

El Habitar Migrante

María Cristina Toro Zambrano*
Woody Edson Louidor**

Resumen:

Este artículo se propone revisar los debates epistemológicos recientes en torno a la cuestión filosófica del lugar en un mundo globalizado y atravesado por las migraciones. De modo particular avanza en un análisis analógico, enfocándose en las diferencias y similitudes entre la perspectiva ontológica de Heidegger, centrada en la pregunta por el ser, y otros abordajes más bien políticos- como el de Hannah Arendt y el de pensadores postcoloniales como Édouard Glissant y Achille Mbembe- articulados desde la necesidad de mirar y analizar los contextos situados de las personas, en particular las que se encuentran en movimientos forzados. De este ejercicio metodológico comparativo, sacaremos algunas conclusiones, retomando unos testimonios sugerentes de algunos migrantes, sobre qué podría significar hoy día el lugar, en un mundo donde cada vez más personas pierden su hogar, su comunidad y su país por múltiples razones y se ven arrojadas a la condición de sin lugar.

Palabras clave: *lugar, migración, ontología, política, mundo*

The place of the migrant

Abstract

This paper revisits the recent epistemological debates around the philosophical question of place in a globalized world, crossed by migrations. In particular, it advances in an analogical analysis, focusing on the differences and similarities between Heidegger's ontological perspective, centered on the question of being, and other rather political approaches - such as Hanna Arendt and postcolonial thinkers like Édouard Glissant and Achille Mbembe- articulated from the need to analyze the situated contexts of people, in particular those in forced movements. From this comparative methodological exercise, we will draw some conclusions, taking into account some suggestive testimonies of some migrants, about what the place could mean today, in a world where more and more people increasingly lose their home and their homeland for multiple reasons and are reduced to the condition of no place.

Key words: *place, migration, ontology, politics, world*

* Profesional en Filosofía. Maestría en Filosofía Latinoamericana por la Universidad de Santo Tomás de Bogotá, Colombia. Doctoranda en la Universidad de Guadalajara, México. mkristor@gmail.com

** Profesional en Filosofía. Maestría en Filosofía Latinoamericana por la Universidad de Santo Tomás de Bogotá, Colombia. Doctorando en la Universidad de Leipzig, Alemania. Profesor asistente e investigador de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. wloidor@javeriana.edu.co

Prometían buena paga, pero mis primas me engañaron al llegar y me vendieron como un bulto a la dueña de un prostíbulo en la frontera. Me hacían abrir las piernas y cerrar, casi siempre, la boca; basta decir que todos me golpeaban. Hasta que huí con Daniel, taxista de Tapachula, borracho y drogadicto, pero me mató a patadas nomás saber de mi embarazo. Tiró mi cuerpo al río, al pútrido Coatán, donde antes lanzó también al niño.

(Balam, R. 2018, pp. 17-18)

¿Qué significa hoy “estar en un lugar”?

El fragmento citado corresponde al libro *Libro centroamericano de los muertos* del escritor mexicano Balam Rodrigo, donde se relatan historias trágicas de migrantes centroamericanos en su tránsito hacia México. Estos relatos, las múltiples noticias, fotografías, obras de arte, documentales, cifras y la cotidianidad misma, nos interpelan frente a la situación de los migrantes a nivel mundial y nos generan varios cuestionamientos, a saber: ¿qué significa para un migrante, que está en movimiento estar en un lugar? O, dicho de otra manera, ¿qué significa hoy, en un mundo caracterizado por movimientos migratorios globales tener un lugar? ¿Cómo definir pues el concepto de *lugar*? ¿Qué significa el estar en un lugar que ya no es el propio lugar originario, a saber, ese lugar que se habitaba, donde se creció?

El concepto de lugar puede analizarse desde una perspectiva eminentemente filosófica. Podría decirse desde la *Física* de Aristóteles (1995) que, lugar es todo aquello que es ocupado por los objetos, ya que llenan el espacio desde sus propias dimensiones corpóreas, la premisa de la que parte esta afirmación es de que lo que no existe no ocupa ningún lugar, o sea, todo ente, toda cosa, tiene un lugar, y el continente sería ese territorio donde lo contenido tiene cabida; así un cuerpo, una longitud, una forma será lo que determine el espacio y por ende el lugar de las cosas (p.124).

Cuando hablamos de los seres humanos, no estamos pensando como Aristóteles solo en un ente de la naturaleza, ya que el lugar no es solo algo que se ocupa, sino que, tenemos en mente aquello que tiene que ver con la vivencia subjetiva que experimenta el ser humano en su propio espacio que se llama mundo; es decir, que al preguntarnos ¿qué es lugar?, no se piensa en cualquier lugar en la abstracción o en un campo, o en una plaza, o en la taza de café en la mesa, sino, en el lugar donde se halla el estar del ser humano, para quien significa y tiene sentido: el campo, la plaza y la taza de café.

