

**La hospitalidad como  
*ius in bello e ius pos bellum*  
para los refugiados de hoy.  
Acoger a las víctimas de la  
guerra para construir la paz**

---

Hospitality as *ius in bello*  
and *ius post bellum* for refugees today.  
Welcome the war victims to build peace

**11**

Martin Bellerose  
Institut de Pastorale des Dominicains, Canadá



## Resumen

Este capítulo propone una lectura de los primeros capítulos del primer libro de *La ciudad de Dios* (civ., 1), desde la perspectiva de la teología de la migración. Se analiza cómo la oferta de hospitalidad por parte de los cristianos durante el saqueo de Roma en el 410 resulta ser una manera práctica de aplicar la justicia en la guerra (*ius in bello*) que prepara la justicia que se debe aplicar después de aquella (*ius post bellum*). Se muestra también la relación estrecha que existe entre la práctica de la hospitalidad por parte de los cristianos de Roma y las praxis hospitalarias relacionadas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Después de observar cómo Agustín entendió la hospitalidad hacia las víctimas de la masacre de los bárbaros, y cómo entiende que pueda haber justicia en una guerra, el autor propondrá unas pautas para una praxis de la hospitalidad en el contexto migratorio internacional actual a la luz de una perspectiva agustiniana.

*Palabras clave:* hospitalidad, guerra justa, teología de la migración, *La ciudad de Dios*, san Agustín.



## Abstract

This contribution seeks to evaluate the first chapters of the first book of *The City of God* (civ., 1), from a migration theology perspective. It analyzes how hospitality offered by Christians during the Sack of Rome in 410 is a practical way of applying justice in war (*ius in bello*) and as a preparation of applying justice after war (*ius pos bellum*). This paper also shows the strong relationship between the practice of hospitality among Roman Christians and that described in the Old and New Testament. Finally, in view of reflections on how Augustine understood hospitality for the victims of the Barbarian Massacre and how he viewed justice during a war, the author proposes guidelines for practicing hospitality in the context of present-day international migration from an Augustinian perspective.

*Keywords:* hospitality, just war, migration theology, *The City of God*, Saint Augustine.



**Acerca del autor** | About the author

**Martin Bellerose** [martin.bellerose@dominicanu.ca]

Ph.D. en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Magíster y profesional en Teología de la Université de Montréal, Canadá. Sus líneas de investigación incluyen política sociedad y religión, san Agustín, teología y humanidades, teología práctica y teología sistemática. Profesor asistente del Institut de Pastorale des Dominicains, Montreal, Canadá.



**Cómo citar en MLA** / How to cite in MLA

Bellerose, Martin. “La hospitalidad como *ius in bello* e *ius pos bellum* para los refugiados de hoy: acoger a las víctimas de la guerra para construir la paz”. *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguiarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. 335-361.

## Introducción

Aunque el fenómeno migratorio, hoy en día, adquiere proporciones sin precedentes, no es por esto algo nuevo en la historia. Siempre se han presentado migraciones. A lo largo del tiempo, los cristianos asumieron un papel destacado en la acogida de los migrantes, sin importar la religión de estos. Esa práctica pastoral llegó a ser no solo una añadidura “interesante” de los seguidores de Cristo, sino un principio fundamental de la fe que se traduce en obras (St., 2, 25-26). Es una práctica de acogida que cobra un sentido profundo en la fe cristiana. En el corpus epistolario neotestamentario se habla de *filoxenia* o “amor hacia el extranjero” (Rm., 12,13; Hb., 13, 2; 1 P., 4, 9), una palabra que, por lo general, se traduce al castellano como “hospitalidad”; sin embargo, la praxis de la hospitalidad no se queda ahí y la teología ha tratado la temática de la hospitalidad como fundamento esencial de la fe cristiana. San Agustín inicia su obra maestra, *La ciudad de Dios*, con esta temática de la acogida de los refugiados en las basílicas cristianas durante el saqueo de Roma por los bárbaros.

Para nosotros, la posición de Agustín hacia los refugiados de aquel momento se encuentra íntimamente relacionada con su discurso sobre la guerra justa y la justicia en la guerra. Proponemos que, para el Obispo de Hipona, la praxis de la hospitalidad hacia los refugiados víctimas de la guerra es una acción concreta de *ius in bello*, la cual no solo nos sirve de ejemplo en la actualidad, sino también para articular una *ius pos bellum* en la línea de la doctrina social cristiana. Porque, de acuerdo con Agustín, el objetivo de toda guerra es la paz, de manera que la justicia después de la guerra no puede sino otorgar paz. Asimismo, la justicia en la guerra, que se concreta por la práctica de la hospitalidad, es un acto que participa en la edificación de la paz.

Así, en este capítulo se busca, en un primer momento, analizar el discurso de san Agustín sobre la hospitalidad que se brindó en las basílicas cristianas durante el saqueo de Roma del 410. Se toma en cuenta el hecho de que, para san Agustín, el objetivo fundamental de toda guerra es la paz, y en consecuencia, esto influye en la manera de llevar la guerra y ser justo en ella. La hipótesis que se

plantea es la siguiente: cuando se refiere a la hospitalidad cristiana brindada a los refugiados de la cual se habla en *civ.*, 1, Agustín ubica esta hospitalidad como fundamento histórico de la paz.

Las posturas del hiponense siguen una larga tradición bíblica de hospitalidad ofrecida a refugiados. En la segunda parte del artículo queremos enfatizar sobre esa tradición con base en cuatro ejemplos: 1. La hospitalidad de Abraham hacia los tres visitantes en el texto de la teofanía de Mamré, con el relato de Lot a los dos ángeles; 2. La cuestión de la hospitalidad ofrecida a esclavos que huyeron de sus amos a partir de Deuteronomio 23,15-16, y de la carta de Pablo a Filemón; 3. Se analiza la praxis de la hospitalidad por parte de Rahab y cómo se entiende esta en el Nuevo Testamento; y 4. El caso de la primera carta de Pedro.

Este ejercicio nos permitirá conectar el discurso agustiniano estudiado con la tradición bíblica y evidenciar que, para Agustín (esto se expone en la tercera parte de este capítulo), la praxis de la hospitalidad como *ius in bello* es la piedra angular de la *ius pos bellum*, la cual no podría ser justicia si no es también –y esencialmente– paz. Esa contribución agustiniana constituye un elemento fundamental de la doctrina social de la Iglesia hacia los refugiados y debe tenerse en cuenta hoy en día tanto en la elaboración teológica del discurso cristiano a favor de una praxis de la hospitalidad hacia los refugiados como en las pautas de acción pastoral.

