ese sentido, hemos podido evidenciar que el SJM a lo largo de su proceso histórico, ha ido descubriendo que la hospitalidad no puede limitarse a ese primer espacio de acogida, sino que ahonda en procesos que, a nuestro modo de ver,

pasan a su vez por procesos de liberación de las personas que llegan a los recursos y que se extiende a quienes aún no hacen parte de ellos gracias a la incidencia pública y política que cuando es efectiva cambia la vida de otros.

Así entonces, este estudio considera que la praxis de hospitalidad del SJM, es praxis porque la conciencia del seguimiento de Jesús propio de la Compañía y de sus obras se *da* en la praxis, aquí concretamente, en la praxis de la hospitalidad que ejerce un papel transformador en la historia que apunta a la liberación de sus destinatarios. Esa praxis de la hospitalidad atiende a procesos de liberación en tanto que el mismo ejercicio de la hospitalidad que realizan atiende al método que se ha propuesto en este estudio, es decir, asume un momento intelectual de conocimiento de la realidad, asume un momento ético de comprensión de esa realidad y responsabilidad ante la misma, asume un momento práxico de transformación de la realidad utilizando las mediaciones que le ayuden a conseguir ese cambio, y asume un momento de gracia en el que sabe que el trabajo que realiza lo hace por las personas migrantes pero con ellas, contando con lo que son en su totalidad incluida la dimensión de fe, y descubriendo en ellas el rostro de Dios.

La praxis de hospitalidad del SJM atiende a procesos de liberación desde su raíz, lo hemos evidenciado en el capítulo 2. Esa praxis es liberación porque trabaja por la desideologización de aquellos aspectos que se venden por verdad, pero son mentiras y enturbian la realidad de la movilidad humana y más aún afecta la vida de las personas migrantes. La praxis de hospitalidad en el SJM busca crear espacios comunitarios donde las personas se sientan realmente personas, no números o lo que es peor, personas invisibles, crean espacios para estas personas que también tienen historia, vida, familia, creencias, y culturas diferentes. La praxis de hospitalidad atiende a procesos de liberación porque el alto compromiso y profesionalidad les impulsa a informar detalladamente a las personas migrantes y refugiadas sobre cuáles son sus reales posibilidades (administrativas, sanitarias, formativas, laborales, etc) en los países de acogida y se les acompaña en ese proceso. La praxis de hospitalidad atiende a procesos de liberación en tanto que es capaz de denunciar públicamente ante las administraciones las injusticias cometidas, las trabas del sistema, y las incoherencias de políticas migratorias que no centran su atención en las personas. La praxis de hospitalidad atiende a procesos de liberación, en tanto que crea redes de apoyo con otras entidades y con la sociedad civil para la comunicación, la derivación, el apoyo, el sustento de los recursos, el voluntario, etc.; al mismo tiempo atiende a proceso de liberación en tanto que se apoya de la investigación académica y científica para responder mejor y más adecuadamente a la realidad. La praxis de la hospitalidad atiende a procesos de

liberación cuando es capaz de sensibilizar sobre la realidad de la movilidad humana en sus diferentes tipologías y casuísticas, logrando enviar un mensaje diferente y construyendo una narrativa sobre la hospitalidad distinta.

Acerca de estos procesos, no se afirma que se cumplan todos en total estado de perfección, no. Se sabe y así también se reconoce al interior del SJM, que se debe seguir mejorando, y esto se indicará en el capítulo siguiente. Sin embargo, se puede decir que el camino está trazado y la maquinaria se ha puesto en marcha para que esos procesos sigan creciendo y fortaleciéndose. Existe en el SJM, todo un potencial que es menester sacar a la luz con más fuerza y confianza.

Por otro lado, parte de la respuesta del SJM y que contribuye a nuevas líneas de investigación en el ámbito de la teología de la hospitalidad, o de las migraciones, tiene que ver con que todo proceso teológico debe contar con la realidad de las personas y concretamente en el ámbito de la hospitalidad, con sus destinatarios. Este estudio pudo observar que las personas destinatarias de la hospitalidad no son sujetos pasivos. Por el contrario, ellas mismas contribuyen a sus propios procesos de liberación siendo parte activa del proceso y protagonistas de su emancipación. A continuación, se intentará evidenciar que los participantes del SJM cumplen estas condiciones en los procesos.

La observación participante, los relatos de vida y las entrevistas con los técnicos permitieron entrever que las personas que llegan al SJM son capaces de lograr procesos de integración adecuados y eficaces. Ciertamente, se tiene que reconocer que el SJM es cuidadoso a la hora prestar atención y dar acceso a los recursos. Esto es así, porque los recursos no permiten excederse a la hora de brindar acogida, es decir, se sabe que es una institución que cuenta con recursos limitados. En ese sentido, las personas que entran al Programa de Hospitalidad deben tener cierta capacidad de autonomía que permitan, entre otras cosas, la convivencia con personas de otras culturas o creencias, que tengan la capacidad de aceptar los procesos de tutorización por parte de los voluntarios, que quieran acceder a la formación para después dar el paso a lo laboral, que se muestren proactivos y con capacidad de relación. Este estudio, no entró en el debate de los procesos de selección, ya están dados y el SJM tiene el asunto como motivo de reflexión y revisión. La investigadora entiende que este proceso debe ser así, por varias razones. El SJM no es el Estado, por lo tanto, no cuenta con todos los recursos con los que, si cuenta por ejemplo la administración, por otro lado, esa misma limitación no permite tener más personal profesional contratado para, por ejemplo, asumir situaciones de salud mental, de consumición de drogas, etc., en las personas migrantes y refugiadas. Cuando el SJM detecta estas situaciones inicia el proceso de

derivación a instituciones más adecuadas y que cuentan con los profesionales adecuados para cubrir esas necesidades, es lo que se denomina también, trabajo en red. Además de esto, el modelo comunitario que propone el SJM demanda personas con cierta capacidad de autonomía para que el proceso sea exitoso, *“Y luego nosotros sobre todo trabajamos mucho en colaboración con las otras entidades, tanto públicas como privadas de la ciudad, y en concreto para el proyecto de hospitalidad, y ya conocen cuáles son los perfiles que pueden encajar más fácilmente en nuestra dinámica. Aquellos que tienen un deseo de una cierta dimensión comunitaria, sean porque van a vivir en familia o un espacio comunitario, personas que no tienen consumo activo, que no tienen enfermedades mentales diagnosticadas. Es decir, somos conscientes que el perfil que puede encajar en la xarxa de hospitalidad... También, si una persona acaba de llegar en territorio, si ha solicitado asilo, puede ser que sí que la acogamos en un mes para unos meses mientras se sale de la plaza. Pero si ha llegado en situación irregular, más bien la apuesta es que primero haga un proceso con, por ejemplo, los albergues municipales, o alguna otra entidad, para que cuando nosotros nos comprometamos con él o ella, y haya hecho un cierto recorrido, sobre todo en... porque si lo coges al mes o dos meses de empadronarse, sabes que van a pasar tres años en los que la persona no tendrá ninguna posibilidad de regularizarse, con lo cual, difícil que tenga ingresos y difícil que pueda ser autónomo a nivel de vivienda”* (F27, ECR3)

Este asunto se vive en algunas ocasiones desde la frustración, porque como se comenta en las entidades, ojalá pudiesen acoger a todos, pero lamentablemente no es así. Los expertos del SJM comentaban en esta misma línea que, *“he llorado tantas veces en esas entrevistas, después de escuchar, que digo Dios, que alguien te abre el sagrario de su vida y ves el sufrimiento y es que no hay ninguno que no admitiría, pero luego ya ves las limitaciones que tenemos”* (F25, ECR1)

Ahora bien, a pesar de estas tensiones propias de los procesos de hospitalidad que a veces deben pasar por estos procesos si se quiere de “tecnificación” para poder prestar una mejor atención y ofrecer un espacio realmente sano para las personas, se evidencia que en su mayoría las personas que pasan por el SJM se sienten no sólo transformadas sino protagonistas de sus procesos internos, estos procesos pasan por asumir con responsabilidad algunos primeros pasos que a primera vista pueden parecer pequeños o de menor importancia, pero que no lo son, por ejemplo: acceder a la formación, hacer parte de una comunidad de vida diversa (con otras personas de otros países), dejarse acompañar por tutores/voluntarios viviendo en sus casas durante un periodo de tiempo, iniciar los procesos administrativos para la obtención de una documentación que luego les permita permanecer de manera estable en España.

Los relatos de vida ofrecieron esta perspectiva y aunque en el momento en que se hizo el trabajo de campo todos los entrevistados hacían parte de alguno de los recursos

daban cuenta del vuelco que había sufrido su vida después de entrar al SJM, varios de ellos son actualmente voluntarios en los mismos recursos y/o programas.

*“Y después he esperado un mes, un mes aquí en el centro Lasa, a veces venía al centro Lasa y vengo al centro Lasa a ayudarles en el ropero. Has estado todo perchando, quitando ropa buena de la mala, planchar, ordenar, hacer de todo. **¿Estuviste ayudando en eso?** Mucho, pues ahí estábamos. Después ha pasado un mes y me han dicho que tengo que salir del albergue, porque tengo que encontrar una habitación. He encontrado una habitación y la he alquilado y Raquel me ha encontrado un curso. Me ha informado y me he apuntado en este curso. **¿Ese de las placas solares?** Sí, me han cogido, ahora estoy estudiando ahí. **¿Y te gusta?** Mucho. **¿Cuánto llevas estudiando?** Un mes y dos semanas. **Pero... ¿qué haces, como el mantenimiento de las placas?** Hemos empezado, no qué va, ahora estamos estudiando del principio, hemos estudiado matemáticas, igualdad de género, ¿a qué no tiene sentido verdad?, pero lo hemos estudiado porque hay gente con nosotros que no saben eso y tienen que respetarlo y eso” (F18, RVP4).*

“Entonces con la familia he estado cinco meses, lo pasé muy bien, aprendí la cultura, hablamos, más cosas, ya no me siento solo. Entonces, un día me llegó una llamada de un amigo que estaba viviendo en esa casa (una casa ocupa). Me dijo, mira, se han muerto uno, el otro estaba en cárcel. mis compañeros, mis ex compañeros de casa, uno mató a otro por temas de comida, no sé Imagínate qué suerte ese día yo dije, qué suerte yo tengo de estar con familias (...) Después de la segunda en familia empecé a estudiar. tengo voluntaria que me ayuda de hacer repasos que se llama Rosa, también le doy muchas gracias y le agradezco mucho porque me ayudó todo el año. En Migra te puede cogerse en sentir con unas manos seguras, de verdad. Que te sientes con unas manos seguras de lo que sea. De transporte de todo, de tarjeta, hasta la ropa, por ejemplo. Hay gente voluntaria que trae muchas ropas y puedes, sabes, vestir y tal. ayudan a estudiar, no todas las fundaciones, hay fundaciones que solo te dan comida y tal, hay otros más. te ayudan a estudiar, a mejorarte, siempre buscan que estés cómodo, siempre. También te hacen conocer más gente, te dejan hacer tu camino, digamos. Seguir estando atrás tú y yo, pero ellos no te cojan de la mano, vete a la escuela. Vete a la escuela, no. Ellos están atrás, siempre están atrás, migrastudio en general, y bueno, siempre van atrás (...) te ayuda, por ejemplo, a buscar cosas, bueno, de trabajo, esto, de pedir trabajo presentar a la extranjera para que te da papeles, todo esto (F24, RVP10)

“en la casa me he sentido bien, muy bien. pues, porque pues puedo decir que tengo, por ejemplo, puedo estar en mi cuarto estudiando tranquilamente, puedo también a veces hago las prácticas aquí, puedo aprender algo en mi escuela y luego si vengo aquí lo práctico. y también mejoro mucho, pues, por ejemplo, en Senegal, estoy con mis paisanos, pero solamente vamos a hablar francés, aunque yo cuando llegué aquí empecé a hablar español, aprendí aquí, en unos cuatro seis meses jugando fútbol, tengo amigos en el centro me siento bien también, a mí la verdad es

que no he vivido una experiencia así, nunca me han tratado mal. por ahora me han tratado bien, nunca me han tratado mal, por ahora, no sé más adelante (risas)” (F15, RVP1)

Lo que se pudo percibir a partir de las entrevistas y de la observación participante es que más allá de las fricciones que se pueden generar en el día a día y que son propias de los procesos de convivencia, los participantes que están en el SJM son capaces de tomar la vida en sus manos e iniciar procesos que quizás antes no habían ni tan siquiera imaginado. El mismo hecho de poder acceder a formación y compartir con personas de otras nacionalidades les permite poder establecer relaciones cotidianas naturales, muchas veces alejadas de esa carga que socialmente le hemos impuesto a la migración. La percepción de sentirse en libertad dentro de las casas, de poder expresar su cultura, su religión, su forma de ver el mundo, les va empoderando y preparando para la autonomía en un país que no conocen. Que el Programa de Hospitalidad les permita crear redes de apoyo con personas nativas es una oportunidad más para lograr esos procesos que los llevarán a la emancipación. Contar con el apoyo institucional que está detrás respaldando y acompañando es crucial para que las personas migrantes y refugiadas puedan dar los pasos adecuados en vistas a la integración en la sociedad.

Así entonces, este estudio corrobora que los procesos de emancipación y la capacidad de protagonismo de los destinatarios de la hospitalidad de cara a sus propios procesos internos y sociales son altamente posibles y realizables.

7.2.3. Concreciones sobre las futuras líneas de investigación.

Una vez expuestas las limitaciones de este estudio, y habiendo dado respuesta al objetivo 3, pero, además, teniendo en cuenta los resultados del capítulo 5 y las conclusiones del capítulo 6 se indica que el conjunto de esta investigación es tan solo una pequeña aportación al campo de conocimiento teológico y social. De ahí que, todo lo expresado en esta investigación es susceptible de profundización y puede ser utilizado para futuras investigaciones que quieran ahondar en estos temas.

Se proponen algunas futuras líneas de investigación.

- Esta investigación desde sus primeras líneas ha querido evidenciar la posibilidad de hacer dialogar la teología ellacuriana con el asunto de la hospitalidad enmarcada, por supuesto, en el ámbito de la movilidad humana y en la concreción de migrantes en situación de vulneración de derechos. Sería interesante ahondar en esta perspectiva, poco estudiada, pero que arrojaría

mucha luz no solo de cara a la actualización del pensamiento de Ignacio Ellacuría sino también en la búsqueda creativa de nuevas maneras de entender el quehacer teológico en relación con lo social.

- En esa misma línea, se cree que otra posibilidad de investigación radica en el recrear una teología de la hospitalidad desde presupuestos fundamentales y sistemáticos, no solo bíblicos. Existe mucha bibliografía sobre hospitalidad en relación a los textos bíblicos, pero no tanta en relación a la teología sistemática y fundamental que pueda ofrecer otros criterios de reflexión y sistematización. Esta investigación asume la propuesta de Ignacio Ellacuría como fuente inspiracional, pero con mucha probabilidad pueden vincularse otros pensamientos y puede caminarsse a un enriquecimiento de las teologías contextuales o locales.
- Otra línea de investigación toca al asunto de las Buenas prácticas de hospitalidad. Originalmente cuando la investigadora inició el diseño de la investigación pensó en un enfoque de indagación de buenas prácticas que se fue diluyendo con el paso de tiempo y del encuadre de la investigación. Sin embargo, la investigación abordó una pequeña parte de este asunto que puede ser motivo de investigación y profundización que ayude al mismo SJM pero también a otras entidades que se dediquen al tema de la hospitalidad.
- Parece necesario, además, profundizar seriamente en un estudio que aborde el impacto de una praxis como la hospitalidad en la sociedad civil y en las personas que participan dentro de este ejercicio. El SJM en particular, o al menos, en el momento que se llevó a cabo esta investigación, no había todavía estudiado a conciencia o medido seriamente el nivel de impacto del Programa de Hospitalidad. Este asunto puede ser un buen pretexto de cara a la sistematización del programa y a la medición de sus niveles de éxito.
- En esa misma línea, y aunque ya se mencionó en la investigación, es importante profundizar, estudiar e investigar en la sistematización del estilo de acogida propio del SJM. Esta investigación ha recogido en las entrevistas el esfuerzo aislado de algunas investigaciones que al cierre de este estudio aún no se habían hecho públicas. Se propone como línea de investigación, pero también como propuesta institucional el sistematizar las experiencias y definir el modelo. Probablemente se pueda encontrar en este estudio alguna luz que contribuya a este propósito.