De allí, que sería mejor preguntar: ¿qué significa estar en un lugar? El estar es parte del ser y cuando estamos en la plaza, en las calles, en el café, no solo se llena un espacio, sino que realmente se hace algo, se camina, se deambula, se conversa, se vive, de tal manera que en todo momento el ser humano, nosotros, estamos siendo en un espacio, hay una co-relación de la estancia humana con el ser propiamente humano y que tiene que ver con la permanencia en algún lugar o el movimiento de un lugar a otro, y ese cruzar en y a través de todos esos lugares hace que la existencia se dé plenamente.

Enfoque ontológico de Heidegger

El filósofo alemán Martin Heidegger, reflexionó sobre el lugar desde el desarrollo de su investigación ontológica tras la pregunta por el ser. En su libro más importante *Ser y Tiempo*, caracteriza al *Dasein* como *un ser-en-el mundo*, es decir, como aquel que no está frente a o en contra del mundo, sino que va siendo en el mundo. El ser del *Dasein* tiene una ubicuidad, por lo que podemos inferir desde unas pinceladas fenomenológicas que el ser *del hombre* (este pastor del *Ser*) está intrínsecamente unido a un lugar en el mundo circundante, a un espacio, a un habitar entre cosas que tienen sentido, entre calles transitadas, entre construcciones conocidas, entre personas familiares, entre historias que cuentan su propia historia, todas ellas que garantizan el despliegue del ser del hombre en el mundo fáctico, donde tienen sentido los proyectos de toda acción individual, de toda experiencia posible, de la apertura a los afectos, y que constituirá colectivamente la forma esencial de los lazos culturales, lingüísticos, sociales.

Sin embargo, pueden existir muchos sitios para ocupar el espacio y poner cosas, pero el lugar por excelencia es el lugar donde acontece el ser, donde está el *Dasein*, el ser del hombre ahí en el mundo, en apertura con todo lo que lo rodea, y sabiéndose un ser que ya está determinado por una temporalidad también en su estructura primigenia, está abocado a una espacialidad. Heidegger, dirá:

“(…) el sujeto ontológicamente bien comprendido, el *ser ahí*, es espacial. Y por ser el *ser ahí* espacial de modo descrito, es por lo que se manifiesta el espacio como un *a priori* (...) aprioridad quiere aquí decir: anterioridad del hacer frente a un espacio (como paraje) en el hacer frente a lo *a la mano* del caso en el mundo circundante.” (2015b, p. 127)

Esta condición *a priori* del ser del hombre, es básica y primigenia; es, según el filósofo alemán, donde el *Da-sein* se sitúa en un paraje. Se trata de ese paraje donde propiamente se es, o donde se está siendo, -piénsese en un paraje como el pueblo donde se nació, o en el barrio donde se creció, el sector de una ciudad donde se vivió, sus parques, la tienda, la parada de bus, la iglesia, el puente, o simplemente la casa y los alrededores de esa casa donde más se recuerda-, en ese paraje es donde el ser del hombre existe y está en el mundo. Ese en del ser en el mundo dice Heidegger procede de habitar en, detenerse en y también significa estoy habituado a, estoy familiarizado con, tiene pues, la significación en el sentido de habito y diligo” (op. cit., p. 67).

A ese modo de estar en el mundo, se le llama habitar, y se habita en un lugar donde se detiene, donde se está en un paraje, donde es posible la experiencia humana. Por tal razón, el habitar está intrínsecamente relacionado con la esencia humana, con su posibilidad de ser y estar en el mundo, en un lugar avivado, donde las cosas cobran vida y la existencia se proyecta. Ese habitar no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior, no existen los hombres y además el espacio, hay hombres en el mundo, hay hombres habitando el mundo, habitando casas, entrando y saliendo de edificios, recorriendo y transitando calles, subiendo y bajando escaleras o elevadores, sentándose en el parque, orando en las iglesias, jugando en el coliseo, riendo, hablando y bebiendo un café, esperando en la esquina, caminando o corriendo por la acera. El hombre habita, su ser habita en, con y a través de distintos espacios.

Ahora bien, si el lugar es aquello que se abre para el estar humano, para el habitar, donde se conecta de manera ontológica y esencial el espacio, las cosas y el ser del ser humano, se podría decir que en la medida en que estamos en un lugar estamos siendo verdaderamente, o en otras palabras, se es en la medida en que se está en el mundo. Pero esto parece tener sentido solo en los casos donde realmente se habita un lugar, pero cuando ese lugar no está, desaparece, cuando no es posible habitarlo en sus condiciones materiales ni existenciales, entonces, el habitar y por tanto el ser está incompleto.