## **La hospitalidad hacia el refugiado en el libro primero de *La ciudad de Dios***

En los años que siguieron el saqueo de Roma, las acusaciones por parte de los paganos contra los cristianos proliferaban: los acusaban de ser responsables de las calamidades que afligieron a Roma. Algunos años después de la caída de la ciudad emblemática del Imperio,<sup>1</sup> el Obispo de Hipona reaccionó a los reproches paganos en un texto dirigido a su amigo Marcelino. Este texto, conocido como *La ciudad de Dios*, se abre con un ataque en regla por parte

---

<sup>1</sup>Precisamente en el 413, año en el cual san Agustín empezó la redacción de su obra maestra.

del padre de la Iglesia contra los que calumnian la fe cristiana y a los cristianos. En su argumentación a favor de los cristianos, Agustín evoca la obra de hospitalidad de los ciudadanos de la ciudad de Dios para acoger y proteger a los perseguidos de Roma –sin importar sus prácticas religiosas–, quienes vinieron a encontrar refugio en sus templos:

De esta ciudad terrena surgen los enemigos contra quienes hay que defender la ciudad de Dios. Muchos de ellos, apartándose de sus errores impíos, se convierten en moradores bastante laudables de esta ciudad. Otros muchos, en cambio, se están abrasando en un odio tan violento contra ella, y son tan ingratos a los evidentes favores de su Redentor, que éste es el día en que no serían capaces de mover su lengua contra esta ciudad si no fuera porque encontraron en sus lugares sagrados, al huir de las armas enemigas, la salvación de su vida, de la que ahora tanto se enorgullecen. ¿O es que no son enemigos encarnizados de Cristo aquellos romanos a quienes los bárbaros, por respeto a Cristo, les perdonaron la vida? Testigos son de ello los santuarios de los mártires y las basílicas de los Apóstoles, que en aquella devastación de la gran Urbe acogieron a cuantos en ella se refugiaron, tanto propios como extraños. (*civ.*, 1, 1)

Estas son las primeras palabras de la obra de Agustín que siguen al prólogo. El Obispo de Hipona está consternado por la actitud de los acusadores de la fe cristiana, quienes olvidan que fueron salvados y protegidos en las basílicas cristianas transformadas en santuarios para refugiados, bien fueran cristianos o bien paganos. Esta práctica indiscriminada de la hospitalidad llegará a ser una característica fundamental de la doctrina social cristiana, la cual sigue vigente hoy en día. La frustración de Agustín es tangible: aquellos que la Iglesia ayudó a rescatar sobrevivieron a las masacres para, en definitiva, calumniarla. Dice Agustín:

Pero de hecho los bárbaros, en su ferocidad, les han perdonado la vida, contra el estilo normal de las guerras, por respeto al nombre de Cristo, sea en lugares comunes, sea en los recintos consagrados a su culto, y, para que fuera aún más abundante la compasión, eligieron los más amplios, destinados a reunir multitudes.

Este hecho deberían atribuirlo al cristianismo. He aquí la necesaria ocasión para dar gracias a Dios y recurrir a su nombre con sinceridad, evitando las penas del fuego eterno, ellos que en masa escaparon de las presentes calamidades usando hipócritamente ese mismo nombre. Porque muchos de los que ves ahora insultar a los siervos de Cristo, con insolente desvergüenza, no hubieran escapado de aquella carnicería desastrosa si no hubieran fingido ser siervos de Cristo. (*civ.*, 1, 1)

Los godos dirigidos por Alarico, identificados en el texto por Agustín como “bárbaros”, eran en realidad cristianos, arrianos por cierto, sin embargo, cristianos.

Según Agustín, el respeto de los santuarios cristianos durante el saqueo de Roma constituye un precedente en la historia. En general, no se valora de manera adecuada la incidencia que la fe de los unos y de los otros puede tener sobre los eventos de la historia. En el presente caso, el papel de la fe es de suma importancia. Jamás, según Agustín, se ha visto a los invasores refrenarse en las masacres por respeto a los dioses del pueblo conquistado. Sin embargo, es lo que ocurre en el saqueo de Roma por los godos, caso en el que muestran consideración por los cristianos y sus basílicas y los que se refugiaron ahí, por respeto a Dios. Ese tipo de situación la posibilita la naturaleza del monoteísmo cristiano. Desde entonces, más de un Estado tiene el mismo Dios, situación que se volverá a repetir con los imperios carolingio y bizantino: los dos tendrán el mismo Dios, la misma fe, la misma religión.

Cuando cada Estado posee dioses diferentes, aquel que invade al enemigo no tendrá sino la impresión de honrar sus propios dioses cuando pilla y profana sus templos. La destrucción de lo que es sagrado para el enemigo tiene incluso un carácter divino, porque pretende purificar al mundo de sus falsedades, de sus creencias insípidas y erróneas y de sus herejías. Su obra destructora hace reinar “la verdad”. En régimen politeísta, aunque el Estado o la ciudad invadida posea los mismos referentes divinos que los invasores, los dioses no son adorados de maneras equiparables según los territorios, las ciudades o los individuos y sus respectivos estatus sociales. El pillaje de un templo dedicado a la hija de Zeus, por ejemplo,

no provoca ningún escrúpulo particular en los invasores, aunque crean en los mismos dioses.

Sin embargo, según otras historiografías antiguas, sería necesario matizar lo dicho por Agustín. Según Plutarco en “Vida de Agesilao” (citado en Agustín “Oeuvres complètes; civ, 1, 2), después de la victoria en Coronea de Agesilao, este perdonó la vida a aquellos que se refugiaron en el templo de Hércules. A pesar de algunos casos aislados, lo observado por Agustín es acertado. No hay rasgos de una tradición de respeto a “templos como santuarios” para refugiados en la historia y la tradición grecorromana. El obispo de Hipona se pregunta cómo los romanos han podido imaginarse ser protegidos por dioses que fracasaron en el momento del saqueo de Troya (civ., 1, 3). Dioses que, además, se consideraban bendecidos:

Si, pues, Virgilio a estos dioses los declara vencidos, e incluso encomendados a un hombre, para lograr la fuga, ¿no será una locura pensar que Roma fue acertadamente encomendada a tales protectores, y que, de no haberlos perdido, no hubiera podido ser arrasada? Más aún, dar culto a unos dioses vencidos como a sus guías y defensores, ¿qué otra cosa será sino tener no ya divinidades propicias, sino más bien pagadores sin crédito?