- Por otro lado, este estudio ha recogido mucha información sobre los modos de proceder en materia de hospitalidad. En el capítulo 5 se presentaba una tabla a manera de síntesis que recogía algunas recomendaciones que tienen que ver con: una mayor coordinación institucional, un acompañamiento institucional (de la Compañía de Jesús hacia los técnicos) y finalmente el pensar una estrategia que permita cuidar a quienes cuidan en el día a día a las personas que llegan a los recursos. Estos tres asuntos, quizás ya se están trabajando dentro del SJM, pero en el transcurso de la investigación fueron aspectos repetitivos que merece la pena no abandonar o soslayar.
- Finalmente, se propone seguir ahondando en el asunto de la hospitalidad, ampliamente trabajado en otras disciplinas del saber. La teología debe seguir profundizando en esta materia vinculando y apoyándose en las ciencias sociales, utilizando metodologías cualitativas que le permitan tocar tierra y aterrizar conceptos teológicos a veces alejados de la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Ignacio Ellacuría¹⁶³

Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander. Editorial Sal Terrae.

Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid. Editorial Trotta.

Ellacuría, I. (1970). Los Obispos centroamericanos aceleran el paso. *ECA* 262, 381-387.

Ellacuría, I. (1983). Espiritualidad. En Floristán, C y Tamayo, J.J (eds.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid. Cristiandad. 301-309.

Ellacuría, I. (1993). En torno al concepto y a la idea de liberación. *RLT* 30, 213-232.

Ellacuría, I. (1977). El compromiso político de la Iglesia en Latinoamérica. *Revista Corintios XIII* 4, 143-162.

Ellacuría, I. (1996). *Escritos Filosóficos*. Tomos I, II y III. San Salvador, El Salvador. UCA Editores. Disponible en: <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/2565>

Ellacuría, I. (2000). *Escritos Teológicos*. Tomos I, II, III y IV. San Salvador, El Salvador. UCA Editores. Disponible en: <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/1076>

Ellacuría, I. (1991). *Escritos Políticos*. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Tomos I, II y III. San Salvador, El Salvador. UCA Editores. Disponible en: <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/2580>

Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J. Archivo personal de Ignacio Ellacuría. Disponible en: <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/indice/>

Bibliografía de Estudios filosóficos

Aramburu, M. (2015). El pensamiento utópico de Ignacio Ellacuría. *Razón y fe*, 272 (1405), 397-408. Disponible en: <https://goo.gl/PvNcj>

¹⁶³ Los escritos de Ignacio Ellacuría se consultaron en los tomos digitalizados por la Biblioteca P. Florentino Idoate, SJ de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas y en el archivo personal de Ignacio Ellacuría digitalizado por la misma universidad.

Alvarenga, L. (2013). Una teoría crítica para El Salvador. Negatividad, historización y praxis liberadora en Ignacio Ellacuría. *Revista Estudios Centroamericanos*, 68 (732), 19-23. Disponible en: <https://goo.gl/Yra197>

Baptistella, R. (2012). Por um sujeito intramundano da história, segundo Ignacio Ellacuría. *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, 18, 15-33. Disponible en: <https://goo.gl/GXMmTb>

Carrillo, R. (2018). El sentido filosófico de la vida en el pensamiento existencialista: Una lectura desde Ellacuría. *Teoría y Praxis*, 32, 29-44. Disponible en: <https://goo.gl/ZBEv7q>

Correa, M. (2005). Algunos aspectos centrales de la filosofía de Ignacio Ellacuría. *Realidad: Revistas de Ciencias Sociales y Humanidades*, 106, 563-580. Disponible en: <https://goo.gl/UZpYP6>

Corominas, J. (1999). Materia y praxis. *Revista Estudios Centroamericanos*, 54 (613-614): 1009-1032.

Domínguez, M. (1989). Ignacio Ellacuría, Filósofo de la Realidad Latinoamericana. *Universitas Philosophica*, 13, 69-88. Disponible en: <https://goo.gl/ZAx767>

Domínguez, M. (1993). Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría. *Universitas Philosophica*, 21, 41-57. Disponible en: <https://goo.gl/bQeopR>

Echeverría, R. (1993). Ignacio Ellacuría: de la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación. *Revista Estudios Centroamericanos*, 48 (541-542): 1129-1142.

Fadini, G. (2015). Il realismo storico di Ignacio Ellacuría. Ovvero sulla principalità etica del nuovo realismo. *Rassegna di Teologia*, 56, 583-598. Disponible en: <https://goo.gl/BHkkvt>

Fernández, D. (1994). La filosofía de la realidad histórica. Una propuesta ante la caída de los paradigmas y frente a la crisis de las ciencias sociales. *Xipe Totek*, 3 (4), 348-359. Disponible en: <https://goo.gl/djck4q>

Fernández, F. (2015). Ignacio Ellacuría. Filósofo y rector. *Xipe Totek*, 24 (3), 211-238. Disponible en: <https://goo.gl/pcgZ8E>

Fernández, J. (2008). La asunción de lo biológico, lo personal y lo moral en la realidad histórica (Zubiri interpretado por Ellacuría). *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 29 (99), 77-83. Disponible en: <https://goo.gl/mUwTVG>

Florez, V. (1997). *El lugar que da verdad: La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México: Universidad Iberoamericana. Disponible en: <https://goo.gl/KCEFZE>

Galiana, J. (2002). Sócrates y los presocráticos desde Ignacio Ellacuría. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 90, 785-821. Disponible en: <https://goo.gl/4mJWyY>

Galiana, J. (2006). Sobre los inéditos de Ignacio Ellacuría. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 2, 181-187. Disponible en: <https://goo.gl/VVhj19>

Gómez, D. (2013). Injusticia y negatividad, en Ignacio Ellacuría. *Revista Estudios Centroamericanos*, 68 (732), 55-59. Disponible en: <https://goo.gl/2qdaqcH>

González, A. (1990). Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría. *Revista de Estudios Centroamericanos*, 45, 979-989. Disponible en: <https://goo.gl/u3E4qS>

González, L. (2006). Ignacio Ellacuría: sus ideas filosóficas y políticas. *Revista de Estudios Centroamericanos*, 61 (697-698), 1249-1255. Disponible en: <https://goo.gl/KTBYs9>

Gudiel, H. (2009). Realidad humana y religación en Zubiri y su recepción en Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 26 (78), 299-334. Disponible en: <https://goo.gl/mH76LK>

Ibáñez, A. (2010). El profetismo utópico de “La civilización de la pobreza” (primera parte). *Xipe Topek*, 19 (1), 22-39. Disponible en: <https://goo.gl/Uc3LCL>

Ibáñez, A. (2010). El profetismo utópico de “La civilización de la pobreza”. *Xipe Topek*, 19 (2), 144-164. Disponible en: <https://goo.gl/ozGRTq>

López, M., & Villatoro, M. (2001). Ellacuría después de Ellacuría. El diálogo filosófico posterior a Ellacuría. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 83, 707-733. Disponible en: <https://goo.gl/6UJqzK>

Niño, F. (2005). Filosofía de la educación latinoamericana. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 26 (93), 111-129. Disponible en: <https://goo.gl/tmjyix>

Niño, F. (2006). Filosofía de la educación latinoamericana. Educación para una ciudadanía democrática desde Zubiri – Ellacuría. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 27 (95), 217-289. Disponible en: <https://goo.gl/8EYRHW>

Núñez, C. (2016). Pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría y su función educativa-liberadora. *Teoría y Praxis*, 29, 89-96. Disponible en: <https://goo.gl/akdqVW>

Pintos, M. (1992). La realidad histórica en I. Ellacuría. Fundamentación material para una filosofía de la realidad histórica comprometida. *Estudios Eclesiásticos. Revista Teológica de Investigación e información*, 67, 262-263: 331-360.

Ramírez, C. (2007). Derechos humanos en el ser histórico del hombre: Una aproximación a la filosofía de Ignacio Ellacuría. *Escritos*, 15 (35), 230-259. Disponible en: <https://goo.gl/naHSAn>

Ribera, R. (2007). La categoría “realidad histórica” en la filosofía de Ignacio Ellacuría. En Nicolás, J. & Samour, H. (Eds.) *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada (España): Editorial Comares (pp. 157-173).

Ribera, R. (2013). Ignacio Ellacuría y la dialéctica. *Revista Estudios Centroamericanos*, 68 (732), 35-39. Disponible en: <https://goo.gl/LmgbU8>

Riog, A. (1993). Naturaleza, corporeidad y liberación. *Universitas Philosophica*, 21, 11-20. Disponible en: <https://goo.gl/hRFhqX>

Rojas, M. (2015). El papel de la filosofía ante las ideologías en Ignacio Ellacuría. *Teoría y Praxis*, 27, 69-77. Disponible en: <https://goo.gl/4j2XCz>

Romero, D. (2013). Claves filosóficas de Ignacio Ellacuría para reorientar la realidad histórica. *Teoría y Praxis*, 22, 65-82. Disponible en: <https://goo.gl/6sXCU8>

Romero, J. (2006). Ellacuría y la teoría crítica. Una aproximación. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 109, 455-471. Disponible en: <https://goo.gl/m66wk3>

Romero, J. (2017). Ignacio Ellacuría and the Self-Reflection of Critical Theory. *The Xavier Zubiri Review*, 14, 87-94. Disponible en: <https://goo.gl/sBo5Mm>

Samour, H. (1993). Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. *Revista Estudios Centroamericanos*, 48 (541-542): 1009-1127.

_____. (2000). Una filosofía para la vida. *Revista Estudios Centroamericanos*, 55 (625-626): 1129-1164.

_____. (2001). Filosofía y liberación. *Revista Estudios Centroamericanos*, 56 (637-638): 1119-1138.

_____. (2005). El significado de la filosofía de la liberación hoy. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. 26 (93), 130-147. Disponible en: <https://goo.gl/kWCjYn>

_____. (2006). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores.

_____. (2008). La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 29 (99), 65-76. Disponible en: <https://goo.gl/2GLyNB>

_____. (2009). La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales. *Revista Estudios Centroamericanos*, 64 (271), 351-355. Disponible en: <https://goo.gl/mUwTVG>

_____. (2009). La función liberadora de la filosofía y el método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 122, 853-876. Disponible: <https://goo.gl/kxguDE>

_____. (2013). El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría. *Revista Estudios Centroamericanos*, 68 (732), 7-18. Disponible en: <https://goo.gl/oaJbVH>

_____. (2014a). Zubiri y el proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría. *Revista Estudios Centroamericanos*, 69 (737-738), 155-159. Disponible en: <https://goo.gl/BCAMqJ>

_____. (s.f.) Filosofía y libertad en Ignacio Ellacuría. *Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”*, 1-40. Disponible en: <https://goo.gl/YFzzR4>

Sanginés, E. (2010). La historia como camino a la dignidad. Ensayo sobre la filosofía de la historia en Ellacuría a 20 años de su asesinato. *Revista Devenires*, 11 (22), 71- 88. Disponible en: <https://goo.gl/vu5kZh>

Santamaría, J; Nieto, J; Pérez, J. (2021). Aportes teóricos de Ignacio Ellacuría para actualizar la praxis pedagógica y eclesial. *Revista Guillermo de Ockham*, 19 (2), pp. 321-337. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/1053/105369038012/html/>

Santos, M. (2015). La filosofía de Ignacio Ellacuría: Una nueva teoría crítica con implicaciones para la pedagogía. *Pensamiento*, 71, 517-535. Disponible en: <https://goo.gl/R6>

RuaK Savignano, A. (2014). La filosofía de la liberación. El testimonio de Ignacio Ellacuría. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 47, 211-250. Disponible en: <https://goo.gl/1Xogsc>

Serna, P. (2009). Ubicación de la praxis en las categorías conceptuales de Ellacuría. *Eidos*, 11, 170-187. Disponible en: <https://goo.gl/qkufRE>

Serna, P. (2011). Sentido y función que Ellacuría atribuye a la filosofía. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 32 (104), 87-96. Disponible en: <https://goo.gl/zoGnRe>

Sols, J. (2020). Ignacio Ellacuría, filósofo mártir de la realidad histórica, discípulo de Xavier Zubiri. *Revista Portuguesa de Filosofía* 76 (vol. 4), 1619-1658. Disponible en:

https://www.researchgate.net/publication/348926575_Ignacio_Ellacuria_filosofo_martir_de_la_realidad_historica_discipulo_de_Xavier_Zubiri

Schulz, M. (2014). La presencia de G.W.F. Hegel en representantes de la filosofía latinoamericana (L. Zea, A. Roig, E. Dussel, I. Ellacuría). *Revista internacional de filosofía* 19 (3), 285-309. Disponible en: <https://goo.gl/5x77oA>

Valdés, R. (1996). La evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. *Revista Estudios Centroamericanos*, 51 (577-578): 1029-1047. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/359305285_evolucion_del_pensamiento_filosofico_de_Ignacio_Ellacuria

Zuchel, L. (2014). Ignacio Ellacuría, filósofo cristiano. Reflexión filosófico-teológica sobre la inexorable acción de cargar con la realidad. *Teología y Vida*, 55 (4), 631- 651. Disponible en: <https://goo.gl/1Vs1i>

Bibliografía de Estudios teológicos

Alcántara, S. (2009). *The Theological Contribution of Ignacio Ellacuría, S.J., to the Understanding of Violence*. EE.UU: UMI Dissertation Publishing, 2009. Disponible en Proquest: <https://goo.gl/jdd9V4>

Alvarado, R. (1999). Pueblo mártir. Reflexión sobre el “pueblo crucificado”. *Revista Latinoamericana de Teología*, 16 (48), 293-306. Disponible en: <https://goo.gl/7Fgx3J>

Alvarado, J. (2014). Radicalización del pensamiento crítico y de la praxis teológico-teologal de Ignacio Ellacuría en 1985-1986. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 142, 505-520. Disponible en: <https://goo.gl/FDTQhn>

Arango, O. (2009). Teología de la realidad histórica: recorrido por la propuesta metodológica de Ignacio Ellacuría. *Reflexiones Teológicas*, 4, 37-50.

_____, & Solano, O. (2016). La espiritualidad en Ignacio Ellacuría. *Theologica Xaveriana*, 181, 123-145. Disponible en: <https://goo.gl/oJa8G5>

_____ (2017). Hermenéutica de la realidad histórica. Una inteligencia volcada sobre la realidad. En Meza, J. (Dir.). *El arte de interpretar en teología. Compendio de hermenéutica teológica*. Bogotá D.C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología (pp. 197-222).

Ashley, M. (2000a). Ignacio Ellacuría and the *Spiritual Exercises* of Ignatius Loyola. *Theological Studies*, 61 (1), 16-39. Disponible en: <https://goo.gl/RpZp1f>

_____. (2000b). La contemplación en la acción de la justicia. La contribución de Ignacio Ellacuría a la espiritualidad cristiana. *Revista Latinoamericana de Teología*, 17(51), 211-232. Disponible en: <https://goo.gl/ywxB8Y>

_____. (2010). A contemplative under the standard of Christ: Ignacio Ellacuría's interpretation of Ignatius of Loyola's *Spiritual Exercises*. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 10 (2), 192-204. Disponible en: <https://goo.gl/yJ8uyZ>

Benítez, J. (2000). El legado eclesiológico de Ignacio Ellacuría. *Christus. Revista de teología y ciencias sociales*, 65 (716): 23-32.

Burke, K. (2000). *The Ground Beneath the Cross. The theology of Ignacio Ellacuria*. Washington D.C.: Georgetown University Press.

_____, & Lasalle-Klein, R. (2006a). *Love that produces hope. The thought of Ignacio Ellacuria*. Collegeville (MN): Liturgical Press.