El fenómeno migratorio nos pone frente a esa carencia por la simple razón que el habitar del migrante se ve trastocado, éste no se encuentra en su propio lugar, en su hogar, en su habitar. Está fuera de lugar, como lo indica Edward Said en su libro autobiográfico que lleva el mismo título *Fuera de lugar* (2004), experiencia cada vez más común del ser humano contemporáneo que vive en un mundo globalizado. Así, la reflexión filosófica se encuentra indudablemente ante un atopon, es decir, tal como lo define Gadamer en su texto *The Scope and Function of Hermeneutic Reflection* (citado por Hryschko, 2008): algo que no encaja en los esquemas de nuestra expectativa de comprensión y que por eso nos desconcierta.

Tal como lo planteó el escritor palestino-estadunidense Edward Said (1983), podemos ilustrar este problema en el hecho de que en nuestro mundo actual existe una “implacable energía movida por la fuerza de la guerra, el hambre, las catástrofes medioambientales”, etc., que signan el “cruel castigo de comunidades y pueblos enteros”, obligándolos a abandonar sus lugares u hogares como unos sin lugares. El desarraigo como producto de la migración forzada afecta en el mundo a un total de 70.8 millones de personas, de las cuales 25.9 millones de refugiados, 41.3 millones de desplazados internos y 3.5 millones de solicitantes de asilo, según Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (2019).

En cuanto a la migración considerada voluntaria o económica en el mundo, el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales (DAES) de la Organización de Naciones Unidas (ONU) estimó que había 258 millones de movilizados en el 2017, frente a los 173 millones en el año 2000 y los 100 millones entre 1960 y 1999. Ambas cifras de la migración forzada y la migración “voluntaria”, cuyas fronteras son difíciles de delimitar, muestran que este fenómeno evidencia cierta tendencia al alza. Visto desde lo regional, Asia acoge el 31% de la población de migrantes internacionales, Europa el 30%, las Américas el 26%, África el 10% y Oceanía, el 3%, de esa totalidad de movilidad.

Frente a esta realidad sobrecogedora, una reflexión de corte fenomenológica nos llevaría –según la fórmula famosa de esta corriente filosófica *a la cosa misma*-, es decir, a mirar la manera como este habitar migrante se nos muestra, en sus cualidades, en sus misterios, permitiéndonos ir a los detalles de las cosas para encontrar en ellas lo universal, para preguntar, como diría Husserl en *Ideas*: “un trabajo y no una construcción, una descripción sacada de una real intuición universal de esencias” (1949, p.375).

Pero, ¿de qué modo podemos hacer tal descripción de algo –el habitar de los migrantes– que está en movimiento y no tiene un lugar? Bourdieu escribía que el migrante es “*atopos*, sin lugar, desplazado, *inclasable*” (1999, p.12). ¿Es posible hacer la fenomenología o la filosofía de un estar sin lugar o, como lo deletreamos en el título de este artículo, un “habitar migrante”? ¿Se puede a la vez ser migrante y habitar, es decir, estar en un lugar siendo un sin lugar?

Para el refugiado, su habitar, su lugar en el mundo, deja de existir en el momento en que no ve una experiencia posible para su ser material y existencial: su propia casa, sus cosas, sus vínculos, ya no le pertenecen porque la vida misma está en riesgo. De allí que se vea obligado existencialmente, a desprenderse de ese habitar que pone en crisis la relación vital de su ser con el espacio, con su entorno.

En el portal edcreativo de la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR) comparten historia de vidas como la de Alfredo de 39 años, oriundo de Venezuela, quien:

“(…) optó por no callar ante la corrupción que veía en la empresa hidroeléctrica en la que trabajaba. No calló ante las flagrantes irregularidades que según él se cometían diariamente y eso le costó no solo una acusación de sabotaje que derivó en su despido, sino también amenazas de muerte. Tras ser advertido de una probable detención, Alfredo optó por dejar atrás su vida y abandonar Venezuela. «Tenía garantizada la cárcel, la tortura y tal vez la desaparición», asegura.”

De una manera violenta surgió para él la necesidad de encontrar otro lugar en el mundo fuera de su propia casa en la cual ya no podía estar, emprendiendo así la búsqueda de un nuevo habitar. Son innumerables las historias sobre desplazados que podemos seguir detallando, como por ejemplo la de Ana, nena de educación primaria, cuyo testimonio es recogido por la organización sin fines de lucro dedicada a la defensa y promoción de Derechos Humanos de las personas migrantes y refugiadas FM4 Paso Libre de Guadalajara:

“Mi colonia es muy mala porque hay extorsión y matan a las personas y hay muchos ladrones de niños, por eso uno no puede salir a jugar. También hay muchos mareros y personas que fuman, toman y se drogan. También violan a las niñas jóvenes, también se meten a robar a las casas y en las tiendas”.