Para los cristianos de la época, ese comentario ridiculiza con fuerza al pagano, porque es inconcebible que un ser humano pueda preferir dioses vencidos a un Dios que venció la muerte, el Señor de los ejércitos celestiales. Agustín compara la actitud de los invasores de Troya frente al templo de Juno y aquellos que encontraron refugio allí, con la actitud de los bárbaros que saquearon a Roma frente a las basílicas de los apóstoles y a aquellos que se refugiaron en estos lugares:

La misma Troya, como he dicho, madre del pueblo romano, no pudo defender en los templos a sus habitantes del fuego y la espada de los griegos, que daban culto a esos mismos dioses. Más todavía: «En el asilo sagrado de Juno, los guardianes escogidos, Fénix y el cruel Ulises, custodiaban el botín. Aquí y allá se amontonaban tesoros de Troya, arrancados a los templos en llamas: mesas consagradas a los dioses, cráteras de oro macizo, vestimentas robadas. En derredor, de pie y en larga hilera, están las

madres temblorosas con los niños». Así es: fue elegido el lugar consagrado a tan excelente diosa, pero no para impedir la salida de los cautivos, sino para tenerlos allí encerrados. Compara ahora aquel asilo, no de cualquier divinidad gregaria, ni una del tropel de dioses, sino de la misma hermana y esposa de Júpiter, reina de todos los dioses. Compárala con los lugares dedicados a los Apóstoles: allí se llevaban los despojos robados a los dioses y templos incendiados, no para ofrecérselos a los vencidos, sino para repartirlos entre los vencedores; aquí, en cambio, se traía con honor y un sagrado respeto hasta lo encontrado en otras partes, perteneciente a estos lugares. Allí se perdía la libertad; aquí quedaba asegurada. Allí se aseguraba la cautividad; aquí se prohibía. Allí eran encerrados para presa de la ambición de los enemigos; aquí los enemigos, movidos a compasión, los traían para darles libertad. Aquel templo, en fin, de la diosa Juno lo había escogido la avaricia orgullosa de unos frívolos griegos; en cambio, estas basílicas de Cristo fueron elegidas por la humilde compasión de los bárbaros, incluso inhumanos. (civ.,1, 4)

Agustín describió en este apartado las cualidades de un refugio, de un santuario, mediante una descripción de la *ius in bello*, y en su alcance para una *ius pos bellum*. Destacamos los elementos siguientes: el refugio protege contra el encarcelamiento y es un lugar de preservación de la libertad para los vencidos. Esa hospitalidad ofrecida a los refugiados es la expresión de la humildad del cristiano y de la misericordia de Cristo que se manifiesta por medio de él.

Así, la obra del cristiano prepara la justicia para los refugiados de las basílicas al dejarlos libres después de la guerra. Esto lo hicieron los cristianos al practicar la *ius in bello*, “la justicia en la guerra”, por medio de la hospitalidad ofrecida, al salvar civiles contra acciones militares no necesarias contra ellos.

Es notable que, en el caso relatado por san Agustín, la hospitalidad se ofrezca en el lugar mismo que se está saqueando. Tal situación es difícil de concebir hoy en día si se tiene en cuenta el uso de las armas de destrucción masiva. Refugiarse hoy en día, cuando se vive una situación de guerra, provoca, por lo general, una migración hacia el exterior del país en conflicto o, al menos, hacia otra región del

mismo país, en la que el conflicto se siente con menos intensidad (es lo que denominamos “migración interna”).

De acuerdo con san Agustín, no hay duda de que la clemencia de los bárbaros hacia los refugiados de las basílicas se debió al poder del nombre de Cristo (*civ.*, 1, 7). La misericordia de los godos no se limitó a respetar las basílicas en cuanto santuario para los refugiados, sino que ellos mismos los conducían a estos lugares: “Allí eran encerrados para presa de la ambición de los enemigos; aquí los enemigos, movidos a compasión, los traían para darles libertad” (*civ.*, 1, 4). Añade Agustín un poco más en adelante:

Por consiguiente, cuantas ruinas, degüellos, pillajes, incendios, tormentos se cometieron en la reciente catástrofe de Roma, producto fueron del estilo de las guerras. En cambio, lo insólito allí ocurrido, el que, cambiando su rumbo los acontecimientos de una manera insospechada, el salvajismo de los bárbaros se haya mostrado blando hasta el punto de dejar establecidas, por elección, las basílicas más capaces para que el público las llenase y evitaran la condena, se lo debemos al nombre de Cristo: allí a nadie se atacaba; de allí nadie podía ser llevado preso; a sus recintos los enemigos conducían por compasión a muchos para darles la libertad; allí ni la crueldad de los enemigos sacaría cautivo a uno solo. Todo esto, repito, se lo debemos al nombre cristiano, esto se lo debemos a la época de cristianismo. (*civ.*, 1, 7)

## **La esencia de la hospitalidad cristiana: fuente escritural**

La hospitalidad de la cual se trata aquí se practica en circunstancias muy precisas. Se trata de una hospitalidad que ofrece protección a los refugiados, quienes, en los casos bíblicos que evocaremos, no siempre son inmigrantes o extranjeros. El evento de acogida en santuarios relatado por Agustín es interesante, sin embargo, existen precedentes de esas prácticas desde mucho antes de lo que podríamos imaginarnos. Primero, lo que encontramos en *La ciudad de Dios* es un reconocimiento de una situación de refugio interno. Hoy en día, en muchas ocasiones, los desplazados internos no son

completamente reconocidos en cuanto refugiados; en la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados, el término “refugiado” está definido como una persona que:

“debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de su país; o que careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores no quiera regresar a él”. (Organización de las Naciones Unidas, 1951, p. 2)

A causa de la obra de los cristianos de Roma a favor de los perseguidos, las fronteras de la hospitalidad tradicional se reubicaron. Tal hospitalidad es, sin lugar a duda, benefactora, pero se encuentra claustrada en los parámetros de las individualidades y dedicada a las necesidades específicas, tales como ofrecer lugar y tiempo de reposo, alimento y cuidar la higiene corporal. Lo que pasó durante la destrucción de Roma va más allá de esto, porque aquel que brinda hospitalidad arriesga su vida para aquel que acoge, los límites de la hospitalidad usual y “tradicional”, en este caso, fueron superados.