_____. (2006b). Reflections on Ignatian Soteriology: The Contribution of Ignacio Ellacuría. *Loneragan Workshop*, 19, 37-50. Disponible en: <https://goo.gl/FSSNgg>

Codina, V. (1990). Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir. *Revista Latinoamericana de Teología*, 7 (21), 263-269. Disponible en: <https://goo.gl/sUaXSK>

Guerra, M. (2013). Caráter social da compreensão e da teologia: estudo a partir de Ignacio Ellacuría. *Anais do Congresso Estadual de Teologia*, 1, 90-98. Disponible en: <https://goo.gl/v8EaX5>

González, J. (1990). Mi deuda con Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 7 (21), 256-262. Disponible en: <https://goo.gl/hg9UpM>

Fadini, G. (2011). La cristologia storica di Ignacio Ellacuría. Una proposta di lettura. *Rassegna di Teologia*, n. 3: 423-446. Disponible en: <https://goo.gl/vxaJon>

_____. (2014). L'umanesimo cristiano: La dignità dei poveri e degli oppressi. La prospettiva filosofico-teologica di Ignacio Ellacuría. *Studia patavina: Rivista di scienze religiose*, 61 (3), 629-644. Disponible en: <https://goo.gl/EJpmHr>

_____. (2019). *Ignacio Ellacuría*. Madrid. San Pablo.

Hogue, L. (2018). Ignacio Ellacuría: The ideal of a radical Christian intellectual. *Preprints*. DOI: doi:10.20944/preprints201807.0502.v1

Lassalle-Klein, R. (2009). Jesus of Galilee and the crucified people: the contextual Christology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría. *Theological Studies*, 70 (2), 347-376. Disponible en: <https://goo.gl/KrJPtw>

Lee, M. (2003). Liberation theology's transcendent moment: The work of Xavier Zubiri and Ignacio Ellacuría as noncontrastive discourse. *The Journal of Religion*, 83 (2), 226-243. Disponible en: <https://goo.gl/q7DHUZ>

_____. (2009). *Bearing the weight of salvation. The soteriology of Ignacio Ellacuría*. New York (NY): The Crossroad Publishing Company.

_____. (2005). *Transforming Realities: Christian Discipleship in the Soteriology of Ignacio Ellacuría*. EE.UU.: UMI Dissertation Publishing. Disponible en University of Notre Dame-Curate ND: <https://goo.gl/2S7ttz>

_____. & Burke, K. (2013). *Ignacio Ellacuría. Essays on history, liberation and salvation*. Maryknoll (NY): Orbis Books.

López de Goicoechea Z, J. (2021). *Hacerse cargo de la realidad. Sobre la teología-política de Ignacio Ellacuría*. Granada: Editorial Comares.

Ribera, R. (1997). "Civilización de la pobreza: La radicalidad del último Ellacuría". *Primer encuentro Mesoamericano de Filosofía*, 1-20. Disponible en: <https://goo.gl/eMDZzi>

Rosillo, A. (2010). Los derechos humanos en la teología de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 27 (79), 41-68. Disponible en: <https://goo.gl/tm93G7>

Maier, M. (1996). La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 39, 233-255. Disponible en: <https://goo.gl/7hh7aR>

_____. (1998). La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II). *Revista Latinoamericana de Teología*, 15 (44), 163-187. Disponible en: <https://goo.gl/g6R4LZ>

Mardones, J. (1992). La historización de los conceptos teológicos. *Revista Latinoamericana de Teología*, 9 (25), 83-97. Disponible en: <https://goo.gl/i7gGyK>

Martialay, R. (2009). *Ignacio Ellacuría. Bajar de la cruz al pueblo*. Bilbao (España): Ediciones Mensajero.

Mong, A. (2017). A different world is possible. The vision of Ignacio Ellacuría. *The Way*, 56 (3), 29-42. Disponible en: <https://goo.gl/UGWUti>

Nuzzi, L. (2016). "GOD speaks from within history". The challenging witness of liberation theology. *Latin American Research Review*, 51 (3), 227-240. Disponible en: <https://goo.gl/bX2RHV>

Paredes, H. (2014). Análisis de "colegios invisibles" en la teología de la liberación: las vinculaciones de Ignacio Ellacuría. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 140, 247-274. Disponible en: <https://goo.gl/4VVMZT>

Pittl, S. (2013). *La realidad histórica del pueblo crucificado como lugar de la teología. Reflexiones sobre el lugar hermenéutico en el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Valencia: ADG-N Libros.

Rancaño, M. (2014). Ignacio Ellacuría: desde y hacia una Iglesia de los pobres. *Revista Pelicano*, 1, 114-125. Disponible en: <https://goo.gl/pAUJve>

Santamaría, J. (2014). Teología de la realidad histórica. La revelación de Dios como mayéutica histórica. *Reflexiones Teológicas*, 13, 161-186. Disponible en: <https://goo.gl/yndFVU>

_____. (2017). La victimidad como "lugar teológico". Apropiación teológica desde Ignacio Ellacuría. *Theologica Xaveriana*, 184, 481-508. Disponible en: <https://goo.gl/UhQufw>

_____. (2018). Teología de la realidad histórica. Apropiación epistémica desde Ignacio Ellacuría. *Theologica Xaveriana*, 186, 1-29. Disponible en: <https://goo.gl/Q14rwt>

Schubeck, T. (1992). The reconstruction of natural law reasoning. Liberation Theology as a Case Study. *The Journal of Religious Ethics*, 20(1), 149-178. Disponible en: <https://goo.gl/hax1YC>

_____. (1995). Ethics and liberation theology. *Theological Studies*, 56 (1), 1-14. Disponible en: <https://goo.gl/3oigk2>

Shadle, M. (2018). Liberation Theology in Latin America. En, Shadle, M. (Ed.). *Interrupting Capitalism: Catholic social thought and the economy*. England: Oxford Scholarship Online. DOI: 10.1093/oso/9780190660130.003.0008.

Senent de Frutos, J.A & Viñas V, A. (2021). *Espiritualidad, saberes y transformación social desde Ellacuría*. Granada: Editorial Comares.

Sobrino, J. (1990). La comunión eclesial alrededor del pueblo crucificado. A la memoria de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 7 (20), 137-162. Disponible en: <https://goo.gl/5c8dS5>

_____. (2005a). El Padre Ellacuría sobre Monseñor Romero. Ayudas para poner a producir en las iglesias la herencia de Jesús. *Revista Latinoamericana de Teología*, 22 (65), 117-137. Disponible en: <https://goo.gl/L5Cynd>

_____. (2005b). "El pueblo crucificado" y "la civilización de la pobreza". "El hacerse cargo de la realidad" de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 22 (66), 209-228. Disponible en: <https://goo.gl/GYqW7S>

_____. (2013). El impacto de monseñor Romero en Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 30 (90), 195-212. Disponible en: <https://goo.gl/bLWDFq>

Sols, J. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Editorial Trotta.

Tamayo, J. (2016). Teología política: profetismo en América Latina. El legado teológico de Ignacio Ellacuría. *Revista Estudios Centroamericanos*, 71 (744), 15-19. Disponible en: <https://goo.gl/7LpXBg>

_____, & J.M. Romero Cuevas (2019). *Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología*. Barcelona: Anthropos.

_____. (1990). *Ignacio Ellacuría. Teólogo mártir por la liberación del pueblo*. Madrid: Editorial Nueva Utopía.

Vink, A. (2017). History from the view of the cross. An exploration of Lonergan and Latin American theologies of liberation. *Iris Theological Quarterly*, 82 (3), 222- 243. Disponible en: <https://goo.gl/RLEs3r>

Bibliografía de Estudios políticos.

Acevedo, C. (1993). El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría. *Revista Estudios Centroamericanos*, 48 (541-542): 1089-1107.

Alamanni, B. (2013). Los derechos humanos y el pensamiento de Ignacio Ellacuría. *Revista Estudios Centroamericanos*, 68 (732), 105-109. Disponible en: <https://goo.gl/yykYwh>

Cascante, L. (2004). Ignacio Ellacuría, voluntad de liberación. *Revista Latinoamericana de Teología*, 21 (62), 237-254. Disponible en: <https://goo.gl/6TzVPt>

Dussel, E. (2007). ¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría. *Andamios*, 4 (7), 157-205. Disponible en: <https://goo.gl/uTWZ2Z>

Gould, J. (2015). Ignacio Ellacuría and the Salvadorean Revolution. *Journal of Latin American Studies*, 47 (2), 285-315. Disponible en: <https://goo.gl/6S4Yd8>

Lacey, H. (2002). Los planteamientos de Ellacuría sobre la dialéctica de verdad y justicia. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 90, 767-783. Disponible en: <https://goo.gl/hLJEbA>

Lacey, H. (2004). Ellacuría on the dialectic of truth and justice. *Filosofía Unisinos*, 5 (8), 63-80. Disponible en: <https://goo.gl/kfBbpP>

Montoya, A. (1994) ¿Tendrá fuerza de realidad la tercera fuerza? *Revista Estudios Centroamericanos*, 49 (553-554): 1223-1243.

Ortega, A. (2016). Pensamiento social y la ética desde Ignacio Ellacuría. Hacia una antropología política liberadora. *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, VIII (16), 171-183. Disponible en: <https://goo.gl/XDi5LQ>

Paredes, A. (2011). Publicaciones y militancia político-religiosa latinoamericana. Las redes de coautoría de Mauricio López y de Ignacio Ellacuría. *Cuadernos del CILHA*, 12 (14), 174-193. Disponible en: <https://goo.gl/Rpn68c>

Rosillo, A. (2009a). El pensamiento jurídico de Ignacio Ellacuría. Hacia la construcción de una teoría crítica de derechos humanos. *Revista Latinoamericana de Teología*, 26 (78), 255-277. Disponible en: <https://goo.gl/EgShdj>

_____. (2009b). *Los Derechos Humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Dykinson.

Sánchez, D. (2011). Sobre el concepto de historización. Una crítica a la visión sobre las degeneraciones de derechos humanos. *Praxis*, 67, 9-22. Disponible: <https://goo.gl/wfLsNA>

Senent de Frutos, J. (1998). *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao (España): Editorial Desclée de Brower.

_____. (2011). El ajuste o desajuste de las prácticas normativas en Ignacio Ellacuría: hacia una nueva dimensión de lo normativo. *Revista Seqüência*, 32 (62), 15-54. Disponible en: <https://goo.gl/L4dLUA>

_____. (2012). *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Bilbao (España): Publicaciones de la Universidad de Deusto.

Sols, J., & Pérez, J. (2011). El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de procesos históricos de reconciliación política. Análisis de siete conceptos: conflicto, violencia,

causa, diálogo, pacificación, paz, reconciliación. *Revista de Investigación e Información Filosófica*, 67 (251), 103-124. Disponible en: <https://goo.gl/T3dheK>

_____. (2014). Las razones de Ellacuría en el 25° aniversario del martirio de los jesuitas de la UCA (1989-2014). *Cristianisme i Justícia*, 191, 1-32. Disponible en: <https://goo.gl/nWox3J>

_____. (2014). The anthropological function of dialogue in political reconciliation processes. Ethical analysis of Ignacio Ellacuría's thought on the 25th anniversary of his death (1989-2014). *Ramon Llull Journal of applied ethics*, 5, 125-141. Disponible en: <https://goo.gl/Z1mZ3g>

_____. (2016a). De la violencia a la reconciliación. Aportación de Ignacio Ellacuría a los procesos de paz. *Proyección: Teología y mundo actual*, 262: 355-368.

Suárez, G. (2006). Persona política: posibilidad real o falacia. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 27 (94), 123-143. Disponible en: <https://goo.gl/aR9b7G>

Bibliografía de Estudios Universitarios.

Fernández, D. (2006). Ignacio Ellacuría. *Vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*. Buenos Aires: Universidad Iberoamericana.

Friggeri, F., & Guanaes, S. (2017). A universidade e o conhecimento latino-americanos: os saberes hegemónicos e os desafios da integração latino-americana. *Revista Neiba. Cadernos Argentina Brasil*, 6 (1), 1-16. Disponible en: <https://goo.gl/KwLpht>

Garza, H. (2010). Ignacio Ellacuría y el tiempo oportuno. *La Universidad y la voluntad de utopía*. 19 (3), 234-241. Disponible en: <https://goo.gl/5JipGK>

Henrich, N. (2014). El papel de la universidad en el pensamiento de Ignacio Ellacuría: lecciones y actualidad. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 142, 571-576. Disponible en: <https://goo.gl/cK9yL9>

Lee, M. (2013). Ignacio Ellacuría: Historically reality, liberation, and the role of the university. En Kyrilo, J. (Ed.). *A critical pedagogy of resistance*. 34 pedagogues we need to kwon. Rotterdam (The Netherlands): Sense Publishers. (pp. 41-44).

Pittl, S. (2017). La relevancia de una mística universitaria. Reflexiones acerca del presente y futuro de la universidad a partir de Klaus Heinrich e Ignacio Ellacuría. *Revista de Fomento Social*, 72 (285), 85-97. Disponible en: <https://goo.gl/hjtG8g>

Sols, J. (2016b). El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de la función social de la Universidad. *ARBOR. Ciencia, pensamiento y cultura*, 192 (782), 1-11. Disponible en: <https://goo.gl/bZyLdW>

Velasco, R. (2015). Ellacuría testigo universitario. *Revista Pelicano*, 1, 89-93. Disponible: <https://goo.gl/Ek2jHm>

Vivanco, B. (2016). El compromiso sociopolítico de las universidades jesuitas en Centroamérica. *Revista de Fomento Social*, 71 (282), 303-328. Disponible en: <https://goo.gl/eNiVoP>

Senent, J. (2010a). La función de la universidad en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Una visión desde nuestro contexto actual. *Revista Latinoamericana de Teología*, 28 (82), 121-142. Disponible en: <https://goo.gl/oTw1nu>

S.A. (2014). Universidades al servicio de la transformación social. *Revista de Fomento Social*, 69 (276), 491-492. Disponible en: <https://goo.gl/f4hVn5>

Bibliografía Estudios. Legado de Ignacio Ellacuría.

Ashley, M., Cardenal, R., & Maier, M. (2015). *La civilización de la pobreza. El legado de Ignacio Ellacuría para el mundo de hoy*. San Salvador: UCA Editores.

Benavides, J., & Zamora, J. (2004). *Foro "Ignacio Ellacuría". Solidaridad y cristianismo*. Navarra (España): Editorial Verbo Divino.

Berryman, P. (1990). Ignacio Ellacuría: An Appreciation. *America*, 163 (1), 12-15. Disponible en: <https://goo.gl/Dc9gdF>

Cañas, S. (2005). Vida y obra de Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo e Ignacio Ellacuría. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 106, 537-561. Disponible en: <https://goo.gl/gmCtWy>

Cardenal, R. (2009). Itinerario intelectual de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 26 (78), 241-254. Disponible en: <https://goo.gl/2yxZJ7>

Centro "Monseñor Romero", Departamento de Filosofía, & Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J." (s.f.). *Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J.* San Salvador: Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". Disponible en: <https://goo.gl/9Dh71z>

Doggett, M. (1994). *Una muerte anunciada. El asesinato de jesuitas en El Salvador*. El Salvador: UCA Editores.

Ellacuría, I. (1990). Document. Textes d'un théologien de la libération: Ignacio Ellacuría. *Archives de sciences sociales des religions*, 35 (71), 85-92. Disponible en: <https://goo.gl/Q13FmQ>

Estrada, F. (2009). El hombre justo. Ignacio Ellacuría y siete compañeros, a la vuelta de 20 años. *Hermes: pentsamendu eta historia aldizkaria. Revista de Pensamiento e Historia*, 32, 72-73.

Gimbernat, J., & Gómez, C. (1994). *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*. Estella: Verbo Divino.