En ambos testimonios el habitar deja de existir plenamente porque su propio ser no puede ser. Es importante entender que habitar un lugar en el mundo tiene también el sentido de “abrigar, residir, cuidar”, coincidiendo con Heidegger cuando dice: “el rasgo fundamental del habitar es preservar y tener cuidar” (2015a, p. 21). Habitar un lugar, implica ser cuidado

Habitar un lugar, implica ser cuidado en, cuidar el ser, preservándose del daño o del peligro. Cuando el habitar ya no cuida, no cobija, ni resguarda, ese vínculo sagrado y esencial con el espacio y con el mundo circundante se rompe; y el ser, necesariamente, entra en la búsqueda de un nuevo habitar, de un habitar para su existencia.

Cuando el habitar ya no cuida, no cobija, ni resguarda, ese vínculo sagrado y esencial con el espacio y con el mundo circundante se rompe; y el ser, necesariamente, entra en la búsqueda de un nuevo habitar, de un habitar para su existencia.

El ser que no tiene un habitar propio pierde su ser, porque no tiene un “en” en el mundo donde proyectarse, donde vivir, donde experimentarse como humano. Los migrantes padecen este desprendimiento desde la fractura ontológica donde el ser es sin estar-siendo, esto es: pierden su lugar del habitar, -el “terruño” que llaman hogar-, por la búsqueda forzada, y solo a veces devenida en la esperanza de una promesa. Esta promesa está limitada por su naturaleza ilusoria e intangible que tiende a la desilusión.

Una cosa es anhelar ese habitar, otra es verlo, sentirlo, estar dentro de él. Para algunos refugiados latinoamericanos la promesa de ese nuevo habitar está en México o en Estados Unidos, para otros está en Colombia o Perú, o quizá en España: estos lugares representan el inicio o recuperación de lo perdido. Pero “¿encontraremos el ámbito que buscamos?” Eso es lo que se pregunta Heidegger en Estancias, donde describe fenomenológicamente su viaje a Grecia y donde realmente no encontró la esencia sagrada de lo clásico, y lo propiamente griego, que había sido ya instrumentalizado (Heidegger, 2008, p. 15). ¿El migrante encontrará su nuevo habitar?, ¿encontrará esa casa o ese templo que los cobije, aunque sea en tierra ajena?

Cuando se habla de cobijo, no es solo la manta para cubrir del frío o la colchoneta, los baños, las carpas bien dispuestas, el cobijo en tanto habitar, en tanto cuidar al que llega y ha perdido su lugar en el mundo, cuando se cobija a un invitado se adecua algo temporal, se hacen ciertas adecuaciones en la casa, pero muy distinto es el que llega sin ser invitado.

El lugar desde enfoques políticos y postcoloniales

Mientras Heidegger muestra cómo el ser humano está entrelazado con el mundo, imbricado en él, y necesita un habitar para seguir siendo, filósofos como Hanna Arendt parten de lo político,

es decir, no del ser humano (abstracto y general) sino de la diversidad de los seres humanos situados.

Tal vez sea la razón por la cual Arendt nunca quiso presentarse como filósofa, sino como estudiosa de la política que, según ella:

“...Se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre [Menschen], los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre del hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico sólo hay el hombre —tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para la zoología sólo hay el león.” (Arendt, 1997, p. 45)

Su reflexión arranca de la diversidad situada históricamente y no de la generalidad del ser, a diferencia de Heidegger. Sin embargo, así como este último, el espacio va a jugar para ella un papel fundamental en su pensamiento. De hecho, le sirve para definir la política:

“La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. En la medida en que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a los más diversos y por otro, permitir que figuras similares a individuos se distingan las unas de las otras.” (p.45)

Arendt no piensa el lugar en términos de ser, sino de estar. La política tiene que ver con el hecho de los seres humanos, quienes son diversos, están juntos. Las categorías de lo político se declinan no en términos ontológicos, sino en torno a la pregunta por cómo lograr la unidad de los diversos en “un caos absoluto de las diferencias”. A partir de allí, ella rompe con algunos mitos, entre ellos el “*Zoon politikon*”, burlándose de él:

“(...) como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los -hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes.” (p.46)

Así como Heidegger, ella plantea que el ser humano está entre los otros: esta relación fáctica es un punto de partida e incluso una realidad. No es una esencia, es simplemente una verdad primaria de su existencia. Pero ¿qué pasa cuando un ser humano no se encuentra entre los suyos?

Es justamente el drama que ha creado la modernidad occidental, al confundir este Entre-los-Suyos con la noción de nación. De hecho, cuando en el derecho internacional se habla de “lo internacional”, a lo que se está refiriendo es a “una familia de las naciones”; así también cuando se plantean los Derechos del Hombre (universales), está implícito el derecho a tener esos derechos:

“Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar «civilizado» en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad.” (Arendt, 1998, p.247)

La noción de Hombre se puso en crisis en el entre-medio entre las Dos Guerras Mundiales, cuando aparecieron los apátridas, los deportados, los refugiados, quienes no pudieron acceder al disfrute de dichos Derechos del Hombre porque ya no pertenecían a ninguna comunidad organizada o una nación. Ya estaban expulsados no sólo de un país sino de la Humanidad. No contaban con el derecho a tener derechos. De este modo, el mundo se restringe a una familia de naciones, donde quien no tenga alguna pertenencia “nacional” ya no tiene un lugar.