Como lo hemos mencionado, la práctica de la hospitalidad no es algo nuevo para los cristianos. Los textos bíblicos, que son la esencia de la doctrina cristiana, abundan en ejemplos de praxis de hospitalidad en el sentido de la protección de personas perseguidas por la guerra u otro tipo de opresión. En lo que sigue, tomaremos cuatro ejemplos clave de las Escrituras, de modo que se esboza un marco doctrinal propiamente cristiano de intervención con los refugiados. El primer ejemplo es la hospitalidad ofrecida por Loth a los dos ángeles del Señor, cuyo relato se encuentra en Génesis 19. El segundo ejemplo es sobre la hospitalidad para los esclavos que huyeron de su amo, a partir del libro del Deuteronomio y de la carta de Pablo a Filemón. El tercero es aquel de la figura de Rahab, tanto en cuanto se relata la hospitalidad que bridó a los espías de Josué en el libro epónimo

como en la recepción neotestamentaria de la obra hospitalaria de la prostituta de Jericó. Por último, tomaremos el ejemplo de la primera Carta de Pedro dirigida a los “refugiados en la dispersión” (1 P, 1, 1), y a los cuales se exhorta a practicar la hospitalidad (*philoxenia*) (1 P, 4, 9).

## Génesis 19

La noción de hospitalidad en Gn.,19, se ubica en la misma vertiente que aquella expuesta en el relato de la teofanía de Mamré del capítulo anterior. La hospitalidad se expresa de manera diferente en cada texto. En el relato de la acogida de Loth, los dos visitantes son amenazados y el anfitrión les ofrece protección en su propia casa; en el relato de la teofanía de Mamré, en cambio, los visitantes no son amenazados y, en consecuencia, no se trata de protección. La situación evocada en Gn., 19, se asemeja más a la caracterización de refugio, lo cual no se puede aplicar a la de Gn., 18. Antes de abordar la hospitalidad de Loth, prestemos un poco de atención a la hospitalidad ofrecida por Abraham a los tres visitantes, la cual constituye un marco arquetípico de la praxis hospitalaria.

En el relato de Gn., 18, se encuentran los elementos fundamentales y los principios universales propios de la hospitalidad: ofrecer algo de comer y de beber, ofrecer una posada o un espacio y un tiempo de descanso, así como se ofrece agua para proporcionar una higiene básica, como, por ejemplo, lavarse los pies. Este último elemento perdió su utilidad higiénica, pero a lo largo del tiempo se transformó en un gesto simbólico característico de hospitalidad en la tradición cristiana. Aparece en el relato de la última cena y como gesto simbólico en varias prácticas concretas, como, por ejemplo, en la regla monástica benedictina.

A estos elementos básicos y casi universales, el texto de la teofanía de Mamré añade unos gestos hospitalarios más. Primero, el hecho de que Abraham “corrió a recibirlos” (Gn., 18, 2), es decir, que salga hacia sus huéspedes es significativo. El texto presenta algo extraño: “Cuando [Abraham] alzó los ojos y miró, he aquí, tres hombres estaban parados frente a él; y al verlos corrió de la puerta de la tienda

a recibirlos, y se postró en tierra” (Gn., 18, 2).<sup>2</sup> Cabe de preguntarse: ¿Por qué Abraham tuvo que correr hacia los tres hombres si “estaban parados frente a él”? No obstante la proximidad de los visitantes en el relato, el autor insiste en que Abraham fue hacia ellos. Lo que sugerimos aquí es que el “ir hacia el otro” hace parte de los criterios de la práctica de la hospitalidad.<sup>3</sup> En su decisión de ir hacia sus huéspedes, de correr hacia ellos para recibirlos, Abraham toma un riesgo al ponerse en una posición de igualdad frente a sus invitados y pedirles, de forma implícita, acogerlo. Así se arriesga a ser rechazado, de la misma manera que los tres hombres al caminar hacia el campamento de Abraham. De esta manera, se establece otra regla a la praxis de la hospitalidad: la reciprocidad. En este sentido, Pierre François de Béthune (146) explica:

Cuando el rico acoge a un pobre, la relación corre el peligro de ser desigual. Jesús explica cómo, en este caso, la reciprocidad no es posible: el rico obliga a su huésped, que no puede devolverle el mismo servicio (Lc 14,12-13). En último término hace de él un “rehén” (otra palabra derivada de la raíz host).

En este capítulo de Génesis se encuentran las características fundamentales de la hospitalidad: ofrecer de comer (y de beber), un espacio y un tiempo de reposo, la dimensión colectiva (porque la hospitalidad no puede ser solo de uno a uno, lo que se evidencia aquí porque Abraham moviliza “su casa” para recibir a un grupo de huéspedes), el “ir hacia”, lo cual provoca una reciprocidad, como

---

<sup>2</sup> Dado que existen varias traducciones posibles, todos no transmiten de manera clara el “ir hacia”. En este análisis usamos *La Biblia de las Américas* (LBLA). Se encuentran también otras traducciones: “Abraham levantó la vista y vio que tres hombres estaban de pie frente a él. Al verlos, se levantó rápidamente a recibirlos, se inclinó hasta tocar el suelo con la frente” (*Dios habla hoy*-DHH); “Entonces levantó la vista y vio a tres hombres de pie cerca de allí. Cuando los vio, corrió a recibirlos, y se inclinó hasta el suelo en señal de bienvenida” (*Nueva traducción viviente*-NTV); “Al levantar los ojos vio que allí, junto a él, había tres varones. Al verlos, rápidamente se levantó de la entrada de su tienda para recibirlos. Se postró en tierra” (*Reina Valera contemporánea*-RVC).

<sup>3</sup> En el contexto de la redacción del relato sobre Abraham, esto es, el exilio babilónico, el sentido de “ir hacia” el otro para un exiliado podría tener alguna relación con aquellos que se quedaron en Jerusalén y deben ir hacia aquellos, los exiliados, que pronto volverán a “su tierra”.

se explicó. También se encuentra, en respuesta a la hospitalidad de los anfitriones, una promesa. En este caso, la promesa de una descendencia que se relaciona necesariamente con la promesa de una tierra, lo que le confiere a la promesa un alcance escatológico.<sup>4</sup> Sin embargo, en este listado falta un elemento imprescindible de la hospitalidad: los huéspedes deben ser refugiados que hayan huido de una situación de persecución, como aparece en Gn., 19.