Gómez, D. (2012). Ignacio Ellacuría: breve aproximación a las tres dimensiones de su pensamiento. En Thwaites, M. (Ed). *Observatorio Latinoamericano* 9. Dossier El Salvador. Buenos Aires: Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe. (pp. 129-138). Disponible en: <https://goo.gl/Ryj2GQ>

Hernández, J. (1990). Martirio en la UCA: proceso al mundo. *Revista Latinoamericana de Teología*, 7 (21), 235-254. Disponible en: <https://goo.gl/xkHwFq>

Hernández, J., & Cariño, G. (2015). *El rector mártir. Los legados de Ignacio Ellacuría para encargarse de la realidad*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla. Loyola University Chicago (2014). The Ellacuria Tapes. A martyr at Loyola. Chicago (IL): Loyola University Chicago. Disponible en: <https://goo.gl/Qx8g1G>

Mazón, M. (2009). Ignacio Ellacuría, 20 años después. *Revista Latinoamericana de Teología*, 26 (78), 279-298. Disponible en: <https://goo.gl/k7U9Di>

Reyes, R. (2002). *Archivo de Ignacio Ellacuría, S.J.* Andalucía (España). San Salvador: Universidad Internacional de Andalucía. Junta de Andalucía. Consejería de Asuntos Sociales. Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". Disponible en: <https://goo.gl/bFtWKE>

Romero, J. (2008). Humanism, history and criticism in Ignacio Ellacuría. *The Xavier Zubiri Review*, 10, 5-15. Disponible en: <https://goo.gl/yiAscF>

Rosillo, A., & Pérez, R. (2015). *Historizar la justicia. Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. San Luis Potosí (México): Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát. Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí Aguascalientes. Disponible en: <https://goo.gl/ZAYnKH>

Samour, H. (2014b). Ignacio Ellacuría: una vida que transforma. *Revista Pelicano*, 1, 94-100. Disponible en: <https://goo.gl/MKhJ5D>

Samour, H. (2015). Figura y semblanza de Ignacio Ellacuría. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 143-144, 3-20. Disponible en: <https://goo.gl/2t7Qnh>

Sarmiento, A., & Cardenal, R. (2009). *Martirio en El Salvador y Tierralta 1989*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Sánchez, J., Tortosa, J., Martín, J., & García, J. (1999). *Foro "Ignacio Ellacuría". Solidaridad y cristianismo*. Estella: Verbo Divino.

Senent, J., & Galiana, J. (2010b). *Ignacio Ellacuría. 20 años después. Actas del Congreso Internacional*. Sevilla (España): Instituto Andaluz de Administración Pública.

Sobrino, J. & Rolando, A. (1999). *Ignacio Ellacuría. "Aquella libertad esclarecida"*. San Salvador: UCA Editores.

Sobrino, J. (2003). *Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Sobrino, J. (2010). "El Ellacuría olvidado". Lo que no se puede dilapidar. *Revista Latinoamericana de Teología*, 27 (79), 69-96. Disponible en: <https://goo.gl/2EgFiF>

Sols, J. (1998). El legado de Ignacio Ellacuría para preparar el decenio de su martirio. *Cristianisme i justícia*, 86. Disponible en: <https://goo.gl/dHoKQa>

Sols, J. (2000). El pensamiento de Ignacio Ellacuría. *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*. 203, 95-105. Disponible en: <https://goo.gl/CtuNjZ>

Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (s.f.). *Nuestros mártires. Ni repetir el pasado nos salva, ni olvidarlo nos ayuda*. San Salvador: Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". Disponible en: <https://goo.gl/Y55gS2>

Viquez, M. (2012). Ignacio Ellacuría: Un pensamiento y una opción. *Revista Espiga*, XI (23), 169-199. Disponible en: <https://goo.gl/QszpXw>

Zamora, J. (2001). *Foro "Ignacio Ellacuría". Solidaridad y cristianismo*. Navarra (España): Editorial Verbo Divino.

Bibliografía General.

Aguirre, R. (1997). La ambigüedad de la religión y la relación con el otro. *Eguzkilore* 11, 139-150.

Ale, M.S. (2016). De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Lévinas [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional de Córdoba. Disponible en: https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/EBOOK_ALE_0.pdf

Anguera, M.T. (1995). La observación participante. En, Aguirre, A. *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural* (pp. 73-84). Barcelona: Boixareu Universitaria.

Antiseri, D., y Reale, G. (1999). Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I. Barcelona: Herder.

Aparicio, J.M. y Ares, A. (2019). “Siete pistas para una espiritualidad de la movilidad humana”. *Revista de Espiritualidad*, 312/78, Madrid.

Aranguren, J.L. (1994). *Ética*. Vol.2. Madrid: Editorial Trotta.

Ares Mateos, A. (2018). Hijos e Hijas de un Peregrino. Hacia una teología de las migraciones. *Cristianisme i Justícia*, 168, Barcelona.

Ares, A; Pons, J; Fernández-Maldonado, D. (2021). Enfocar la mirada: hacia un modelo de acogida integral que ponga en el centro a las personas. Madrid: SJM. Disponible en: https://sjme.org/wp-content/uploads/2021/05/Enfocar_la_Mirada_FINAL.pdf

Ares, A. (2013). El eterno dilema de los modelos de integración: hacia un modelo de integración mixto desde la perspectiva de las personas migrantes. [Tesis de doctorado]. Departamento de Migraciones Internacionales y Cooperación al Desarrollo. Universidad Pontificia Comillas.

Ares, A. (2014). “El Papa Francisco: una mirada a las migraciones”. *Revista Corintios XIII*, 151-152, Madrid.

Ares, A. (2016). “Cuando te vimos forastero y te acogimos: Transitando una teología de las migraciones”. *Revista Corintios XIII*, 157, Madrid.

Ares, A. (2020). “Espacio Mambré: hospitalidad como resistencia y esperanza”. *Revista En la Calle*, 45, Madrid.

Ares, A. (2020). "Xenía 3.0: Recreando la hospitalidad en un mundo diverso". *Revista Veritas*, Santiago de Chile, 19-38.

Arraut, L.C. (2009). Innovación organizacional para mejorar la productividad y competitividad de las empresas petroquímicas-plásticas de Cartagena de Indias. [Tesis de doctorado]. Facultad de Empresariales. Mondragón Unibertsitatea.

Arrupe, P. (1981). *La identidad del jesuita en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.

Arzadun, P.C. (2012). Estudio empírico sobre globalización del proceso productivo establecido de Mondragon y su impacto socioeconómico. Confluencia entre globalización, RSE, empresa y desarrollo. [Tesis de doctorado]. Facultad de Empresariales. Mondragon Unibertsitatea.

Avenatti de Palumbo, C. (2017). La hospitalidad como poética de la esperanza. *Franciscanum*, 168, 175-196. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6310467>

Baena B, G. (2011). *Fenomenología de la revelación. Teología de la biblia y hermenéutica*. Bogotá: Verbo divino.

Balcarce, G. (2010). Pensamientos de la hospitalidad. Herencias e inspiración. *ÁGORA*, 1 (vol. 30), 173-192. Disponible en: https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/7388/pg_174-195_agora30_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Balcarce, G. (2014). Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana. *Estudios de Filosofía*, 50. 195-213. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846133011>

Barciela, S. (2017). Teoría de los marcos de ruptura. Modelo causal de los conflictos en barrios vulnerables con alta diversidad cultural. [Tesis de doctorado]. Instituto Universitario de Estudios sobre migraciones. Universidad Pontificia Comillas.

Batres M-B, A. (2016). La perspectiva del gozo en la ética de E. Lévinas. [Tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid.

Battle, M. (2009). *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press.

Battle, M. (2009). *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*. Cleveland-Ohio: The Pilgrim Press.

- Bauman, Z. (2016). *Extraños llamando a la puerta*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Becker S, N. (2012). Christian Hospitality in Light of Twenty-First Century Migration. [Tesis de doctorado]. School of Theology. Boston University.
- Becker, H. (1994). Visual Sociology, Documentary Photography, and Photojournalism: It's (Almost) All a Matter of Context. *Visual Sociology*, 10, 5-14. Disponible en: https://monoskop.org/images/1/11/Becker_Visual_sociology_documentary_photography_and_photojournalism_1995.pdf
- Becker, H.S. (1970). *Sociological Work: Method and Substance*. Chicago: Aldine.
- Bedford-Strohm, H. (...). Responding to the Challenges of Migration and Flight from a Perspective of Theological Ethics. En, Schär, B. y Geisler, R (Editors), *Theological Reflections on Migration*. Bruxelles: A CCME.
- Bello, G. (2010). Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica. *Dilema*, 3, 119-127.
- Benítez Andrés, R y Fusco, V. (2021). *Hospitalidad: lo otro y sus fronteras*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Benveniste, É. (1969). Le vocabulaire des institutions indo-européennes, tome I: Économie, parenté, société. Paris: Minuit.
- Benveniste, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Économie, parenté, société*. Paris: Minuit.
- Beorlegui, C. (1997). La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte). *Realidad, Revista De Ciencias Sociales y Humanidades*, (57), 243-273. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/realidad/article/view/1951>
- Biblia de Jerusalén. Nueva Edición. (2009). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Blumer, H. (1969). The Methodological Position of Symbolic Interactionism. En, H. Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (pp. 1-60). Berkeley: University of California Press.
- Bodeux, L; Perlmann, M. and Frasca, E. (2019). *Fostering community sponsorships across Europe*. Europe: ICMC. Disponible en: <https://www.caritas.eu/wordpress/wp-content/uploads/2019/10/Share-publication-2019-EN.pdf>
- Boff, L. (1986). *Y la iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis: la iglesia que nace de la fe del pueblo*. Santander: Sal Terrae.

Bonetto, M.L. (2016). El uso de la fotografía en la investigación social. *Revista latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 11, 71-83. Disponible en: <http://www.relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/article/view/81/85>

Bourdieu, P. (2003). *La fotografía. Un arte medio*. Barcelona: Gustavo Gili.

Brockman, J. (1989). *Romero: A Life*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Camacho G, L. (2017). Intencionalidad y alteridad. Génesis del concepto de alteridad en la obra de Emmanuel Lévinas. [Tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid.

Campese, G y Rigoni, F.M. (2003). Hacer teología desde el migrante: diario de un camino. En, Campese, G, y Ciallella, P (edit.). *Migration, Religious Experience and Globalization*. New York: Center for Migration Studies.

Campese, G. (2006). Al escucha de los clamores de la realidad. Hacer teología desde las migraciones. *Espaços*, (14), 1, 39-54.

Campese, G. (2007). Acogida y hospitalidad en la frontera. Unas perspectivas desde las Casas del Migrante. *Travessia*, (20), 57, 20-25.

Campese, G. (2010). “No eres más extranjera ni huésped” La teología de las migraciones en el XXI siglo. *Studi Emigrazione*, 178, 317-245.

Campese, G. (2017). *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Métodos y desafíos*. Guadalajara: CÁTEDRA Eusebio Francisco Kino SJ.

Caram, M.J y Leguizamón, M.A (coord.). (2019). *La justicia y la cuestión del otro vulnerable*. Valencia: Tirant lo Blanch. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=778580>

Cardona S, L.F. (2010). Angustia, responsabilidad y aporía. Hacia una ontología de la hospitalidad. *Universitas Philosophica*, 54, 179-218. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409534418010>

Casa de la Cultura Ecuatoriana. (2007). Shimiyukkamu. Diccionario kichwa-español. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Casarotti, E. (2020). Querer vivir juntos en un mundo plural. Reconocimiento y hospitalidad en Paul Ricoeur. *Revista Teología*, 131 (vol. 57). 99-115. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8299671.pdf>

Castillo G. J. (2013). Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas. *Theologica Xaveriana*, 176, 367-401. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9291>

Castillo, J.M. (2005). *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

CELAM. (1968). IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento conclusivo de Medellín. Disponible en: <https://pastoralsocialbue.org.ar/tipodocumento/celam/>

CELAM. (1979). IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento conclusivo de Puebla. Disponible en: <https://pastoralsocialbue.org.ar/tipodocumento/celam/>

CELAM. (1992). IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento conclusivo de Santo Domingo. Disponible en: <https://pastoralsocialbue.org.ar/tipodocumento/celam/>

CELAM. (2007). Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento conclusivo de Aparecida. Disponible en: <https://pastoralsocialbue.org.ar/tipodocumento/celam/>

Chun, S. (2016). Política y ética en el pensamiento de Jacques Derrida. La hospitalidad incondicional apertura hacia una “democracia por venir”. [Tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Clarke, K. (2014). *Oscar Romero Love must win out*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

Clarke, K. (2014). *Oscar Romero. Love must win out*. Liturgical Press.

Coller, X. (2005). *Estudio de casos*. Cuadernos Metodológicos, 30. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.

Collier, J. (1997). *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*. University of New Mexico Press.

Compañía de Jesús. (1967). Congregación General XXXI. Disponible en: <https://www.educatemagis.org/wp-content/uploads/2015/06/Congregaci%C3%B3n-General-31-El-apostolado-de-la-educaci%C3%B3n-Espa%C3%B1ol.pdf>

Compañía de Jesús. (1974). Congregación General XXXII. Disponible en: https://www.educatemagis.org/wp-content/uploads/documents/2019/09/CG32_ESP.pdf

Compañía de Jesús. (1983). Congregación General XXXIII.

Compañía de Jesús. (1995). Congregación General XXXIV. Disponible en: <https://jesuitas.lat/biblioteca/biblioteca-cpal/archivo-documental/congregacion-general-34-unidos-con-cristo-en-la-mision>

Compañía de Jesús. Provincia de España. (2022). *Migrantes somos todos. Construir una cultura de la hospitalidad al servicio de una sociedad común*. Madrid: Jesuitas España. Disponible en: <https://sjme.org/2022/07/20/migrantes-somos-todos/>

Concilio Vaticano II. Documentos completos. (2006). Bogotá: San Pablo.

Conesa, D. (2006). La “ética de la acogida” en el pensamiento de Emmanuel Lévinas: una lectura derrideana. *Thémata Revista de Filosofía*, 36. 223- 230. Disponible en: <https://philpapers.org/rec/CONLTD-6>

Corbetta, P. (2007). *Metodología de Investigación Social*. México: McGraw-Hill.

Cornejo, M; Mendoza, F, y Rojas, R.C. (2008). La investigación con Relatos de Vida: Pistas y opciones del diseño metodológico. *Psykhé*, 1 (vol. 17), 29-39. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8319333>

Correa, O.A. (2019). El pensamiento de Emmanuel Lévinas y su relevancia para la teología. *Revista Teología*, 128, Tomo LVI, 77-102. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/9397>

Cortés, A; Trejos, R. y Segreda, L. (2019). Teología y ciencias sociales: El aporte de Juan Luis Segundo. *Rupturas*, 2 (vol.9), 63-85. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9146729>

Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.

Costadoat, J. (2015). La historia como lugar teológico en la Teología Latinoamericana de la liberación. *Perspectiva teológica*, 132, 179-202.

Costadoat, J. (2017). El cristianismo de Hilda Moreno. Un estudio de caso. *Cuadernos De teología - Universidad Católica Del Norte*, 9(1), 126-154. Disponible en: <https://revistas.ucn.cl/index.php/teologia/article/view/1691>

Critchley, S. (2005). Introducción a Lévinas. En E. Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (pp. 11-41). Buenos Aires, Argentina: Fundación David Calles.

Critchley, S. (2005). Introducción a Lévinas. En *E. Lévinas, Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (pp. 11-41). Buenos Aires, Argentina: Fundación David Calles.

Critchley, S. y Kearney, R. (2001). *Preface to Jacques Derrida On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London and New York: Routledge.

Critchley, S. y Kearney, R. (2001). *Preface to Jacques Derrida On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London and New York: Routledge.

Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A. (2015). El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2).

Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A., Domínguez, J. (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Reforma y Democracia*, 60, 27-58.

Cuestas-Caza, J. (2018). Sumak Kawsay is not Buen Vivir. *Alternautas*, 5(1), 51-66.

De Béthune, PF. (2009). *La hospitalidad sagrada entre las religiones*. Barcelona: Herder.

De los Ríos Uriarte, M.E. (2011). Sobre el concepto de redención en Walter Benjamin y el de liberación en Ignacio Ellacuría: hacia una teoría crítica en América Latina. [Tesis de doctorado]. Departamento de Filosofía. Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

De Loyola, I. (2014). *Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Delgado, J. (1986). *Oscar A. Romero. Biografía*. Madrid: Paulinas.

Delgado, J. (1986). *Óscar A. Romero. Biografía*. Madrid: Paulinas.

Derrida, J. (1997). El principio de hospitalidad. Entrevista realizada por Dominique Dhombres, *Le Monde*, 2 de diciembre. Disponible en: <http://www.jacquesderrida.com.ar>

Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Editorial Trotta.

Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad. El oído de Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta.

Derrida, J. (2017). *Pysché. Invenciones del otro*. Argentina: La Cebra.

Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2000). *La Hospitalidad*. Buenos Aires (Argentina): Ediciones de la Flor.