De allí los alcances y límites de la política, de estar entre los suyos: este estar permite al ser humano vivir y actuar en comunidad; pero al cerrar este “entre” solamente para los suyos o al esencializar este “entre” en categorías como nación, territorio, ya no existirá ningún lugar civilizado en la Tierra porque se confunde la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad. (1998, p.247)

De hecho, hoy día prosigue esta barbarie que consiste en expulsar a seres humanos fuera de la Humanidad al considerar que ellos no son parte de nuestro “entre”, no son de los nuestros. Ellos son reducidos a unos “desechables”, unos “residuos humanos” (Bauman, 2013).

De esta manera, no encuentran —no en todos los casos— ese habitar pleno para su existencia, y muchos continúan migrando de un lugar a otro, sin lugar fijo, en un tránsito continuo pasando de casa en casa, de esquina en esquina, de calle en calle.

Algunos refugiados corren con la suerte de consolidar su nuevo habitar, donde establecen su terruño, donde suplen sus necesidades biológicas y humanas, tienen un trabajo, se regularizan como migrantes legalmente con derechos; pero eso, no solo depende del azar sino de las políticas migratorias de cada país que autónomamente decide quien cumple con los “requisitos” para su regularización.

A pesar de que el pasado 10 y 11 de diciembre de 2018 se firmó por parte de la mayoría de los países miembros de la Organización de Naciones Unidas el Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular, con excepción de Estados Unidos y República Dominicana, en el continente americano, la realidad supera las fronteras, los migrantes y refugiados siguen llegando con su vida en una mochila y la historia de violencia de su país de origen en sus cicatrices, caminando hacia ese lugar promesa.

Así como pasa con los objetos que llegan a nuestras casas, hay que abrirle un espacio y ese abrirle un espacio, implica mover la casa entera, reorganizar para que ese nuevo objeto tenga un lugar, su propio lugar. Hay objetos en casa que los tenemos arrumados, se acumulan en una esquina, o en un desván, en el atillo, debajo de la cama, en la cochera, y que terminan siendo parte de la basura que se acumula y es inservible. Son objetos sin sitio, así pasa con los refugiados, aun no tienen su lugar en nuestra casa, se convierten en estorbos, en elementos indeseados, y ocupan la esquina, el paso, se llenan de polvo y de suciedad, se convierten en vidas desperdiciadas, en población excedente como diría Zygmund Bauman (2013). “La «población excedente» es una variedad más de residuos humanos, se trata más bien de «víctimas colaterales» del progreso económico, imprevistas y no deseadas. En el curso del progreso económico (la principal línea de montaje/desmontaje de la modernización), las formas existentes de ganarse la vida se van desmantelando sucesivamente, se van separando en sus componentes destinados a ser montados otra vez (reciclados) de nuevas formas. En el proceso, algunas piezas resultan dañadas sin arreglo, en tanto que, de aquellas que sobreviven a la fase de desmantelamiento, sólo se precisa una modesta cantidad para componer los nuevos artilugios trabajadores, por regla general, más rápidos y ligeros.

Estableciendo un paralelo con Heidegger, ese hogar sin suelo, sin tierra, es sinónimo de una estancia sin patria, porque “el hogar congrega y protege” (2008, p. 37). Fuera de ese hogar, solo hay peligro. Para Heidegger, aquel que no tiene ninguna estancia, sin encontrar un hogar, no tiene patria, él está pensando - en su libro Estancias- en el turista que siem-

pre busca lo novedoso y cae en “la desfiguración de la esencia humana”; con Arendt, estamos pensando en el migrante y el refugiado, y si bien es cierto que está en juego el ser del hombre, es decir está comprometido su sentido humano, donde hay un desgarramiento en los vínculos existenciales y materiales, no podemos solamente hablar de hogar como patria. Y esto, por la simple razón de que el habitar va más allá de una noción de patria o de nación, eso es ya el principio de toda exclusión y tragedia –como lo advierte Arendt y lo estamos viviendo hoy día-, y hay que ir más allá de Heidegger y del eurocentrismo moderno en general (Achille Mbembe) y de la perspectiva ontológica (Édouard Glissant) profundizando la crítica política iniciada por Arendt.