Aunque se trata de ofrecer, de cierta manera, un refugio a los tres visitantes en el relato de la teofanía de Mamré, no se habla del “porqué” de la oferta de refugio, ni tampoco del porqué de su solicitud. Lo más probable es que el autor del relato de la teofanía de Mamré quiere insistir en la gratuidad de la hospitalidad, a fin de hacer de esa teofanía un caso arquetípico de praxis de la hospitalidad.

El carácter protector de la hospitalidad se manifiesta en Gn., 19. Dos de los tres visitantes dejan Mamré para ir a Sodoma:

Llegaron, pues, los dos ángeles a Sodoma al caer la tarde, cuando Lot estaba sentado a la puerta de Sodoma. Al verlos, Lot se levantó para recibirlos y se postró rostro en tierra,<sup>2</sup> y dijo: He aquí ahora, señores míos, os ruego que entréis en la casa de vuestro siervo y paséis *en ella* la noche y lavéis vuestros pies; entonces os levantaréis temprano y continuaréis vuestro camino. Pero ellos dijeron: No, sino que pasaremos la noche en la plaza.<sup>3</sup> Él, sin embargo, les rogó con insistencia, y ellos fueron con él y entraron en su casa; y les preparó un banquete y coció pan sin levadura, y comieron.<sup>4</sup> Aún no se habían acostado, cuando los hombres de la ciudad, los hombres de Sodoma, rodearon la casa, tanto jóvenes como viejos, todo el pueblo sin excepción.<sup>5</sup> Y llamaron a Lot, y le dijeron: ¿Dónde están los hombres que vinieron a ti esta noche? Sácalos para que los conozcamos.<sup>6</sup> Entonces Lot salió a ellos a la entrada, y cerró la puerta tras sí,<sup>7</sup> y dijo: Hermanos míos, os ruego que no obréis perversamente. (Gn., 19, 1-7)<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> A fin de apreciar esa dimensión escatológica en su justa dimensión, basta leer el texto de la teofanía de Mamré de forma paralela con Mateo 25 y el relato de la última cena.

<sup>5</sup> Las citas bíblicas son de la *Biblia de las Américas* (LBLA).

Lot, incluso, ofrece sus hijas a los hombres de Sodoma con el fin de proteger a sus huéspedes, y añade un poco más adelante: “No hagáis nada a estos hombres, pues se han amparado bajo mi techo” (Gn., 19, 8b). Hemos de subrayar aquí dos particularidades de la hospitalidad de Lot; la oferta de protección y la insistencia enfática por parte del anfitrión de acoger a los visitantes, aunque ya hayan rechazado la oferta de hospitalidad una primera vez.

En los dos relatos evocados, la hospitalidad se ofrece a un colectivo. Esto constituye un aspecto importante de esa hospitalidad. En los dos casos tanto Abrahán como Lot<sup>6</sup> son padres de naciones, y acogen a grupos de individuos. A partir de estos textos, en el marco de la fe judía y cristiana, la hospitalidad es sistémica con alcance sociopolítico.

Aunque en lo visto no se trata de una hospitalidad ofrecida a refugiados de guerra, encontramos, primero en Gn. 18, las bases arquetípicas de la oferta de hospitalidad y, luego, en Gn. 19, las bases de una hospitalidad específica que protege al extranjero que pide refugio, cuya especificidad se aplica también en contexto de guerra. También se encuentra en el relato de la hospitalidad de Lot una aproximación novedosa, la cual crea un precedente válido hasta el día de hoy: el reconocimiento de la violencia sexual como motivo de refugio y la obligación moral del creyente de intervenir para proteger a las personas que sufren o que son amenazadas por este tipo de violencia. Ni siquiera en las sociedades “modernas” y “democráticas” la violencia sexual se reconoce siempre como motivo de refugio. Recordemos que la violencia sexual es una forma de violencia manifiesta en los conflictos armados y contribuye al desarrollo de la injusticia en las guerras.

## **Deuteronomio 23, 16-17**

En el libro de Deuteronomio hay una breve alusión a la protección de los esclavos que huyeron de sus amos para refugiarse en tierras extranjeras. Esa mención hace parte de los códigos de leyes y se

---

<sup>6</sup> Abrahán, al ser padre de los israelitas y los ismaelitas, y Lot de los moabitas y los amonitas.

articula como ley para Israel. Una vez más, no se trata de una ley que se aplica de forma específica en el marco de una guerra, pero sin lugar a dudas baliza una praxis que se podría dar en el marco de una guerra. El texto dice: “No entregarás a su amo un esclavo que venga a ti huyendo de su señor. Contigo habitará en medio de ti, en el lugar que él escoja en una de tus ciudades donde le parezca bien; no lo maltratarás” (Dt., 23,15-16). El decreto va lejos, atribuye igualdad de derechos al refugiado. Mientras hoy en día los refugiados tienen estatus de “ciudadanos” de segunda categoría, el Deuteronomio le reconoce derechos y libertad en tierra de acogida como lo hace para los residentes.

Además, en el presente caso no se trata de un refugiado que huyó en circunstancias ajenas a sí mismo y se escapa en cuanto víctima de una situación sin que haya cometido ningún acto reprehensible contra la ley. De hecho, al huir de su tierra de origen, y por tanto de su amo, el esclavo infringió una ley. Aquel que lo acoge comete un gesto que apoya una acción ilegal en otro país. De esta forma, la hospitalidad es un acto que denuncia la manera que un ser humano es tratado en su país de origen.

Este tipo de situación se presenta también en tiempo de guerra, sobre todo en guerras de liberación. Cuando alguien hace parte de una acción bélica contra el ocupante, el opresor o el colonialista, aunque sea solo al apoyarla en palabras, esta persona se considera “criminal” por haber desobedecido a las leyes del opresor. Lo que propone el Deuteronomio es válido también para las sociedades contemporáneas de acogida, aunque es claro que se les dificulta poner en práctica estos preceptos. El colonizado, y también el “descolonizado” de nuestros días, es decir, el que sufre la ocupación o sufre un poder opresivo que sucedió al régimen colonial, es en realidad el esclavo de hoy. Quizás no si-gue al servicio de un amo individual que se puede identificar con facilidad, sin embargo, está sometido a una casta de oligarcas o de ocupantes colonizadores que exentan a las personas de su libertad y los pone económicamente a su servicio. Aunque reciban un sueldo, las condiciones políticas de estas personas son las de los esclavos.