Devés, E. (2016). La circulación de las ideas, una conceptualización. El caso de la teología latinoamericana en Corea del Sur. *Estudios Avanzados*, 25, 20-41. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5580018>

Díaz Burgos, M.V. (2014). Incorporación a la vida adulta de menores migrantes no acompañados: el caso de la Comunidad de Madrid. [Tesis de doctorado]. Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones. Universidad Pontificia Comillas.

Diccionario Etimológico Castellano. Disponible en: <https://etimologias.dechile.net>

Dipalola, E; Lutereau, L. (2018). (IN) Condiciones de la hospitalidad: una fenomenología a contrapelo. *Límite. Revista Interdisciplinar de Filosofía y Psicología* 42 (vol. 13). 3-14. Disponible en: <https://www.scielo.cl/pdf/limite/v13n42/0718-1361-limite-13-42-3.pdf>

Dussel, E. (2003). De la fraternidad a la solidaridad (Hacia una Política de la Liberación). *BROCAR* 27. 193-222. Disponible en: <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/brocar/article/view/1875/1769>

Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT

Estermann, J. (2012). Vivir bien: Crisis civilizatoria y Vivir Bien. En: "Vivir Bien ¿Paradigma no capitalista?". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*. 33 (Vol. 11).

Falcoff, N.D. (2018). *La problemática del mal. La crítica al sujeto moral moderno en F. Nietzsche y E. Lévinas*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de filosofía y letras. Disponible en: <https://www.teseopress.com/criticaalsujetomoralmoderno/>

Fernández A, D. (2009). Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Lévinas. *ISEGORÍA Revista de filosofía Moral y Política*, 40, 191-202. Disponible en: <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/654>

Ferrara, R. (2006). Paul Ricoeur (1913-2005): sus aportes a la teología. *Revista Teología*, 89, Tomo XLIII, 9-48. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2050428>

Fisher, Laubascher, & Brook (Edits.). (2016). *The Qualitative Vision for Psychology. An invitation to a human Science approach*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.

Fleisner, P. (2010). "Sí al otro": de la ética a la política de la alteridad. *Páginas de filosofía*, 13. 75-90. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5037584>

Flick, U. (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Fundación Paideia Galiza.

Flores M, G. (2018). Metodología para la investigación cualitativa fenomenológica y/o hermenéutica. *Revista latinoamericana de Psicoterapia existencial*, 17, 17- 23. Disponible en: https://fundacioncapac.org.ar/revista_alpe/index.php/RLPE/article/view/3

Floristán, C y Tamayo, J.J. (1985) *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Cristiandad.

Fornari-Carbonell, I.M. (1995). *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Fotou, M. (2016). *Ethics of Hospitality: Envisaging the stranger in the contemporary world*. [Tesis de doctorado]. The London School of Economics and Political Science.

Francisco. (2018). Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado “Acoger, proteger, promover e integrar a los emigrantes y refugiados”. Disponible en:

<https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration.index.html#messages>

Francisco. (2019). Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado “No se trata solo de migrantes”. Disponible en:

<https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration.index.html#messages>

Francisco. (2020). Carta Encíclica Fratelli Tutti. Madrid: Ediciones Palabra.

Francisco. (2020). Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado “Como Jesucristo, obligados a huir. Acoger, proteger, promover e integrar a los desplazados internos”. Disponible en:

<https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration.index.html#messages>

Francisco. (2021). Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado “Hacia un nosotros cada vez más grande”. Disponible en:

<https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration.index.html#messages>

Francisco. (2022). Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado “Construir el futuro con los migrantes y refugiados”.

Disponible en:

<https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration.index.html#messages>

Francisco. (2023). *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio Ad theologiam promovendam*. Dicasterio per la Comunicazione- Librería Editrice Vaticana. Disponible

en: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html

Francisco. (2023). Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado “Libres de elegir si migrar o quedarse”. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration.index.html#messages>

Freund, G. (1983). *La fotografía como documento social*. Barcelona: Gustavo Gili.

Fuster Guillen, Doris Elida. (2019). Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico. *Propósitos y Representaciones*, 7(1), 201-229. <https://dx.doi.org/10.20511/pyr2019.v7n1.267>

Garcés M, B. (2019). Ser o no ser: deficiencias del sistema estatal de acogida. *Notes internacionals CIDOB*, 214, 1-5. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9201411>

Garcés-Mascareñas, B. y Pasetti, F. (2019). ¿A más solicitudes de asilo igual recepción? El sistema de acogida en España desde 2015. *Anuario CIDOB de la Inmigración*, 114-126. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7196479>

Garrocho, D. (2016). Jerusalén. La ciudad y la palabra en la obra de Jacques Derrida. *Philosophical Readings*, 8.3. 164-169. Disponible en: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/677498>

George, J. (2012). Intercultural Theology: An Approach to Theologizing in the Context of Pluralism and Globalization. [Tesis de doctorado]. Faculty of Theology of Regis College and the Department of Theology of the Toronto School of Theology.

Giménez Giubbani, Analía. 2011. Emmanuel Lévinas: Humanismo Del Rostro». *Escritos* 19 (43):337-49. Disponible en: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6718>.

Giménez, A. (2011). Emmanuel Lévinas: humanismo del rostro. *Escritos*, 43, 337-349. Disponible en: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6718>

González Faus, J.I. (1987). *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae.

González Faus, J.I. (2004). Prólogo a la 3ª Edición. En, Rahner. K. *De la necesidad y don de la oración*. Bilbao: Ediciones Mensajero.

González Martín, M. (2015). De la hostilidad a la hospitalidad. *Cristianisme i Justícia* 196. Barcelona. Disponible en: <https://www.cristianismeijusticia.net/es/de-la-hostilidad-la-hospitalidad>

González R, A.G. (2015). De la Ética como filosofía primera a la filosofía de la subjetividad en E. Lévinas. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7. Ed. Univ. Complutense. Madrid. Disponible en: <https://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/11/De-la-Etica-como-filosofia-primera-a-la.pdf>

Govea Rodríguez, V., Vera, G., & Vargas, A. M. (2011). Etnografía: una mirada desde corpus teórico de la investigación cualitativa. *Omnia*, 17(2), 26-39. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73719138003>

Guasch, O. (2002). Observación participante. *Centro de investigaciones sociológicas. Cuadernos metodológicos* 20. Madrid.

Guille, G.P. (2015). Las aporías de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. *Eikasía. Revista de filosofía*, 64, 265- 276. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5327100>

Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gutierrez, G. (1984). Teología y ciencias sociales. *Revista latinoamericana de teología* 1 (3), 255- 274. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/6200>

Hammersley M y Atkinson P. (1983). *Ethnography. Principles in practice*. London: Tavistock.

Hammersley, M. (1992). *¿What's Wrong with Ethnography?* Londres (Reino Unido): Routledge.

Hernández G, E. (2017). Paul Ricoeur: de la hermenéutica reflexiva a la metodología de las ciencias sociales. En, Ramírez P, J y Morquecho G, A.C (Coord.), *Repensar a los teóricos de la sociedad III*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, C. (2010). *Metodología de la Investigación*. México: Mc Graw Hill.

Herrero-Hernández, F.J. (2000). Alteridad e infinito: la substitución en Lévinas. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 27. 243-277. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=52834>

Herrero, M. (2018). Políticas de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. *Revista de Estudios Políticos*, 180. 77-103. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6506809>

Hidalgo-Capitán, A. L., & Cubillo-Guevara, A. P. (2018). Orto y ocaso del buen vivir en la planificación nacional del desarrollo en Ecuador (2007-2021). *América Latina Hoy*, 78, 37-54. <https://doi.org/10.14201/alh2018783754>

Holz, J.L. (2016). Biblical Hospitality: An Environment for Leader development. [Tesis de doctorado]. George Fox University.

Houtart, F. (2011). El concepto de *Sumak kawsai* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Revista de Filosofía*, 69, 7-33. Disponible en: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18224/18212>

Iglesias, J; Rua, A. y Ares, A. (2020). *Un arraigo sobre el alambre. La integración social de la población de origen inmigrante en España*. Madrid: Fundación Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, FOESSA.

Iglesias, J; Urrutia, G; Buades, J; Estrada, C; Vicente, T. (2018). *¿Acoger sin integrar? El sistema de acogida y las condiciones de integración de personas solicitantes y beneficiarias de protección internacional en España*. Madrid: SJM, Universidad de Deusto, IUEM. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=706923>

Iglesias, J. Ares, A. Rodríguez, L. Estrada, C, De la Fuente, M.C. (2022). *Caminos de convivencia. Claves para una adecuada integración social y convivencia intercultural en contextos locales*. Madrid: OBERAXE, IUEM, SJM, Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones. Disponible en: https://www.inclusion.gob.es/oberaxe/ficheros/documentos/GUIA_CAMINOS_DE_CO NVIVENCIA.pdf

Iglesias, J. y Ares, A. (2020). Un arraigo sobre el alambre: Integración de la población de origen inmigrante, *Revista Mensajero* 1526, Bilbao.

Iglesias, J. y Ares, A. (coord.) (2022). *Caminos de convivencia: Claves para una adecuada integración social y convivencia intercultural en contextos locales*, Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, OBERAXE, Madrid.

Iglesias, J. y Ares, A. (Dir.) (2021). Lo que esconde el Sosiego. Prejuicio Étnico y Relaciones de Convivencia entre Nativos e Inmigrantes en Barrios Populares, Ed. FOESSA, *Colección de Estudios* 46, Madrid.

Iglesias, J. y Ares, A. (Dir.). (2021). *Lo que esconde el sosiego. Prejuicio étnico y Relaciones de convivencia entre nativos e inmigrantes en barrios populares*. Madrid: Fundación Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, FOESSA.

Imhof, P; Biallowons, H. (1982). *Karl Rahner Im Gespräch*. Deutschland: Kösel.

Imhof, P; Biallowons, H. (1989). *La fe en los tiempos de invierno: diálogos con Karl Rahner*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Innerarity, D. (2008). *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Quintero Ed.

Iza Villacís, V.A. (2018). El rostro y la otredad de Emmanuel Lévinas como elementos de alteridad y su implicación en el personalismo cristiano. p 67-84. En, *Persona, Educación y filosofía: reflexiones desde la educación universitaria*. Quito: Editorial Abya-Yala.

Izuzquiza, D. (2010). Al partir el pan. Notas para una teología política de las migraciones. Cristianisme i Justícia 169. Barcelona. Disponible en: <https://www.cristianismeijusticia.net/es/al-partir-el-pan-notas-para-una-teologia-politica-de-las-migraciones>

Izuzquiza, D. (2010). Teología y política de la hospitalidad. *Éxodo*, 102, 48-54.

Kakoliris, G. (2015). Jacques Derrida on the Ethics of Hospitality. En, *The Ethics of Subjectivity. Perspectives since the Dawn of Modernity*. Nigeria: Ambrose Alli University. 144-156. Disponible en: https://link.springer.com/chapter/10.1057/9781137472427_9

Kant, E. (1795). *La paz perpetua*. Versión digital Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-paz-perpetua--0/html/fefe81ac-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html

Kasanda, A. (2013). El Ubuntu como una narrativa africana para el desarrollo. *Otros horizontes de vida. Diálogos sobre “desarrollo” y “vivir bien”*, ed. Micaela Román e Abraham Colque. La Paz: ISEAT.

Kashindi, J. B. K. (2013). Ubuntu como vivencia del humanismo africano bantú. *Devenires, Morelia*, 14(27), 210-225.

Kaulino, A. (2007). Más allá de la reconciliación: la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur. *Trans/Form/Ação* 30 (1), 65-80. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/trans/a/5wCmq6TfzmRmD3wdWRzcdxn/?format=pdf>

Kincheloe, J.L. y Berry, K.S. (2004). *Rigour and Complexity in Educational Research: Conceptualizing the Bricolage*. Maidenhead (Reino Unido): Open University Press.

- King, N. y Horrocks, C. (2009). *Interviews i qualitative research*. London. UK: Sage.
- Kolvenbach, P.H. (1991). Amigos y colaboradores de la compañía de Jesús. *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 96. Disponible en: <http://www.sjweb.info/documents/cis/pdfspanish/200109603sp.pdf>
- Korstanje, M. (2007). Antropología de la conquista: la hospitalidad y la escuela de Salamanca. *Sincronía* 44.
- Korstanje, M.E. (2010). Formas elementales de la hospitalidad. *RBTUR. Revista Brasileira de Pesquisa en Turismo*, 2, 86-111. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/5041/504152249006.pdf>
- Korstanje, M.E. (2015). Las mil caras de la hospitalidad. *Eikasía. Revista de filosofía*, 63, 275- 282. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6890175>
- Kristeva, J. (1991). *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza & Janes Editores.
- Lalander, R., & Cuestas-Caza, J. (2017). Sumak Kawsay y Buen-Vivir en Ecuador. En A. Verdú & N. González (Eds.), *Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo* (pp. 30-64). Loja: Universidad Particular de Loja.
- Lamet, P.M. (1990). Arrupe, una explosión en la Iglesia. *El Ciervo: revista mensual de pensamiento y cultura* 467, 43.
- Lamet, P.M. (1990). *Arrupe, Una explosión en la Iglesia*. España: Editorial Temas de hoy.
- Larrazza, M. (2014). El proceso de innovación organizacional. Una aproximación a un caso práctico desde la teoría fundamentada. [Tesis de doctorado]. Facultad de Empresariales. Mondragón Unibertsitatea.
- Le Quang, M., Vercoutère, T. (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: IAEN.
- León, E. (2009). *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- León, E. (2011). *El monstruo en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Ediciones Paidós.

- Lévinas, E. (2000). *Ética e Infinito*. Madrid: A. Machado Libros.
- Lévinas, E. (2000). *La huella del otro*. Bogotá: Taurus.
- Lévinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (2009). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Siglo veintiuno editores.
- López de Goicoechea Z, J. (2021). *Hacerse cargo de la realidad. Sobre la teología-política de Ignacio Ellacuría*. Granada: Editorial Comenares.
- López E, R.E. y Deslauriers, J-P. (2011). La entrevista cualitativa como técnica para la investigación en Trabajo social. *Margen: revista de trabajo social y ciencias sociales*, 61, 1-19. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3756178>
- Losada S, M. (2005). La responsabilidad para con el otro: una crítica a occidente. *Universitas Philosophica*, 44-45, 39-62. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2481670>
- Loudior, W. (2020). *Vino nuevo en odres viejos: los problemas de la hospitalidad*. Documento de trabajo, p 1-12. Universidad de Leipzig. Disponible en: https://www.academia.edu/44087641/Vino_nuevo_en_odres_viejos_Problemas_de_hospitalidad
- Lussi, C y Kuzma, C. (2021). *Hospitalidad, comunidad cristiana y movilidad humana*. Bogotá: CLAR.
- Lussi, C. (2008). La movilidad humana como lugar teológico. Elementos de teología de las emigraciones. *Concilium* 328, 51-64.
- M, Maier. (2005). Karl Rahner y los orígenes de la teología de la liberación. *Revista Theologica Xaveriana* 155, 395-412
- M, Maier. (2007). Pedro Arrupe, testigo y profeta. *Revista Diakonia* 124.
- Madrid, R. (2008). Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro “por venir” en Lévinas. *Sapientia* 63. 223. 105-141. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4720>
- Madroñero M, M. (2010). Políticas de la hospitalidad. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 103, 91-105. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5679908>

Magaña C, I. (2012). La metodología cualitativa. Útil en la investigación de la competitividad de la alta dirección empresarial japonesa. *RESTMA Revista de Economía, Sociedad, Turismo y Medio Ambiente*, 14, 9-32.

Marín, L. (2017). La movilidad humana, tema ineludible para la Iglesia Católica. Una estructura en constante tensión entre el imperativo de la acogida y la extrema complejidad del mundo de los migrantes. [Tesis de doctorado]. Facultad de Psicología. Universidad de Valencia.

Martín G, A.V. (1995). Fundamentación teórica y uso de las historias y relatos de vida como técnicas de investigación en pedagogía social. *Aula*, 7, 41-60. Disponible en: https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/69201/Fundamentacion_teorica_y_uso_de_las_hist.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Martín- Fiorino, V. (2019). Irrupción de la persona en tiempos de emergencia. Exigencias éticas, hospitalidad y comunidad. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana* 159 (vol. 59). 163-183. Disponible en: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/6848>

Martínez Díez, J.A. (2008). *El cristiano ante la inmigración*. Madrid: PPC.