A modo de resumen, podemos decir que Arendt parte de un enfoque centrado no en el ser, como Heidegger, sino en el estar: un estar entre seres humanos distintos. Es un enfoque político en la medida en que plantea la relación entre la diversidad o el caos de la diferencia y la unidad o lo común (sin eliminar a los diferentes). Pero Arendt advierte sobre la necesidad de no esencializar la unidad o lo común en la nación o la patria para no caer en los dramas que Europa vivió en las dos Guerras Mundiales: los dramas con millones de apátridas, deportados, refugiados, quienes al perder su hogar y su status político (su pertenencia a un Estado-nación) se encontraron fuera de la Humanidad y privados del derecho a tener derechos y por lo tanto de los Derechos del Hombre.

El pensador Achille Mbembe, inicia su reflexión sobre cómo “colonialismo, fascismo y nazismo han entretejido más que relaciones circunstanciales” todos comparten “el mismo mito, el de la superioridad absoluta de la llamada cultura occidental, la cual se autocomprende como la cultura de una raza –la raza blanca” (2018, p.112). Esta superioridad planteada y justificada por el entramado de las Ciencias Sociales, Humanas e incluso la Filosofía –en particular, la ontología- llevó necesariamente al “proyecto de dirigir el mundo según su voluntad (...) Vasto programa prometeano, la originalidad de Occidente consistió en haber arrancado a la divinidad su secreto y haber hecho del hombre un Dios” (2018, p.112).

Esta voluntad de poder occidental, que se fortaleció con la invasión y el *Encubrimiento del Nuevo Mundo* en 1492 (Dussel 1994) y pretendió mirar al mundo desde un punto cero tal como un Dios escondido (Castro-Gómez 2005), se concretó en la empresa del colonialismo que utilizó la necropolítica, es decir, este régimen en el que se da la muerte al otro de manera banal y sin más: sin ningún senti-

miento de responsabilidad o justicia (Mbembe, 2018, p.63). Los campos de concentración, “espacios sobre los cuales se planeaba el sufrimiento y eventualmente diversas formas de muerte –la muerte lenta por agotamiento, por el trabajo forzado o el abandono o la indiferencia (...) o por la mera y simple desaparición con gas-” (Mbembe, 2018, p.118) fueron una herramienta común de la necropolítica en los tres sistemas arriba mencionados: colonialismo, fascismo y nazismo.

Justamente “el mundo de los campos se volvió inseparable del mundo de un crimen singular, cometido en un secreto aparente: el crimen contra la humanidad (Mbembe, 2018, p.118). Pretendiendo ser superior a todas las otras culturas, Occidente acabó por ser el escenario de crímenes contra la humanidad al crear lugares o –mejor dicho- no lugares donde se banalizó el mal (para retomar esta expresión de la misma Arendt), el sufrimiento y la muerte. Donde reinó la necropolítica, es decir, un estar entre seres humanos que matan a los diferentes (todo lo contrario a la política, tal como lo entiende Arendt). Una política de y para la muerte. Una política de la enemistad contra los otros diferentes. De hecho, es una anti-política porque no busca unir o la unidad entre los diferentes, sino proteger a los semejantes en contra de los diferentes, considerados y tratados como enemigos, es decir, “dignos” de ser matados.

Hoy día, como lo argumenta el mismo Mbembe en su libro *Politiques de l'inimitié*, los enemigos son los negros, árabes, migrantes, refugiados, quienes son perseguidos como criminales, arrestados y encarcelados en centros de detención o retención para ser deportados, cuando no mueren en su intento de cruzar las fronteras por tierra o por agua.

En este contexto, ¿qué significa para un migrante “tener un lugar”? Su lugar es un lugar de muerte, de sufrimiento, de amenazas contra su vida. No es un lugar humano. Es un no lugar. ¿Filosóficamente, qué pasa con este ser que no tiene lugar?, ¿Deja de ser? Al perder su hogar y su status político, pierde su humanidad, como lo constató Arendt, cabría preguntarnos: ¿pierde también su ser?, si sigue teniendo o siendo un ser, ¿qué es?

Como lo podemos ver, las migraciones nos llevan a plantear preguntas ontológicas pero no solamente sobre la cuestión del ser sino sobre lo que deviene el ser en el movimiento migratorio y en esta distopía en la que va perdiendo su lugar, su hogar, su pertenencia política e incluso su humanidad. Preguntamos sobre el devenir de un ser en movimiento y desarraigado de su lugar.

Allí es cuando interviene el filósofo y poeta martiniqueño Édouard Glissant para decirnos

que esta experiencia a la vez histórica y ontológica ya existió y ha sido parte de lo que hoy llamamos la diáspora africana en el continente americano. Se trata de lo siguiente:

“Hay diferencia entre el desplazamiento (debido al exilio o la dispersión) de un pueblo que continúa su vida por otro lado y el transbordo (la trata) de una población que en otro lugar deviene otra cosa, en un nuevo dato del mundo (...) Renunciamos al Ser.” (Glissant, 1997, p.40. Traducción propia de los autores del artículo)

Los africanos, que fueron víctimas de la trata negrera y que llegaron al continente americano, fueron obligados a dejar sus costumbres, sus familias, sus tribus, sus religiones, sus dioses. Fueron desarraigados (Loudior, 2016) y este proceso de desarraigo pasó por la destrucción de su memoria y por la imposición del olvido de su continente. Fueron obligados a dejar de ser, a renunciar al “Ser”. Fueron reducidos a la nada como una tabula rasa. A partir del no-ser, fueron llevados a reconstruirse a partir de las huellas de su África que lograron capturar y gracias a los cimarrones (esclavos que huyeron a los montes en busca de su libertad) que guardaron la memoria de África.