La perícopa citada del Deuteronomio nos interpela en nuestra recepción de la carta de Pablo a Filemón. En esta carta, Pablo exhorta a Filemón para que acogiera a un cristiano, Onésimo, el cual es antiguo esclavo de Filemón. Después de haber huido de la casa de su amo, Onésimo encontró refugio en el entorno de Pablo. El apóstol propone un retorno de Onésimo a su lugar de origen en dignidad; no porque quisiera deshacerse de él, sino porque cree sinceramente que puede enriquecer y apoyar la comunidad edificada alrededor de Filemón. El objetivo de la carta tiene un alcance mucho más allá de lo que parece a primera vista. Pablo no solo acogió al esclavo que huyó de su amo, también se atreve a negociar con él el eventual regreso de Onésimo como hermano en la fe, ya no como esclavo:

Porque quizá por esto se apartó *de ti* por algún tiempo, para que lo volvieras a recibir para siempre, no ya como esclavo, sino *como* más que un esclavo, *como* un hermano amado, especialmente para mí, pero cuánto más para ti, tanto en la carne como en el Señor. Si me tienes pues por compañero, acéptalo como *me aceptarías* a mí. Y si te ha perjudicado en alguna forma, o te debe algo, cárgalo a mi cuenta. (Filem., 15-18)

Pablo habla a Filemón en estos términos y sabe que, según la ley, el amo es el único que tiene razón en esta historia.

## La figura de Rahab

Entre los ejemplos citados, el caso de Rahab es ciertamente el más cercano a la cuestión de la guerra. Rahab ofreció hospitalidad a perseguidos por el rey de Jericó en tiempo de guerra. Rahab, prostituta de Jericó, esconde a los espías enviados por Josué. Su gesto hace de ella un ejemplo de fe que tendrá repercusiones hasta en el Nuevo Testamento. Nos interesamos aquí en dos menciones neotestamentarias de Rahab.

La primera mención que abordaremos es la hecha en la carta de Santiago. Después de alabar la obediencia de Abrahán por sus acciones, por haber llevado a Isaac al altar, el hijo de la promesa, el autor afirma:

Y de la misma manera, ¿no fue la ramera Rahab también justificada por *las obras* cuando recibió a los mensajeros y los envió por otro camino? Porque así como el cuerpo sin el espíritu está muerto, así también la fe sin *las obras* está muerta. (St., 2, 25-26)

Es notable aquí que esa última frase de la perícopa citada, “la fe sin las obras está muerta”, se refiere a una obra de hospitalidad hacia refugiados en tiempo de guerra. Tomar este elemento en cuenta puede cambiar nuestra comprensión del “obrar”, en especial, en una época de intensas migraciones forzosas. Rahab también se menciona en la epístola a los Hebreos: “Por la fe la ramera Rahab no pereció con los desobedientes, por haber recibido a los espías en paz” (He., 11, 31).

En las dos referencias, se interpreta que el origen de la hospitalidad ofrecida por Rahab es la fe. Su fe en el Dios que ni siquiera conocía hizo de ella una persona justa, mediante la remisión de sus pecados. A partir de ahí, un proceso de santificación, acción propia del Espíritu santo, comenzó. El efecto de la santificación es que la fe se convierte en obras, en acciones, en un actuar liberador. Desde la guerra, el acto de Rahab obra justicia y, por eso mismo, se le hará justicia después de la guerra a causa de su acción a favor del Dios de Israel. Lo importante que aquí se subraya no es la justicia de la guerra en sí, sino más bien el acto de justicia hecho dentro de esta guerra. Su acto de justicia a favor del Dios de Israel la hace parte integrante del pueblo de Israel, entonces justa a los ojos de este Dios. Esa integración de la prostituta extranjera se revela clave en la historia de liberación y salvación del pueblo de los elegidos de Dios, al ser ella tatarabuela del rey David y ancestro de Jesús de Nazaret.

## **La primera carta de Pedro a los refugiados en la dispersión**

En esta carta, aquellos que se refugian en otro lugar, son más bien víctimas de persecuciones que víctimas de una guerra en su forma tradicional. Sin embargo, es una persecución armada contra ellos, los cristianos, que los obliga a huir. La carta se dirige a ellos:

Pedro, apóstol de Jesucristo: A los expatriados, de la dispersión en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, elegidos según el

previo conocimiento de Dios Padre, por la obra santificadora del Espíritu, para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre: Que la gracia y la paz os sean multiplicadas. (1 P, 1, 1-2)

Aquí las palabras “expatriados” (*parepidemois*) y “dispersión” (diásporas) evocan de manera suficientemente clara la condición de refugio de los destinatarios de la carta. Esta migración hacia las montañas de Anatolia es necesariamente fruto de una persecución, de una viva represión. Horrell sugiere:

The Christians' self dissociation from established patterns of politico-religious practice—their refusal to play their part in sustaining the *pax deorum* on which the *pax romana* depended—could well have made them unpopular, and led to their being viewed as antisocial criminals who hated the rest of the human race... In other words, just as their (new) identity as dispersed aliens dislocates them from the empire, and inculcates a kind of postcolonial identity, so the hostility they now encounter as Χριστιανοί represents the reaction, both public and official, to their self dislocation. (Horrell 140)

De manera que fueron declarados enemigos del poder vigente y “justificaban” de ese modo el uso de la fuerza militar contra ellos. ¿La actitud de los cristianos frente a la persecución fue de resistencia? ¿Fue de sumisión? Diferentes teorías existen al respecto.<sup>7</sup> Lo que proponemos aquí es que, consientes de ser integrantes de un conflicto, la respuesta consiste en abrir el camino para luchar radicalmente contra la dominación, y asegurar así una cierta justicia en el conflicto y promover la hospitalidad como concreción práctica del amor de los unos hacia los otros.

Lo que llama la atención es que el autor exhorta a los receptores de la carta a ser “hospitalarios los unos para con los otros, sin murmuraciones” (1 P, 4, 9). La hospitalidad se presenta como una respuesta a la persecución y llama al amor entre los unos y los otros (1 P, 4, 8). De hecho, la palabra “hospitalarios” empleada traduce la

---

<sup>7</sup> A lo citado, Horrell añade y sugiere: “And in this particular instance, when it comes to this stigmatizing and criminalized label, the author of 1Peter that the name [Christians] be boldly accepted, a strategy which at this point draws a clear line of resistance to imperial pressure” (140).

palabra “*filoxenoi*”, formada a partir de *filo* (“amor”) y de *xenos* (“extranjero”). Aquí se atribuye a la hospitalidad una dimensión más profunda, en el sentido de que no es solo una buena obra humana, sino que es el amor que guía la relación entre el huésped y el anfitrión, tal como el amor entre el Padre y el Hijo. Así, podemos entender la hospitalidad y la acción hospitalaria como acción del Espíritu Santo.