Martínez, J.L. (2007). *Ciudadanía, migraciones y religión*. Madrid: San Pablo.

Maxwell, J.A. (2019). *Diseño de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Mayer, R; Ouellet, F. (1991). *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*. Boucherville. Gaëtan: Morin Éditeur.

Mayer, R.; Ouellet, F. (1991). *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*. Boucherville: Gaëtan Morin Éditeur.

Mélich, J.C. (2000). Narración y hospitalidad. *Análisis* 25, 129-142. Disponible en: <https://ddd.uab.cat/record/797>

Mélich, J.C. (2000). Narración y hospitalidad. *Análisis* 25. 129-142.

Menéndez, R.C.F. (2012). El concepto metodológico de reflexión en Husserl y en Ricoeur. *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, 249-268. Disponible en: <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/752>

Menzel, H. (1978). Meaning: Who needs it? En, M. Brenner, P. Marsh y M. Brenner (comps.). *The Social Contexts of Method* (pp. 140-171). Nueva York (Nueva York): St. Martin's Press.

Metz J.B. (1993). Teología europea y teología de la liberación, en Comblin, J.; González Faus, J.I.; Sobrino, J (Eds.) *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid: Trotta.

Metz.J.B. (1979). *La fe en la historia y en la sociedad*. Madrid: Cristiandad.

Meuser, M. y Nagel, U. (2009). The Expert Interview and Changes in Knowledge Production. In Bogner, A., Littig, N. & Menz, W (Eds.), *Interviewing experts* (pp. 17-43). Basingtoke: Palgrave Macmillan.

Micallef, R. (2016). Porous Borders, Priority Rules, and the Virtue of Hospitality. En, Abhen, K; Clark, M y Heyer, K (Edit), *Public Theology and the Global Common Good*. Maryknoll, New York: ORBIS Book.

Mifsud, T. (2006). Talante ético de la espiritualidad ignaciana. Revista Diakonia 118, 70-100. Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/129810454.pdf>

Mifsud, T. (2020). El discernimiento: de la espiritualidad a la ética. *Cuestiones teológicas*, 47 (108), 134-154. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/cteo/v47n108/0120-131X-cteo-47-108-134.pdf>

Mignolo, W. (2010). Desobediencia epistémica. Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mirzoeff, N. (2003). *Una introducción a la cultura visual*. Barcelona: Paidós.

Moltmann, J. (1964). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Moltmann, J. (1975). *El Dios crucificado*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Monroy Yurrieta, E.H. (2013). El concepto de liberación y la praxis de la liberación en la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. [Tesis de doctorado]. Facultad de humanidades. Universidad Autónoma del Estado de México.

Morán, D. (2011). *Introducción a la fenomenología* (P.F. Merrifield, Trad.). Barcelona: Anthropos.

Nankko-Fernandez, C.M. (2010). Beyond hospitality: implications of im/migration for teología y pastoral de conjunto. En *Theologizing En Espanglish: Context, Community, and Ministry*, 110–19. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.

Navarro, O. (2007). El rostro del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII. 177-194. Disponible en: <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1600/1544>

Navarro, O. (2008). El rostro del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* vol.XIII, 177-194. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2863805.pdf>

Newlands, G y Smith, A. (2010). *Hospitable God. The Transformative Dream*. England: Ashgate Publishing Limited.

O’Gorman, K. (2006). Jacques Derrida’s philosophy of hospitality. The hospitality review, 57. 50-57. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/258283240_Jacques_Derrida%27s_philosophy_of_hospitality

Oden, A.G. (2001). *And you welcomed me. A sourcebook on hospitality in early Christianity*. Nashville, TN: Abingdon Press.

Oduyoye, M.A. (2001). *Introducing african women’s theology*. Sheffield, Sheffield: Academic Press.

Olmos A. A. (2015). Análisis crítico de discurso y etnografía: una propuesta metodológica para el estudio de la alteridad con poblaciones migrantes. *EMPIRIA Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 32, 103-128. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5193698>

Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Panotto, N. (2020). La dimensión política de la espiritualidad como mística. Alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público. *Revista hojas y hablas*, 20, 13-28. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7805372>

Parra Bernal, F.J. (2010). Devenir extranjero: una lectura positiva del Hay en Lévinas. *Cuadernos de Filosofía* 103 (vol. 31). 61-70. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5679912>

Parrish A, J. (2015). *Electing Citizens and Aliens: A Theology of Migration, Borders, and Belonging*. [Tesis de doctorado]. Divinity School of Duke University.

Pauwels, L. (2010). Visual Sociology Reframed: An Analytical Synthesis and Discussion of Visual Methods in Social and Cultural Research. *Sociological Methods and Research*, 38, 545-581. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0049124110366233>

Payls, T. (2008). "Pursposive Sampling", en L. M Given (comp), *The SAGE Encyclopedia os Qualitative Reserch Methods* (vol.2) 697-698, Sage: Los Angeles. Disponible en: <https://www.sfu.ca/~palys/Purposive%20sampling.pdf>

Payls, T. (2008). Purposive Sampling. En, L. Given (comp.). *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods* (pp. 697-698). Thousand Oaks (California): Sage.

Penchaszadeh, A.P. (2017). Hospitalidad, con o sin papeles. REMHU, Revista Interdisciplinar de Movilidad Humana, 50, 47-64. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/remhu/a/HwVcFvDdGy3y6B4z9RbB4pR/?format=pdf&lang=es>

Pérez, G. (1994). *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes*. Madrid: La Muralla.

Pérez, G. (1994). *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes*. Madrid: La Muralla.

Phan, P.C. (2003). The Experiencie of Migration in the United States as a Source of Intercultural Theology. En, Campese, G, y Ciallella, P (edit.). *Migration, Religious Experiencie and Globalization*. New York: Center for Migration Studies.

Plummer, K. (1989). *Los Documentos personales. Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanista*. España: Ed. Siglo XXI

Pohl, C.D. (1999). *Making Room. Recovering hospitality as a Christian tradition*. Grand Rapids, MI, W.B: Eerdmans Publishing Company.

Pohl, C.D. (2005). Hospitality, a practice and a way of life. *Scripture* 1 (vol.6), 34- 43. Disponible en: <https://press.palni.org/ojs/index.php/vision/issue/view/6-1>

Polo M, J. (2022). Un don necesario pero imposible. Deconstrucción y perdón en Jacques Derrida. [Tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana.

Pontificia Comisión Bíblica. (1993). La interpretación de la Biblia en la Iglesia. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_doc_index_sp.htm

Pontificio Consejo Justicia y Paz. (2012). *Compendio de la doctrina social de la iglesia*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Pontificio Consejo para la Pastoral de Emigrantes e Itinerantes. (2004). Instrucción *Erga migrantes caritas Christi*. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_sp.html

Poy R, A. (2022). Un sistema de acogida que no acoge. Abandono, desprotección y precariedad de los solicitantes de asilo excluidos del Sistema de Acogida español. *Quaderns De l'Institut Català d'Antropologia*, (38 (1), 53–74. <https://doi.org/10.56247/qua.394>

Pujadas M, J.J. (2002). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Cuadernos Metodológicos 5. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pujadas, J.J. (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.

Rahner, K. (1969). *Sobre la unidad del amor a dios y el amor al prójimo. Volumen VI Escritos de teología*. Madrid: Taurus.

Rahner. K. (1963). *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder.

Rahner. K. (1972). *Schriften zur Theologie X*. Deutschland: Benziger.

Rahner. K. (2004). *De la necesidad y don de la oración*. Bilbao: Ediciones Mensajero.

Rahner. K. (2009). *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder.

Ramírez-Cendrero, J., García, S., Santillán, A. (2017). Sumak Kawsay in Ecuador: The role of communitarian economy and the experience of the rural communities in Sarayaku (Ecuadorian Amazonia). *Journal of Rural Studies*, 53, 111-121. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0743016717305041?via%3Dihub>

Ramos y Loscertales, J.M. (1948). Hospicio y clientela en la España Céltica. *Revista Emerita* 10. 308-337. Disponible en: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/fall07.htm>

Real Academia Española. Diccionario en línea. Disponible en: <https://www.rae.es>

Red Jesuita con Migrantes -LAC. (2023). *Migración y refugio: ¿Un callejón sin salida? Realidades, perspectivas y retos para el acompañamiento de poblaciones en contextos de movilidad forzada* (A. Olayo-Méndez, SJ, L. Bolívar, & M. Rodríguez (eds.)). Red Jesuita con Migrantes (RJM-LAC): Conferencia de Provinciales Jesuitas de América

Latina y el Caribe (CPAL), Global Ignatian Advocacy Network - Migration (GIAN MIGRATION-SJES). Disponible en: <https://www.redjesuitaconmigranteslac.org/informe-migracion-y-refugio>

Ricoeur, P. (2017). *Hermenéutica. Escritos y Conferencias 2*. Madrid: Trotta.

Rivas Rebaque, F. (2008). Modelos de hospitalidad en la primera Carta de Clemente a los Corintios. En C. Gil Arbiol (Ed), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*. P 373-398. Navarra: Verbo Divino.

Rodríguez, C. y Rodríguez, C.M. (2016). Utilidad de la metodología de Maxwell en el diseño de investigaciones. *Actualidad Contable FACES*, 33, 72-95. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/257/25746579005/html/>

Romero García, D.J. (2012). Claves filosóficas de Ignacio Ellacuría para reorientar la realidad histórica. *TEORÍA Y PRAXIS*, 22, 65-82. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/308279811_Claves_filosoficas_de_Ignacio_Ellacuria_para_reorientar_la_realidad_historica

Romero Sánchez, E., & Pérez Morales, C. (2012). Aproximación al concepto de responsabilidad en Lévinas: implicaciones educativas. *Bordón. Revista De Pedagogía*, 64(4), 99–110. Disponible en: <https://recyt.fecyt.es/index.php/BORDON/article/view/22074>

Ruiz de la Peña, J.L. (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae.

Russell, L.M. (2009). *Just hospitality. God's welcome in a world of difference*. Edited by Shannon J. Clarkson and Kate M. Ott. Louisville, KY, Westminster: John Knox Press.

Samour, H y Tamayo, J.J. (2021). *Ignacio Ellacuría. 30 años después*. Valencia: Tirant humanidades.

Sánchez Ruiz, A. (2021). Hospedar la diversidad: Lo que Jesús hace con todas las personas. *Revista Teología*, 58, 107-130. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/11587>

Sánchez S, R. (2017). La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En, Tarrés, M.L. (Coord.), *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. (pp. 93-124). México: FLACSO

Santos Gómez, M. (2015). La filosofía de Ignacio Ellacuría: una nueva Teoría Crítica con implicaciones para la pedagogía. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 71(266 Extra), 517–535. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/5567>

Santos O, B. (2019). Victims of trafficking in Spain: the international protection system. *Anuario CIDOB de la Inmigración*, 144-166, <https://doi.org/10.24241/AnuarioCIDOBInmi.2019.144>.

Schatzman L., y Straus, AL. (1979). *Field research. Strategies for natural sociology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

Schatzman, L. y Strauss, A. (1973). *Field research: Strategies for a natural sociology*. Englewoods Cliffs, NJ: Prectice Hall.

Schökel, L.A. (2018). *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*. Navarra: Verbo Divino.

Seijas de los Ríos-Zarzosa. G. (2020). *Sal de tu tierra. Estudios sobre el extranjero en el Antiguo Testamento*. Madrid: Verbo Divino.

Senent de Frutos, J.A. y Viñas V, A. (editores). (2021). *Espiritualidad, saberes y transformación social desde Ellacuría*. Granada: Editorial Comenares.

SERCADE. (2018). *Buscando la isla del tesoro. Cuatro relatos de migrantes subsaharianos*. España: Capuchinos Editorial.

Servicio Jesuita a Migrantes. (2020). Memoria Anual 2020. Madrid: SJM. Disponible en: https://sjme.org/wp-content/uploads/2021/07/Memoria_SJM_2020_Final.pdf

Servicio Jesuita a Migrantes. (2021). Memoria Anual 2021. Madrid: SJM. Disponible en: https://sjme.org/wp-content/uploads/2022/09/Memoria-2021_SJM_web.pdf

Servicio Jesuita a Migrantes. (2022). Memoria Anual 2022. Madrid: SJM. Disponible en: <https://sjme.org/docs/memoria-2022/>

Servicio Jesuita a Refugiados. (2019). *El Dios de los refugiados. Hacia una espiritualidad compartida*. Bilbao: Ediciones Mensajero.

Sierra M, L. (2016). El consumidor hermético. Propuestas para su estudio. [Tesis de doctorado]. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad Pontificia Comillas.

Simons, H. (2011). *El estudio de caso: Teoría y práctica*. Madrid: Morata.

Simpson, L., Klein, N. (2017). Danzar el mundo para traerlo a la vida: conversación con Leanne Simpson de Idle No More. *Tabula Rasa*, (26), 51-70. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39652540004>

Sobrino, J. (1994). Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. "Bajar de la cruz al pueblo crucificado" (II). *Revista Latinoamericana De Teología*, 11(32), 131-161. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/5433?articlesBySameAuthorPage=3>

Sobrino, J. (1994). Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. "Bajar de la cruz al pueblo crucificado" (II). *Revista Latinoamericana De Teología*, 11(33), 215–244. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/5427>

Sobrino, J. (1995). La teología y el "principio liberación". *Revista Latinoamericana De Teología*, 12(35), 115–140. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/5397>

Sobrino, J. (2000). Monseñor Romero. Cristiano y salvadoreño. *Revista Latinoamericana De Teología*, 17(49), 25–36. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/5213>

Sobrino, J. (2004). *Cartas a Ignacio Ellacuría (1989-2004)*. Madrid: Editorial Trotta.

Sobrino, J. (2005). "El pueblo crucificado" y "la civilización de la pobreza". "El hacerse cargo de la realidad" de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana De Teología*, 22(66), 209–228.

Sobrino, J. (2007). El Padre Arrupe. Recuerdos y reflexiones sobre "fe y justicia". *Revista Latinoamericana De Teología*, 24(72), 227–253. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/4986>

Sobrino, J. (2011). Recuperar y poner a producir a Jesús de Nazaret y su cruz en un mundo de pobres y oprimidos. *Revista Latinoamericana De Teología*, 28(82), 45–67. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/4867>

Sobrino, J. (2012). Hacer teología en nuestro tiempo y en nuestro lugar. *Revista Latinoamericana De Teología*, 29(87), 259–275. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/4727>

Sobrino, J. (2014). Monseñor Romero (1917-1980) Ante Dios con su pueblo. *Revista Latinoamericana De Teología*, 31(92), 119–152. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/4578>

- Soto, E. (2006). Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas. [Tesis de doctorado]. Departament de Filosofia Teorética i Práctica. Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona.
- Soulages, F. (2010). *Estética de la fotografía*. Buenos Aires: La marca editora.
- Sousa-Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16(54), 17-39. Disponible en: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/3429>
- Stake, R.E. (1995). *Investigación con estudio de casos*. Madrid: Ediciones Morata S.L.
- Strauss, A, y Corbin, J. (1998). Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory. London, New Delhi: Sage Publications, Inc.
- Strauss, A. y Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. London: SAGE.
- Sucasas, A. (2010). Lévinas, filósofo judío. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 103, 15-46. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5679916>
- Tamayo, J.J. (1994). Presente y futuro de la teología de la liberación. Madrid: San Pablo.
- Tamayo, J.J. (2007). La inmigración en el horizonte de las religiones. *Encuentros multidisciplinares*, 26, 1-9. Disponible en: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/679495>
- Tambou Kamgue, E y Fogou, A. (2020). La experiencia de la hospitalidad y la responsabilidad por el otro como base para construir el deber de acoger a los migrantes. *Revista Ciencias y Humanidades*, 12 (vol. XII). 286- 307. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7944813>
- Taylor S J. y Bogdan R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós Básica.
- Tempels, P. (1945). *La philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine.
- Thiebaut, C. (2010). Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 744, 543-554. Disponible en: <https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1208>
- Tojar, J.C. (2006). *Investigación cualitativa: comprender y actuar*. Madrid: La Muralla.
- Torralba, F. (2004), "No olvidéis la hospitalidad" (Heb 13,2). *Una exploración teológica*. PPC: Madrid.