La gran pregunta a la que se enfrentaron estas víctimas de trata no era ¿ser o no ser?, porque el no-ser era ya una realidad. La tarea para ellos consistía en devenir un nuevo dato del mundo, algo original que crearon a partir de varios elementos: africanos, indígenas y europeos. Esta *creolización* se hizo evidentemente en un contexto colonial saturado de sufrimiento, dolor, en pocas palabras, de necropolítica.

Así que, la categoría fundamental para comprender la experiencia de alguien que está en movimiento, sobre todo cuando se trata de una migración forzada, no es el Ser, sino el Devenir: es decir, lograr tener la capacidad de mezclarse con –aprender de otras personas y culturas para crear algo propio y original, incluso desde la dolorosa realidad y experiencia del No ser.

Glissant nos lleva pues a adoptar una lectura anti-ontológica pero partiendo de la ontología o de la realidad de su negación (el No ser) para ir hacia el mundo. En fin, ¿qué es lo más importante: permanecer en su ser y en el Ser, como lo decía Spinoza?, ¿o alcanzar el mundo?, ¿el ser o el mundo?

A manera de conclusiones: más allá del ser y del estar entre

A diferencia de Heidegger, la pregunta para los migrantes (principalmente las víctimas de migraciones forzadas) no es por el ser porque ellos ya van dejando de ser o ya no son en un sentido ontológico; sino el

mundo –que es cada vez nuevo y en movimiento- en el que hay que vivir desde la nada y el no ser. Es un mundo cruel que sigue obligando a muchos seres humanos a sufrir de experiencias de No ser, pero que les da también oportunidades para salvar sus vidas (al cruzar una frontera) y realizar sus proyectos de vida.

Por ejemplo, el Nuevo Mundo, al que los africanos fueron obligados a llegar para trabajar como esclavos, constituyó para los negros sobrevivientes un nuevo lugar donde pudieron crear una nueva cultura paradójicamente alegre. Una cultura rica en todas sus dimensiones: culinaria, literaria, filosófica, deportiva, musical, etc.

La pregunta que nos hacen hoy las migraciones nos lleva más que al ser o al estar entre, sino al mundo como el lugar de entrecruces de culturas, personas y mundos (Bhabha 1994): lugar en el que cada vez estamos más cerca los unos de los otros (debido a las invenciones tecnológicas), pero donde –y por eso mismo- los Estados construyen más muros y políticas migratorias duras para alejarnos unos de otros, sobre todo de los más pobres y vulnerables (que necesitan de nosotros). Un mundo global y abierto al intercambio de ideas, mercancías, capitales financieros, pero donde existen cada vez más nacionalismos, patriotismos y verdaderos guetos. ¿En qué medida, concebir la casa como mi patria, o la patria como casa e identificar el habitar con un hogar y con habitar la patria misma, es el origen de todo nacionalismo excluyente y xenófobo?

Quizá no está en la teoría la solución, sino más bien en los ejemplos de vida, en las cotidianidades; por citar alguno –sin la menor intención de “romantizar”-, los Indígenas wayuu, del norte de Colombia, en la Guajira, al no tener esa noción de frontera con sus primos o hermanos indígenas de Maicao en Venezuela, son recibidos en sus propias rancherías, comiendo de sus mismas comidas con los escasos recursos y medios, ya que es una etnia con altos índices de pobreza y malnutrición; sin embargo, los han ayudado a construir sus propios hogares, sus rancherías al lado de las suyas allá en el desierto. Así lo cuenta uno de ellos, Augusto indígena que vivía en Maicao y se dedicaba a distintos trabajos en Venezuela: “Aquí todos somos una familia. Nos alojaron, nos cobijaron y en todo lo que han podido, nos han colaborado. Ha sido un poco difícil, pero con su ayuda construimos casas y tenemos una huerta”.

¿No sería tiempo de empezar a construir un lugar para el otro, un lugar que es común, como la tierra para todos? Esto llevaría a trascender el ser (Heidegger) y el estar entre los nuestros (Arendt) para mirar estos otros sin lugar, sometidos al poder de la muerte

(la necropolítica, según Mbembe) y desestructurados del ser (el No ser, de acuerdo con Glissant), y también para generar la posibilidad siempre abierta de crear espacios que cobijen y abriguen al otro, como parte de la casa, la casa común. Donde se reconstruya el fuego de un habitar que no solo proteja al migrante y que en vez de ser visto como otro, sea visto como parte de la nueva familia y como parte de la nueva casa, lo que permite recrear el sentido del habitar, que no es solo ocupar un espacio, sino vivir con otras personas y otros objetos, un vivir en donde está implicado el ser mismo, como ser trascendente pero también como un ser inmanente a las contingencias materiales de un entorno.