De hecho, en los versículos siguientes el autor aborda los dones del Espíritu Santo:

Según cada uno ha recibido un don *especial*, úsenlo sirviéndoos los unos a los otros como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios. El que habla, *que hable* conforme a las palabras de Dios; el que sirve, *que lo haga* por la fortaleza que Dios da, para que en todo Dios sea glorificado mediante Jesucristo, a quien pertenecen la gloria y el dominio por los siglos de los siglos. Amén. (1 P, 4, 10-11)

Es Dios mismo, entonces, en la persona del Espíritu Santo, quien interviene para paliar la falta de justicia en una situación de guerra o persecución. Es el mismo Espíritu que santifica, como lo especifican los versículos iniciales de la carta, quien actúa en el acto de hospitalidad. La hospitalidad se presenta entonces como una intervención de Dios en la historia para hacer justicia en tiempo de guerra, y utiliza a su Iglesia, los que creen en Él, sin importar su adhesión religiosa, con el fin de mantener una cierta justicia en el marco de un conflicto. Por esa justicia opera la obra santificadora del Espíritu Santo.

## **La hospitalidad cristiana como *ius in bello e ius pos bellum***

Se podría decir, de los casos vistos, que se trata más de prácticas de hospitalidad en tiempos de persecución que en tiempo de guerra, y es cierto en la mayoría de los casos, excepto aquel de Rahab. En aquel relato hay una guerra inminente entre el rey de Jericó y el pueblo de Israel. Por lo general, en el caso de persecución, los perseguidos se caracterizan por no poder resistir militarmente.

Cuando los perseguidos resisten se llama “guerra”; cuando no hay resistencia solo existe represión. Los dominantes operan la misma acción represiva, y si no, solo aparece como represión. Por cierto, toda guerra es mala, pero, al decir esto se induce al oprimido a aceptar la represión sin resistir. También, vemos casos de guerras entre Estados, pero los perseguidos son grupos minoritarios dentro de estos Estados, como fue el caso del Holocausto durante la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, no se puede separar la persecución de la acción bélica. En todo caso, el que se refugia, bien sea en guerra o bien en persecución, es víctima de su enemigo.

Mattox resalta en Agustín tres criterios para mantener una cierta justicia en la guerra (*ius in bello*). Estos criterios son: la proporcionalidad, la discriminación y la buena fe. Podemos decir, de manera general, que en el pensamiento agustiniano la guerra no se considera justa solo porque sus objetivos sean justos, sino también por la manera en que la guerra se realiza. Aunque Agustín dedica menos atención a la *ius in bello* que a la *ius ad bellum*, la justicia en la guerra constituye un aspecto fundamental para nuestro estudio (Mattox 60). No sobra subrayar que los tres criterios prácticos para que una guerra se lleve con justicia (*ius in bello*) que hemos identificado, se extienden también después de la guerra (*ius post bellum*), así como en la praxis hospitalaria hacia las víctimas.

El primer criterio es la proporcionalidad en el conflicto. A fin de que haya justicia en la guerra no se debe utilizar una fuerza desproporcionada respecto al enemigo o al objetivo perseguido.<sup>8</sup>

Toda acción en la guerra debe ser limitada a las acciones militares necesarias. Hoy en día este criterio, el cual no es muy claro, es equiparable a lo que las grandes potencias denominan “ataques estratégicos”. Con la posibilidad de usar armamento de destrucción masiva, el hecho de tener blancos militares y específicos puede ser

---

<sup>8</sup> Como, por ejemplo, enviar la fuerza naval más imponente del mundo para conquistar o re-conquistar islas alejadas del territorio nacional, a fin de combatir una infantería de unos miles de soldados, como fue el caso en la Guerra de la Malvinas en 1982. Otro ejemplo es disparar dos bombas atómicas contra poblaciones civiles, como fue el caso en Japón en 1945, lo cual marcó el fin de la Segunda Guerra Mundial.

considerado como una manera de mantener una cierta proporcionalidad en el conflicto. Sin embargo, con frecuencia esos ataques estratégicos se acompañan de “daños colaterales” con consecuencias graves. La tecnología militar de hoy es muy diferente de aquella vigente en la época de Agustín y los daños colaterales se presentan como consecuencias incontrolables de ataques con blancos específicos “disimulados en las infraestructuras civiles”. Por lo menos, eso es lo que se dice para justificar las víctimas civiles del conflicto.

La identificación de un blanco como militar es esencialmente de orden ideológico. Muchos consideran que atacar un lugar de culto es estratégico porque se presupone que es un lugar en el que los radicales se reúnen y están en complicidad con el terrorismo. Obviamente, este tipo de ataque estratégico produce muchas víctimas inocentes. Esas situaciones las obligan a salir del lugar donde moran para refugiarse en otra parte en la que solicitarán hospitalidad. En este caso, la hospitalidad aparece como medio para paliar las desproporcionalidades de la guerra. Permite a la vez mantener una cierta justicia en la guerra (*ius in bello*) al poner las balizas que servirán para edificar una cierta, aunque relativa, justicia después de la guerra (*ius pos bellum*), porque impide que las personas sean aún víctimas del conflicto, y les brinda las posibilidades de superar más rápido las consecuencias del conflicto una vez este cese.

El segundo criterio para mantener una cierta justicia durante un conflicto armado es la discriminación. Para el Obispo de Hipona, en una guerra se ha de considerar que existen tres categorías de personas: los militares, los clérigos y los civiles. Sin que Agustín lo mencione de manera tan clara, existe para él un principio de imputabilidad y de reciprocidad, es decir, se puede, y en ciertos casos se debe, matar solo a aquellos que lo pueden hacer también. Si no fuese así, no podría existir la legítima defensa.

Dicho de otra manera, es necesario discriminar los objetivos militares durante una guerra, y esta será justa en la medida en que se respete ese deber de discriminación. Para Agustín, el deber de llevar la guerra incumbe a la “casta” militar, entonces, los que pueden ser blancos durante la guerra también deben pertenecer a este grupo. En este orden de ideas, Agustín afirma en *Del libre albedrío*:

Evodio- Si el homicidio consiste en matar a un hombre, puede darse alguna vez sin pecado, pues a mí no me parece que peque el soldado que mata a su enemigo, ni el juez o su ministro que da muerte al malhechor, ni aquel a quien involuntariamente y por una fatalidad se le dispara la flecha.