- Torralba, F. (2003). *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*. PPC: Madrid.
- Tortosa, J.M. (2011). Sumak Kawsay, suma qamaña, buen vivir. *Aportes Andinos*, 28, 1-3. Disponible en: <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2789>
- Tremblay, M. A. (1968). *Initiation a la recherche dans les sciences humaines*. Montréal: McGraw-Hill.
- Úbeda, J. (2010). El prójimo da tiempo. Algunas anotaciones críticas al proyecto filosófico de Lévinas. *PENSAMIENTO* 249 (Vol. 66). 791-808. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/2494>
- Universidad Alberto Hurtado. Centro de ética. (2009). Espiritualidad Ignaciana: su talante ético. *Informe Ethos* 64 p. 1-4. Disponible en: <https://repositorio.uahurtado.cl/bitstream/handle/11242/4652/IEthos64.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Uraqui. Estudio y Promoción del Desarrollo Indígena. Página web disponible en: <https://www.uraqi.cl/suma-qamana/>
- Valles, M.S. (2014). *Entrevistas cualitativas* (vol. 32). Madrid: Centro de investigaciones Sociológicas.
- Valles, MS. (2000). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.
- Vanhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI. *Polis* 14(40), 233-261. Disponible en: <https://www.scielo.cl/pdf/polis/v14n40/art12.pdf>
- Vasco U, C.E. (1980). La interacción entre la teología y las ciencias. *Theologica Xaveriana*, 56, 417-435. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/25254>
- Vidal, M. (2000). *Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Viguri C, J.A. (2021). El derecho a la protección internacional en España. Hacia una necesaria reforma legal. *REDE Revista española de derecho europeo*, 77, 67-98. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7938599>

- Vilches, D. (2023). Ética y antropología filosófica en Ignacio Ellacuría: una proyección hacia la realidad histórica latinoamericana. *Hermenéutica Intercultural* 39 (enero-julio), 123-153. Disponible en: <https://ediciones.ucsh.cl/index.php/hirf/article/view/3392/2816>
- Villalba- Eguiluz, U., Etxano, I. (2017). Buen Vivir vs Development (II): The Limits of (Neo-)Extractivism. *Ecological Economics*, 138, 1-11. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0921800916308771?via%3Dihub>
- Viquez, M. (2012). Ignacio Ellacuría: Un pensamiento y una opción. *Revista ESPIGA*, 23, 169-199. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5340129>
- Viveros Chavarría, E.F. (2014). Aproximación a la noción de encuentro en Emmanuel Lévinas. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, 41, 61-69. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/1942/194229980006.pdf>
- Yong, A. (2008). *Hospitality and the other. Pentecost, Christian practices, and the neighbor*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Zambrano, M. (2014). *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Zubiri, X. (1923). Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. En *Xavier Zubiri Primeros Escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1944). *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1964). El origen del hombre. *Revista de Occidente* 17, 146-173.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1984). Dos etapas. *Revista de Occidente* 32, 43-50.
- Zuchel, L y Samour, H. (2018). Para una interculturalidad crítica. Reflexiones desde Raúl Betancourt e Ignacio Ellacuría. *HYBRIS, Revista de Filosofía*, vol.9 número especial: Debates contemporáneos sobre Justicia Social, 75-98. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6519922>

Otros Documentos e Instituciones consultadas

ACNUR, <https://www.acnur.org>

Ayuntamiento de Getxo, Plan de acogida de Getxo, Vizcaya, https://www.getxo.eus/DocsPublic/inmigracion/ACOGIDA/plan_acogida_2023_cas.pdf

Cáritas Española, <https://www.caritas.es/>

Community sponsor, <https://www.canada.ca/en.html>

Compañía de Jesús. Provincia de España. Código de conducta de la Compañía de Jesús en España, <https://jesuitas.es/es/documentos?task=download.send&id=22&catid=10&m=0>

Conferencia Episcopal Española, <https://www.conferenciaepiscopal.es/>

Fundación Xavier Zubiri, <https://nuevo.zubiri.net/>

Generalitat Valenciana. Estrategia Valenciana de Migraciones 2021-2026, <https://inclusio.gva.es/documents/610460/174475019/Estrategia+Valenciana+de+Migraciones+2021-2026.pdf/fa75017f-120b-462e-9a61-c387d3b386e6?t=1631742910062>

George Mason University, Maxwell Joseph, <https://cehd.gmu.edu/people/faculty/jmaxwell/>

Gobierno de Navarra. Plan de acogida a personas migrantes de Navarra 2021-2026, <https://gobiernoabierto.navarra.es/es/gobernanza/planes-y-programas-accion-gobierno/plan-acogida-personas-migrantes-navarra-2021-2026>

Gobierno Vasco. Patrocinio Comunitario, Informes AUZOLANA, <https://www.euskadi.eus/patrocinio-comunitario/web01-a2migra/es/>

INE. Instituto Nacional de Estadística, https://www.ine.es/dyns/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica_C&cid=1254736176951&menu=ultiDatos&idp=1254735572981

Jesuits Global, <https://www.jesuits.global/es/>

JSR, Jesuit Refugee Service, <https://jrs.net/es/home/>

Junta de Andalucía. Consejería de Inclusión Social, juventud familias e igualdad de la Junta de Andalucía, <https://www.juntadeandalucia.es/organismos/inclusion-social-juventud-familias-e-igualdad/areas/inclusion/migraciones/paginas/atencion-inmigrantes.html>

Junta de Castilla y León, IV Plan estratégico de Cohesión social con las personas inmigrantes y la convivencia intercultural en Castilla y León, <https://inmigracion.jcyl.es/web/es/politicas-inmigracion/planes-programas.html>

Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030. Informe de Progreso 2022 de la Estrategia de Desarrollo Sostenible 2030, https://www.mdsocialesa2030.gob.es/agenda2030/documentos/IP22_AC.pdf

Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones. Sistema de Acogida e Integración para solicitantes y beneficiarios de Protección Internacional. Documento en línea, <https://www.inclusion.gob.es/web/migraciones/sistema-de-acogida>

Ministerio del Interior. Balances e Informes sobre Inmigración, <https://www.interior.gob.es/opencms/es/prensa/balances-e-informes/>

Missing Migrants Project, <https://missingmigrants.iom.int>

OIM. ONU Migración. Informe sobre las migraciones en el mundo 2022, https://publications.iom.int/system/files/pdf/WMR-2022-ES_0.pdf

OIM. ONU Migración. La migración en la Agenda 2030, <https://migration4development.org/sites/default/files/2021-09/IOM-ES-REPORT%20WEB.pdf>

OIM. ONU Migración. Migración, Desarrollo sostenible y la Agenda 2030, <https://www.iom.int/es/migracion-desarrollo-sostenible-y-la-agenda-2030>

OPI. Observatorio permanente de la Inmigración; Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones. Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor 2023, https://www.inclusion.gob.es/documents/2178369/2280852/Nota_Extranjeros_con_certificado.pdf/23bc1fab-4460-dc4e-1fe6-7b53369b8ce7?t=1676918157289

SERCADE, Servicio Capuchino para el Desarrollo, <https://www.sercade.org/>

SJM, Servicio Jesuita a Migrantes, <https://sjme.org/>

UNESCO, <https://www.unesco.org/es>

ANEXOS

Anexo I. PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD A EXPERTOS

Código de entrevista a expertos	
Lugar de realización (presencial/online)	
Fecha y hora	

Introducción:

Saludo inicial.

- Explicación de las pautas generales (marco de investigación, duración aproximada de la entrevista, grabación...): esta entrevista se realiza en el marco de un proyecto de investigación que se lleva a cabo en el ámbito universitario. Los datos que se recojan servirán para orientar la investigación y profundizar en ella. Se incluirán los nombres, apellidos y cargo de cada persona entrevistada para identificar a quienes han contribuido a orientar el estudio. Se grabará la entrevista para revisar el contenido posteriormente.

Gracias por acceder a esta entrevista, como sabes hace parte de una investigación que estoy realizando para mi tesis doctoral. La investigación pretende establecer un diálogo entre el legado teológico de Ignacio Ellacuría y el ejercicio de la hospitalidad. Al mismo tiempo intentará ahondar en los modelos de hospitalidad propuestos en el Programa de Hospitalidad del SJM para establecer el diálogo propuesto y profundizar en el ejercicio de la hospitalidad tal y como se entiende en el SJM.

Tu perfil y trayectoria profesional y académica hacen que tu aportación sea muy importante para mi estudio. Me interesa conocer tu perspectiva y tu trabajo en el ámbito de la hospitalidad, tu percepción del modelo/s de acogida, dificultades que encuentras en los mismos y en el proceso de acogida a personas migradas y refugiadas vulnerables, soluciones que has encontrado, y tu opinión sobre los métodos de investigación más adecuados para este tema.

- Recogida de datos identificativos: nombre de la persona entrevistada, vinculación institucional y ámbitos de conocimiento.

Solicito tu consentimiento para la grabación de esta entrevista y a continuación comenzaremos a hablar de tu trabajo.

Datos de la persona entrevistada:

Autorización para dar su nombre:	
Autorización para grabar la entrevista:	
Nombre y Apellidos	
Cargo	
Entidad/Institución	
Experiencia en este campo de investigación.	

Guion de temas:

Para iniciar haremos un ejercicio de asociación de palabras.

- Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “hospitalidad”.
 - Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “migrantes”.
 - Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “Ignacio Ellacuría”.
 - Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “acogida”.
1. Si te digo que actual sistema de acogida (el estatal) no funciona porque deja a muchas personas fuera, porque pone su fuerza más en lo económico que en los procesos personales, porque opta por espacios macro, porque no dialoga con otras entidades que también prestan este servicio... ¿se te ocurre cómo puede solucionarse?, ¿tienes otra experiencia en este tema?
 2. Me gustaría escuchar cómo iniciaste tu trabajo en el ámbito de la hospitalidad, tu historia con personas migradas y refugiadas que necesitaban ayuda.
 3. ¿Te has dedicado a la investigación en el ámbito de la hospitalidad?, si es así ¿cómo has hecho estas investigaciones?, ¿algún método en particular?, ¿qué colectivos/entidades/instituciones has investigado?
 4. ¿Qué informantes pueden ser clave para el desarrollo de investigaciones como esta?
 5. ¿Crees relevante que la teología aborde temas como la hospitalidad, las migraciones?
 6. Tienes alguna anécdota, historia que te haya marcado en el trabajo de acogida/hospitalidad con personas migradas y/o refugiadas?

7. Para finalizar, si te apetece añadir algún comentario más, alguna idea, estaría encantada de escucharte.

Cierre de la entrevista.

Anexo II. PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA A LOS TÉCNICOS DEL PROGRAMA DE HOSPITALIDAD DEL SJM

Código de entrevista a expertos	
Lugar de realización (presencial/online)	
Fecha y hora	

Introducción:

Saludo inicial.

- Explicación de las pautas generales (marco de investigación, duración aproximada de la entrevista, grabación...): esta entrevista se realiza en el marco de un proyecto de investigación que se lleva a cabo en el ámbito universitario. Los datos que se recojan servirán para orientar la investigación y profundizar en ella. Se incluirán los nombres, apellidos y cargo de cada persona entrevistada para identificar a quienes han contribuido a orientar el estudio. Se grabará la entrevista para revisar el contenido posteriormente.

Gracias por acceder a esta entrevista, como sabes hace parte de una investigación que estoy realizando para mi tesis doctoral. La investigación pretende establecer un diálogo entre el legado teológico de Ignacio Ellacuría y el ejercicio de la hospitalidad. Al mismo tiempo intentará ahondar en los modelos de hospitalidad propuestos en el Programa de Hospitalidad del SJM para establecer el diálogo propuesto y profundizar en el ejercicio de la hospitalidad tal y como se entiende en el SJM.

Tu perfil y trayectoria profesional y académica hacen que tu aportación sea muy importante para mi estudio. Me interesa conocer tu perspectiva y tu trabajo en el ámbito de la hospitalidad, tu percepción del modelo/s de acogida, dificultades que encuentras en los mismos y en el proceso de acogida a personas migradas y refugiadas vulnerables, soluciones que has encontrado, y tu opinión sobre los métodos de investigación más adecuados para este tema.

- Recogida de datos identificativos: nombre de la persona entrevistada, vinculación institucional y ámbitos de conocimiento.

Solicito tu consentimiento para la grabación de esta entrevista y a continuación comenzaremos a hablar de tu trabajo.

Datos de la persona entrevistada:

Autorización para dar su nombre: Autorización para grabar la entrevista:	
Nombre y Apellidos	
Cargo	
Entidad	

Guion de temas:

Para iniciar haremos un ejercicio de asociación de palabras.

- Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “hospitalidad”.
- Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “Ignacio Ellacuría”.
- Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “migrantes”.
- Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “acogida”.

Dimensión 1: hacerse cargo de la realidad

1. ¿Podrías describir en tres palabras el actual sistema de acogida estatal?
2. ¿Crees que esa propuesta de acogida se adapta a la realidad de las personas migrantes que llegan a España?
3. ¿Cuál es el perfil de personas migrantes que llega a los recursos del SJM?
4. ¿Cómo se hace el diagnóstico y la derivación dentro de vuestros recursos?
5. ¿Puedes describir en 3 palabras el estilo de acogida del SJM?
6. ¿En qué consiste la flexibilidad de los modelos de acogida del SJM?
7. ¿Cómo valoras la participación del SJM en programas como patrocinio comunitario?
8. ¿Crees que se ha un conocimiento de la realidad de las personas migrantes que están en los recursos? (interés por escuchar sus historias, conocer de dónde vienen, etc)

Dimensión 2: cargar con la realidad.

1. ¿Cuáles son las sinergias que hace el SJM para garantizar el éxito del programa?
2. ¿Crees que se debería hacer un trabajo más coordinado ad-intra y ad-extra?
3. ¿Crees que existe corresponsabilidad entre las personas destinatarias de la hospitalidad y la entidad?
4. ¿Cuál es la vinculación de la comunidad, sociedad civil, con el programa? (número de voluntarios)
5. ¿De qué se trata el acompañamiento personalizado?, ¿crees que es necesario para los procesos de integración?
6. ¿Qué respuesta da el SJM a las necesidades de las personas migrantes que llegan a los recursos?
7. Identificación de BP y/o quizás áreas de mejora.

Dimensión 3: encargarse de la realidad

1. ¿Crees que el SJM cambia la vida de las personas que pasan por los recursos? (participantes, voluntarios, técnicos)
2. ¿Cuál crees que es el impacto de la práctica de la hospitalidad en la sociedad?
3. ¿Puedes contarme algún caso/situación/ejemplo que evidencie alguna transformación social derivada del programa?
4. ¿Cómo se vive la hospitalidad dentro de las comunidades de acogida?
5. Relatar alguna historia que haya dejado pozo.

Cierre de la entrevista.

Anexo III. PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA A LOS RESPONSABLES Y TUTORES DEL SJM.

Código de entrevista a expertos	
Lugar de realización (presencial/online)	
Fecha y hora	

Introducción:

Saludo inicial.

- Explicación de las pautas generales (marco de investigación, duración aproximada de la entrevista, grabación...): esta entrevista se realiza en el marco de un proyecto de investigación que se lleva a cabo en el ámbito universitario. Los datos que se recojan servirán para orientar la investigación y profundizar en ella. Se incluirán los nombres, apellidos y cargo de cada persona entrevistada para identificar a quienes han contribuido a orientar el estudio. Se grabará la entrevista para revisar el contenido posteriormente.

Gracias por acceder a esta entrevista, como sabes hace parte de una investigación que estoy realizando para mi tesis doctoral. La investigación pretende establecer un diálogo entre el legado teológico de Ignacio Ellacuría y el ejercicio de la hospitalidad. Al mismo tiempo intentará ahondar en los modelos de hospitalidad propuestos en el Programa de Hospitalidad del SJM para establecer el diálogo propuesto y profundizar en el ejercicio de la hospitalidad tal y como se entiende en el SJM.