En la entrevista que Heidegger concedió al periódico alemán *Der Spiegel* (1966) pero que fue publicado en 1976 (tras la muerte del filósofo alemán), éste señaló que “sólo un Dios puede salvarnos” (“*Nur noch ein Gott kann uns retten*”) frente al “desarraigo del hombre que está teniendo lugar” (“*die Entwurzelung des Menschen, die da vor sich geht*”) por culpa de la técnica; tal vez lo que hoy amenace más al ser humano es su mismo prójimo que no le tiende la mano, que no lo mira *cara a cara*, que le cierra la puerta, que lo excluye de su lugar, su hogar, su patria y de la Humanidad tout court -la figura bíblica de Caín quien declara no ser responsable de su hermano Abel y termina matándolo-; lo que nos puede salvar es el mismo ser humano.

Todo pasa por comprender que el otro no es otro, no es ajeno, sino mi primo, mi pariente y mi hermano de quien soy responsable. ¿Somos capaces de adoptar y cultivar este sentido de responsabilidad ética en el cara a cara con los migrantes y refugiados en la vecindad, en el barrio, en la ciudad y también en nuestra *polis* como ciudad, país, subcontinente latinoamericano, continente americano y mundo? Se requieren estructuras y políticas estatales y gubernamentales, pero hay algo más esencial y originario: el ver a estos migrantes y refugiados no como lo otro, lo diferente, sino lo conocido, lo familiar. Es decir, como un ser humano.

Referencias

Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Heidegger am 23 September 1966 (31 Mai 1976). *Der Spiegel*, Seite 193-219.

Arendt. H. (1997). *Qué es política*. Barcelona, España: Paidós.

Arendt. H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, España: Taurus.

- Aristóteles (1995). *Física*. Madrid, España: Gredos.
- Balam, R. (2018). *Libro centroamericano de los muertos*. México: F.C.E.
- Bauman, Z. (2013). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona, España: Paidós.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. London (England) y New York (USA): Routledge.
- Bourdieu, P. (1999). Préface. En *La double absence: Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Abdelmalek Sayad, (pp. 9-13). Paris, France: Éditions du Seuil.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR). (2017). *Ocho historias para contar más de 65 millones de huidas*. El diario.es Recuperado de <https://branded.eldiario.es/historias-refugio-cear/>
- Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. (2018). *Informe de la situación social global*. Recuperado de <https://www.un.org/development/desa/publications/publication/2018-world-social-situation>
- Dussel, E. (1994). 1492: *el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural Editores- Colección Academia de la Universidad Mayor de San Andrés.
- FM4. (2017). *Cuarto informe : sin lugar en el mundo. Desplazamiento forzado de mujeres por Guadalajara*. Recuperado de <https://fm4pasolibre.org/wp-content/uploads/2018/07/SIN-LUGAR-EN-EL-MUNDO.-DESPLAZAMIENTO-FORZADO-DE-MUJERES-POR-GUADALAJARA.-VERSIO%CC%81N-DEFINITIVA.pdf>
- Gadamer, H. (1976). On the scope and function of hermeneutical reflection. En D. E. Linge (Ed.), *Hans-Georg Gadamer: Philosophical Hermeneutics* (pp. 18-43). Berkley, MA: University of California Press.
- Glissant, E. (1997). *Le discours antillais*. Paris, France: Gallimard.
- Heidegger, M. (2008). *Estancias*. España: Pretextos.
- Heidegger, M. (2015a). *Construir, habitar, pensar*. Madrid, España: La oficina ediciones.
- Heidegger, M. (2015b). *El Ser y el Tiempo*. México: F.C.E.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E.
- Loudor, W. E. (2016). *Articulaciones del desarraigo en América Latina*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Mbembe, A. (2018). *Politiques de l'amitié*. Paris, France: La Découverte.
- Organización de Naciones Unidas. (2018). *Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular*. Recuperado de <https://www.un.org/es/conf/migration/global-compact-for-safe-orderly-regular-migration.shtml>
- Said, E. W. (1983). *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, United States of America: Harvard University Press.
- Said, E. W. (2004). *Fuera de lugar*. Barcelona, España : Debolsillo.
- UNHCR. (2019). *Global Trends 2018*. Recuperado de: <https://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/5d08d7ee7/unhcr-global-trends-2018.html>

¹Austria, Hungría, Polonia, Estonia, Bulgaria, República Checa, Israel, Australia. Son los demás países que rechazaron el pacto.