Agustín- De acuerdo; pero de ordinario a éstos no les llamamos homicidas. Así que dime a ver si el siervo que mata al señor de quien teme graves tormentos, debe ser o no incluido, según tú, en el número de los que matan a un hombre en circunstancias tales, que de ningún modo debe dárseles calificativo de homicidas.

Evodio- Veo que éste dista mucho de aquéllos, pues aquéllos lo hacen o en virtudes de las leyes o no contra la ley; en cambio, no hay ley alguna que justifique el homicidio de éste. (*lib. arb.*, I, 1, 9, 261)

Agustín señala también en *La ciudad de Dios*, y fortalece así esa idea:

También el soldado que, obediente a su autoridad legítima, mata a un hombre por ninguna ley estatal se le llama reo de homicidio. Es más, se le culpa de desertor y rebelde a la autoridad en caso de negarse a ello. (*civ.*, I, XXVI, 60)

De acuerdo con lo anterior, cuando se transgreden estos límites impuestos a los soldados o la “casta” militar, sí se comete injusticia. Cada vez que un inocente teme por su vida es porque no se respetan las reglas de la *ius in bello*, y por esa razón huyen, se refugian en otra parte y solicitan hospitalidad. Mattox subraya que “In case of general emergency, he [Agustín] calls neither the clergy nor the general populace to arms. Rather than direct them to defend, he exhorts them wherever possible to flee” (Mattox 63-64). Huir se encuentra como única respuesta-reacción a una situación injusta. La hospitalidad brindada será entonces la única forma de remediar esta injusticia fomentada en la guerra. Mattox continúa:

In connection with these instructions given in some of Augustine’s darkest hours at the twilight of his life, three observations seem appropriate. First, Augustine establishes beyond dispute that the clergy form a class of non-combatants. Second, Augustine seems to suggest that even the case of ‘supreme emergency’ (to borrow

Walzer's term), in which the very existence of the society is threatened—as indeed it was—does not automatically justify women, children, clerics, and men who would otherwise be non-combatants in taking up arms. Third, we might infer, consistent with its other *jus in bello* statements, that his reason for not urging the general civilian populace to fight is precisely because they are not soldiers and cannot therefore be justified in committing violence. (Mattox 64)

Dado que la violencia, según san Agustín, no se acepta como forma de resistir la persecución y su injusticia, la condición de refugiado es la última opción para la víctima del conflicto, y la hospitalidad hacia él la única manera de “reparar” la injusticia.

El tercer criterio para asegurar justicia en la guerra es la buena fe, la cual consiste en no engañar al enemigo. Por otra parte, los dirigentes de una nación que entró en guerra tienen el deber de defenderla. Este compromiso con su propia nación impele al ejército a hacer trampa al enemigo para evitar la derrota. Si no lo hacen, serán derrotados. Se encuentran así ante un dilema. En cualquier caso, fallarán: serán injustos o serán derrotados. La única opción es huir. Aquellos que los acogerán son los que le asegurarán una cierta justicia dentro de la guerra, a pesar de todo lo que les está pasando.

## Conclusiones

Como se vio en este capítulo, la práctica de la hospitalidad aparece como el punto de encuentro entre la idea de la basílica cristiana en cuanto santuario, y la comprensión agustiniana de la justicia en la guerra (*ius in bello*). Claro que la tradición cristiana, hasta en sus raíces judías, es propicia —como se vio— para desarrollar una praxis hospitalaria adaptada a las situaciones contemporáneas de guerra que provocan migraciones. Encontramos aquí dos elementos que cabe destacar.

Primero, analizar la praxis de la hospitalidad como contribución a la edificación de una *ius in bello* que desemboca en *ius pos bellum*. La praxis de la hospitalidad no se limita, de esa manera, a ofrecer una asistencia durante el conflicto, sino que mediante su praxis

contribuye a construir a la paz que seguirá después del conflicto al tomar en cuenta a las víctimas. Actualmente, ofrecer hospitalidad a un refugiado es ofrecer una posibilidad de superar el sufrimiento y de seguir construyendo su vida durante y después del conflicto.

También la hospitalidad esbozada en el pensamiento agustiniano, arraigado en la tradición judía y cristiana, se entiende como una acción de Dios en el mundo por ser la expresión del amor (*filio*) por el extranjero (*xenos*), y acción directa del Espíritu Santo en los que ponen en praxis la acción hospitalaria.

Así, a la luz del pensamiento agustiniano, los cristianos son llamados a contextualizar y concretar la acción de los cristianos de antaño que abrieron las puertas de sus basílicas para los que buscaban refugio durante el saqueo de Roma. Hoy son venezolanos que piden refugio en Colombia, haitianos y latinoamericanos amenazados de expulsión de Estados Unidos por las políticas del presidente Trump, quienes van a golpear a la puerta de Canadá para pedir protección. Es de los cristianos actuar en conformidad con su fe y ser agentes de hospitalidad para los que buscan refugio, y así contribuir a una relativa y cierta justicia desde las situaciones de conflicto.



## Referencias

Agustín de Hipona. “La ciudad de Dios”. *Obras completas*, vol. XVI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

----- . “La cité de Dieu”. *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, vol. IV, dirigida por M. Poujoulat y M. l’abbé Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1872, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/>

----- . “Del libre albedrío”. *Obras completas*, vol. III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

De Béthune, Pierre François. *La hospitalidad sagrada entre las religiones*. Barcelona, Herder, 2009.

Horrell, David. “Between conformity and resistance: beyond the Balch-Elliott debate towards a postcolonial reading of First Peter”. *Reading First Peter with new eyes*, editado por Robert L. Webb y Betsy Bauman-Martin, Londres, T&T Clark, 2007.

Mattox, John Mark. *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Londres, T&T Clark, 2006.

Organización de las Naciones Unidas. *Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados*, 1951, [https://eacnur.org/files/convencion\\_de\\_ginebra\\_de\\_1951\\_sobre\\_el\\_estatuto\\_de\\_los\\_refugiados.pdf](https://eacnur.org/files/convencion_de_ginebra_de_1951_sobre_el_estatuto_de_los_refugiados.pdf)