Tu perfil y trayectoria profesional y académica hacen que tu aportación sea muy importante para mi estudio. Me interesa conocer tu perspectiva y tu trabajo en el ámbito de la hospitalidad, tu percepción del modelo/s de acogida, dificultades que encuentras en los mismos y en el proceso de acogida a personas migradas y refugiadas vulnerables, soluciones que has encontrado, y tu opinión sobre los métodos de investigación más adecuados para este tema.

- Recogida de datos identificativos: nombre de la persona entrevistada, vinculación institucional y ámbitos de conocimiento.

Solicito tu consentimiento para la grabación de esta entrevista y a continuación comenzaremos a hablar de tu trabajo.

Datos de la persona entrevistada:

Autorización para dar su nombre: Autorización para grabar la entrevista:	
Nombre y Apellidos	
Cargo/función/rol	
Entidad	

Guion de temas:

Para iniciar haremos un ejercicio de asociación de palabras.

- Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “hospitalidad”.
- Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “Ignacio Ellacuría”.
- Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “migrantes”.
- Dime 3 palabras que vienen a tu cabeza si te digo “acogida”.

Dimensión 1: hacerse cargo de la realidad.

1. Me gustaría escuchar cómo iniciaste tu trabajo (voluntariado si procede) en el ámbito de la hospitalidad, tu historia con personas migrantes y refugiadas.
2. ¿Cuál es el estilo de acogida del SJM? (resumirlo en 3 palabras)
3. ¿Crees que existe una vinculación con la historia, la vida de las personas migrantes? Es decir, los tutores, acompañantes, ¿se interesan por conocer la realidad de las personas que acompañan?
4. ¿Dónde consideras se debe poner la fuerza cuando se trabaja en el ámbito de la hospitalidad?

Dimensión 2: cargar con la realidad.

1. ¿Qué respuesta da el SJM a las necesidades de las personas migrantes que llegan a los recursos?
2. Identificación de BP y/o quizás elementos de mejora.

Dimensión 3: encargarse de la realidad.

1. ¿Crees que el SJM cambia la vida de las personas que pasan por los recursos?
2. ¿Cuál crees que es el impacto de la práctica de la hospitalidad en la sociedad?

3. ¿Tienes alguna anécdota, historia, relato que te haya marcado, dejado pozo y quieras compartir?

Anexo IV. PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA -TÉCNICA RELATOS DE VIDA.

Introducción:

Saludo inicial.

Muchas gracias por aceptar la invitación a participar en esta entrevista, tu opinión y experiencia es muy importante y lo que tengas para decir tiene mucho valor para mí.

Soy estudiante de doctorado en la Universidad de Comillas. Esta conversación que tendremos hace parte de una investigación para la tesis doctoral. La investigación pretende establecer un diálogo entre el legado teológico de Ignacio Ellacuría y el ejercicio de la hospitalidad. Al mismo tiempo intentará ahondar en los modelos de hospitalidad propuestos en el Programa de Hospitalidad del SJM para establecer el diálogo propuesto y profundizar en el ejercicio de la hospitalidad tal y como se entiende en el SJM.

Tu historia de vida y la experiencia que tienes sobre la hospitalidad es especialmente interesante, por eso tu aportación es importante para este estudio. Me interesa conocer tu opinión respecto de los temas que van a surgir mientras hablamos. Me gustaría que me dijeras lo que piensas sin ningún tipo de limitación, este es un espacio seguro y de confianza. Te recuerdo que se garantiza la confidencialidad de tus datos. Solo interesa la opinión que tengas, tu aportación y tus palabras. Iré haciéndote las preguntas y muy libremente empezamos a dialogar, siéntete en confianza.

Solicito tu consentimiento para la grabación de esta entrevista. Voy a pedirte que rellenes un pequeño formulario con datos básicos que permitan identificar a quienes participan en el estudio.

Datos del participante:

Autoriza grabar la entrevista	
Nombre o pseudónimo	
Edad	
Estado civil	
Número de hijos	
Estudios	
Tiempo de residencia en España	
Tiempo de estancia en el recurso del SJM	
Número de personas que viven en el piso/comunidad	
Trabajo (dónde)	

Guion de temas:

- Dimensión socio-biológica: nombre, edad, sexo

- Dimensión socio-espacial: ubicación del lugar donde vive, ciudad, barrio. Descripción del recurso (piso, comunidad de acogida), tiempo de estancia.
- Dimensión socio-cultural: origen, de donde viene, como son las tradiciones de hospitalidad en su lugar de origen, cómo es la relación que tiene con los vecinos, cómo expresa aspectos de su cultura en esta nueva etapa de su vida, se siente libre para expresarlos o no.
- Dimensión socio-familiar: descripción de su árbol familiar, cuál es la experiencia que tiene de familia, cómo es la relación que tiene con los tutores de la casa, cercanía o no con el SJM, contar alguna experiencia.
- Experiencia migratoria: cómo llegó a España, trayecto migratorio, sensaciones, sentimientos, pensamiento. Alguna experiencia.
- Experiencia del día a día: relatar cómo es un día en el piso/comunidad, cómo se organiza, comparte piso con personas de otros países, cómo es esa experiencia, cómo se organizan las tareas diarias de casa.
- Experiencia de hospitalidad: decir tres palabras que se relacionen con hospitalidad (tener en cuenta el idioma), sensación de cara a la acogida, sensación de diferencia, sensación de soledad o compañía.
- Dimensión religiosa: relación de la hospitalidad con la religión, indagación de la hospitalidad en su religión, libertad para hacer y participar en celebraciones religiosas (propias u otras), se siente respetado/a en su opción religiosa.
- Dimensión formativa-laboral: estudios, relación con los compañeros de clase, se siente parte activa o no, relación con los profesores.

En el caso de trabajar: indicar dónde trabaja, relaciones laborales.

**Anexo V. PROTOCOLO CUADERNO DE CAMPO- RECOGIDA DE DATOS-
ANOTACIONES DE LA INVESTIGADORA**

Persona/ as	
Entidad SJM	
Lugar /es	
Sensaciones	
Aprendizajes	
Oportunidades	
Barreras	Soluciones
Sesgos	Soluciones
Dificultades	Soluciones

Anexo VI. PROTOCOLO RECOGIDA DE DATOS- OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

Código	
Fecha y lugar de realización	
Personas que participan	
Adjuntar fotografías	
Limitaciones	
Roles de los miembros	
Antes del evento	
Durante el evento	
Aspectos relacionados con la hospitalidad	
Aspectos religiosos, culturales	
Actitud	
Anotaciones de la investigadora	

Anexo VII. PROTOCOLO RECOGIDA DE DATOS- EVIDENCIAS GRÁFICAS

Anexo VIII. LISTA DE EVENTOS Y SUS CORRESPONDIENTES CÓDIGOS UTILIZADOS EN LA NOMENCLATURA DE LAS CITAS

Nº de evento	EVENTO	TÉCNICA	Nº de fuente
ECT1	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	F1
ECT2	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	F2
ECT3	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	F3
ECT4	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	F4
ECT5	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	F5
ECT6	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	F6
ECT7	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	F7
ECT8	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	F8
ECT9	Entrevista cualitativa técnicos	Entrevista cualitativa semi estructurada	F9
ECV1	Entrevista cualitativa voluntario-tutor	Entrevista cualitativa semi estructurada	F10
ECV2	Entrevista cualitativa voluntario-tutor	Entrevista cualitativa semi estructurada	F11
ECV3	Entrevista cualitativa voluntario-tutor	Entrevista cualitativa semi estructurada	F12
ECV4	Entrevista cualitativa voluntario-tutor	Entrevista cualitativa semi estructurada	F13
ECV5	Entrevista cualitativa voluntario-tutor	Entrevista cualitativa semi estructurada	F14
RVP1	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	F15
RVP2	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	F16
RVP3	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	F17
RVP4	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	F18
RVP5	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	F19
RVP6	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	F20
RVP7	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	F21
RVP8	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	F22
RVP9	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	F23
RVP10	Relatos de vida-participantes	Relato de vida	F24
OP1	Observación participante- COMIDA	Observación participante	
OP2	Observación participante- TÉ SIRIO	Observación participante	
OP3	Observación participante- MERIENDA	Observación participante	
OP4	Observación participante- CENA	Observación participante	
EG1	Evidencia gráfica Investigadora	Evidencia gráfica	F37
EG2	Evidencia gráfica Voluntario-tutor	Evidencia gráfica	F13
EG3	Evidencia gráfica responsable	Evidencia gráfica	F25
ECR1	Entrevista cualitativa-responsables	Entrevista cualitativa semi estructurada	F25
ECR2	Entrevista cualitativa-responsables	Entrevista cualitativa semi estructurada	F26

ECR3	Entrevista cualitativa-responsables	Entrevista cualitativa semi estructurada	F27
ECR4	Entrevista cualitativa-responsables	Entrevista cualitativa semi estructurada	F28
EIE1	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	F29
EIE2	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	F30
EIE3	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	F31
EIE4	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	F32
EIE5	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	F33
EIE6	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	F34
EIE7	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	F35
EIE8	Entrevista informante experto	Entrevista cualitativa semi estructurada	F36
CDC1	Cuaderno de campo	Protocolo	F37
POP1	Protocolo de Observación participante COMIDA	Protocolo	F37
POP2	Protocolo de Observación participante TÉ SIRIO	Protocolo	F37
POP3	Protocolo de Observación participante MERIENDA	Protocolo	F37
POP4	Protocolo de Observación participante CENA	Protocolo	F37
PCDC	Protocolo de Cuaderno de campo	Protocolo	F37
PEG	Protocolo de evidencias gráficas	Protocolo	F37

Anexo IX. CONSENTIMIENTO- FICHA DE DATOS- CARTA DE PRESENTACIÓN.



CONSENTIMIENTO

A los efectos previstos en el Reglamento (UE) 2016/679 y la Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre, de Protección de Datos Personales y Garantía de los Derechos Digitales, y con motivo de la realización del proyecto de investigación/tesis doctoral de D./D^a. **Jennifer Gómez Torres, estudiante de Doctorado del Programa de Migraciones Internacionales y Cooperación al Desarrollo** o personal docente e investigador de la Universidad Pontificia Comillas en el que Ud. participa, a través del presente documento consiente que los datos de carácter personal que nos comunique en el marco del citado proyecto/tesis doctoral sean tratados por la Universidad Pontificia Comillas con la finalidad que requiera el estudio de la tesis y posible publicación.

La realización del citado proyecto/tesis doctoral contribuirá a profundizar en el sentido de la hospitalidad desde un marco teológico y social, teniendo como referencia el Proyecto de Hospitalidad del SJM, los modelos de acogida que ponen en marcha y el impacto que tienen en la vida de las personas migrantes.

Asimismo, se le informa que:

- En ningún modo sus datos personales se mencionarán en los resultados o publicaciones derivados de la investigación. En todo caso, y de conformidad con la legislación vigente, se garantizará su anonimato, adoptando las medidas técnicas y organizativas necesarias para garantizar que no sea posible conocer su identidad.
- La participación en el citado proyecto es voluntaria y su aceptación implica el consentimiento al tratamiento de sus datos por parte del responsable para la finalidad descrita.
- En cualquier momento, podrá retirar su consentimiento y declinar su participación en el proyecto, sin que ello afecte al legítimo tratamiento realizado hasta la fecha.
- El responsable del tratamiento es la Universidad Pontificia Comillas, con NIF R2800395B, con domicilio a efectos de notificaciones en la Calle Alberto Aguilera, 23, 28015 Madrid.
- Contacto Delegado de Protección de Datos: dpo@comillas.edu
- La base jurídica del tratamiento es su consentimiento en los términos que se establecen en el Reglamento (UE) 2016/679.
- En cumplimiento de lo establecido en el Reglamento (UE) 2016/679, en la Ley Orgánica 3/2018, le informamos que tiene derecho a acceder, rectificar y suprimir los datos, limitar su tratamiento, oponerse al tratamiento y ejercer su derecho a la portabilidad de los datos de carácter personal, todo ello de forma gratuita, mediante escrito remitido a la Universidad Pontificia Comillas – Secretaría General, Calle Alberto Aguilera, 23, 28015 Madrid o bien a prodatos@comillas.edu. Con la finalidad de atender su solicitud, resulta requisito indispensable que nos acredite previamente su identidad, mediante el envío de copia de su DNI, NIE, Pasaporte o documento equivalente.

- Puede presentar una reclamación ante la Agencia Española de Protección de Datos (www.aepd.es) en caso de considerar que su solicitud no ha sido atendida o que se ha infringido la normativa aplicable en materia de protección de datos personales.
- Los datos serán conservados durante el tiempo necesario para cumplir con la finalidad para la que se recabaron y, con posterioridad, por el tiempo de prescripción de las posibles responsabilidades jurídicas de todo orden. Transcurridos los plazos de prescripción legal, los datos serán destruidos.
- Puede consultar nuestra política de privacidad en www.comillas.edu/ProteccionDeDatos

El abajo firmante declara haber leído el contenido del presente escrito, y presta su CONSENTIMIENTO libre, informado e inequívoco para el tratamiento de sus datos, según las específicas finalidades y condiciones recogidas en el presente documento.

Nombre y apellidos:

Fecha y firma:

Datos del entrevistado - Técnicos de Hospitalidad

Lugar de realización (presencial/online)	
Fecha y hora	
Nombre y Apellidos	
Cargo	
Organización	

CIA UNIVER

Datos del entrevistado – Tutores piso/comunidad

Lugar de realización (presencial/online)	
Fecha y hora	
Nombre y Apellidos	
Cargo	
Organización	
Comunidad/piso que acompaña	

DATOS del entrevistado/a- Relatos de vida

Nombre o pseudónimo	
Edad	
Estado civil	
Número de hijos	
Estudios	
Tiempo de residencia en España	
Ha estado antes en otro recurso	
Tiempo de estancia en el recurso del SJM	
Número de personas que viven en el piso/comunidad	
Trabaja /donde	

CIA UNIVER

Madrid, febrero de 2022.

Estimado/a señor/a:

Mi nombre es Jennifer Gómez y desde hace algún tiempo vengo estudiando y trabajando en el tema de las migraciones desde diversos ámbitos. Me mueve un interés especial en profundizar en los procesos y modelos de hospitalidad con las personas migrantes. En estos momentos estoy realizando la tesis doctoral en Madrid, en la Universidad Pontificia Comillas, codirigida por el Prof. Dr. Alberto Ares, director del SJR Europa, y el Prof. Dr. Carlos Ballesteros, director de la Consultoría Social Empresarial ICADE.

Precisamente, debido a la tesis, es que recorro a usted para solicitarle su importante participación en este proyecto. Esta investigación está relacionada con el Proyecto de Hospitalidad del SJM, los modelos de acogida que ponen en marcha y el impacto que tienen en la vida de las personas migrantes.

El objetivo principal de la investigación es realizar un estudio etnográfico, donde la persona participante sería entrevistada en una ocasión a fin de conocer la experiencia y conocimiento (dependiendo de cada caso) que tiene sobre la hospitalidad en el marco del proyecto del SJM. La entrevista tendría una duración promedio de 70 min.

Las entrevistas siguen un guion para cubrir los eventos anteriormente citados. Se pretende que ésta sea de la manera más espontánea posible, dejando que cada persona entrevistada se exprese de forma libre. Asimismo, les solicitaré que la entrevista pueda ser grabada, para de este modo realizar el análisis en mayor profundidad.

Como parte de la investigación, también requeriría algunos datos personales como su nombre, edad, nivel de estudios, nacionalidad y otros datos de este tipo. También le pediría su autorización para realizar fotografías donde se puedan percibir aquellos elementos relacionados con la hospitalidad que usted considere significativos. Los datos que me proporcione los guardaré con la más estricta confidencialidad en conformidad con lo establecido en la Ley Orgánica 15/99 y sólo los utilizaré para el estudio de mi tesis (y su posible posterior publicación) y para enviarle información sobre el estudio.

Agradezco su participación, interés y apoyo.

Investigadora: Jennifer Gómez.

Correo electrónico: jvgomez@comillas.edu Tel. 695847633

Directores de Tesis: Prof. Dr. Alberto Ares y Prof. Dr. Carlos Ballesteros.

Correo electrónico: alares@comillas.edu ; ballesteros@icade.comillas.edu

Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, Universidad Pontificia Comillas.

C/ Alberto Aguilera, 23 - 28015 Madrid – España

Tel. 91 5484407