

Comprender el *lugar* desde los flujos migratorios globalizados

Wooldy Edson Loudior
Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint88.2016.06>

RECIBIDO: 25 de febrero de 2016

APROBADO: 14 de abril de 2016

MODIFICADO: 21 de abril de 2016

RESUMEN: El artículo argumenta la necesidad de comprender las experiencias de negación de lugar, evidentes de manera más recurrente en los flujos migratorios contemporáneos. Para ello se esboza una hermenéutica que reconceptualiza el *lugar* desde dichas experiencias, apuntando hacia la construcción de un orden global hospitalario. El artículo parte de la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos y de su enfoque de *lugar*, para mostrar los límites de la definición clásica de este como recurso discursivo y político. Finalmente, contrasta dicha definición con experiencias de negación de lugar, como el exilio y la condición de los sin-Estado, interpretadas como figuras de *atopon*.

PALABRAS CLAVE: migración • Estado (*Thesaurus*) • lugar • hermenéutica • ambivalencia (*palabras clave autor*)

Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Pensar el exilio desde la literatura”, financiado por el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

Understanding *Place* from the Perspective of Globalized Migratory Flows

ABSTRACT: This article argues the need to understand the experiences of denial of place, evidenced in the most recurrent way in contemporary migratory flows. For this purpose, it outlines a hermeneutics that reconceptualizes *place* on the basis of those experiences, aiming to construct a hospitable global order. The article is based on the diatopical hermeneutics of Boaventura de Sousa Santos and his specific approach to the concept of *place*, to show the limits of its classical definition as a discursive and political resource. Finally, it contrasts said definition with experiences of denial of place, such as exile and the condition of those without a state, interpreted as figures of *atopon*.

KEYWORDS: migration • State (*Thesaurus*) • place • hermeneutics • ambivalence (*author's keywords*)



Compreender o *lugar* a partir dos fluxos migratórios globalizados

RESUMO: Este artigo argumenta sobre a necessidade de compreender as experiências de negação de lugar, evidentes de maneira mais recorrente nos fluxos migratórios contemporâneos. Para isso, esboça-se uma hermenêutica que reconceitua o *lugar* a partir dessas experiências, apontando à construção de uma ordem global hospitaleira. O texto parte da hermenêutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos e de sua abordagem de *lugar* para mostrar os limites da definição clássica deste como recurso discursivo e político. Finalmente, contrasta essa definição com experiências de negação de lugar, como o exílio e a condição dos sem-Estado, interpretadas como figuras de *atopon*.

PALAVRAS-CHAVE: migração • hermenêutica • Estado (*Thesaurus*) • lugar • ambivalência (*palavras-chave autor*)

Introducción

Este artículo parte de la observación empíricamente comprobable de la existencia de un gran plexo de experiencias migratorias que no caben en la clásica definición del *lugar*. Se suele entender el lugar como un recurso discursivo y político que permite a cualquier ser humano formar parte del mundo social (ciudad, país, región geográfica, etcétera); recurso que va desde el manejo del idioma hasta el ejercicio de la ciudadanía y la pertenencia al Estado y al todo social y político, pasando por compartir ciertos rasgos culturales e incluso una historia común. En este sentido, el lugar es el billete para ingresar *a* y permanecer *en* un determinado mundo social. Por eso, todo lugar es un lugar común que permite, por ejemplo, reclamar, defender y ejercer derechos de manera legítima dentro de un mundo social. Afirmar que “yo soy de este lugar” equivale a decir que tengo derechos en la comunidad política. Estas son algunas características esenciales de lo que llamamos en este artículo la “clásica definición de lugar”.

Sin embargo, en nuestro mundo globalizado, un número cada vez mayor de seres humanos no disponen de dicho recurso, ya que se ven atrapados en una especie de limbo geográfico (en fronteras, en tránsito, en campamentos de refugiados), jurídico y político: se encuentran en situación de exilio, desarraigo, refugio,¹ y como sin-Estado.

Dada la imposibilidad de dar cuenta de todos estos casos, el artículo se enfoca, de manera genérica, en presentar la necesidad y algunos esbozos de una nueva hermenéutica² que llamamos “hermenéutica tópica ambivalente”, orientada

1 La Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de los Refugiados (Ginebra 1951) define en su segundo artículo el concepto de *refugiado* de esta manera: “Que, como resultado de acontecimientos ocurridos antes del 1.º de enero de 1951 y debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a 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 tal 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”. Por lo tanto, no es necesario que el extranjero tenga algún estatuto jurídico-formal otorgado por un Estado de acogida para ser considerado como refugiado.

2 La hermenéutica es una disciplina cuyo objetivo ha sido siempre comprender, es decir, captar el sentido de un mensaje, un texto, una situación, etcétera. Ella tiene una larga tradición en Occidente, desde su nacimiento en el contexto religioso de la Antigua Grecia bajo la figura de Hermes, pasando por su uso con Platón como metáfora para comprender la poesía y otras artes, hasta llegar a convertirse en un instrumento de la lógica (Aristóteles) y de la interpretación de textos (filológicos, teológicos y jurídicos), en la metodología de las ciencias sociales (Dilthey 2000) y como punto de partida o la dimensión universal de la filosofía (Gadamer 1999; Heidegger 1997). Véase en detalle la historia de la hermenéutica en Louidor (2003). En este artículo, el autor plantea la hermenéutica como la tarea práctica de comprender una experiencia, en concreto las experiencias de negación de lugar.

básicamente a comprender estas experiencias migratorias de negación del lugar. Esa hermenéutica se enfoca en comprender las experiencias concretas en las que seres humanos, familias y comunidades —forzados a huir de sus hogares y sus territorios de origen— han presenciado cómo se les ha negado el derecho a ser acogidos en un lugar humano, un lugar de derecho e inclusión. Se trata de una hermenéutica de la experiencia.

Así pues, la pregunta guía del artículo es la siguiente: ¿Cómo comprender las experiencias de negación de lugar que vivencian hoy tantos seres humanos a través del globo, principalmente en los flujos migratorios globalizados? Al mirar la coyuntura global actual, observamos que el mundo está viviendo una grave crisis de refugiados que, se dice, es la segunda mayor crisis después de la Segunda Guerra Mundial. Por un lado están los grandes flujos de refugiados que huyen a diario de sus territorios en guerra en Siria, Oriente Medio y África en busca de protección internacional, en Europa principalmente. Muchos de ellos se encuentran atrapados entre sus territorios de origen y los países de llegada, encerrados en campamentos de refugiados, errando por las fronteras, o a la espera de una decisión de la Unión Europea sobre su situación jurídica.

Por otro lado, en América importantes flujos de centroamericanos y migrantes caribeños (cubanos, por ejemplo) y transcontinentales (africanos y asiáticos) buscan llegar a Estados Unidos, recorriendo países de América (de Sur a Norte), cruzando selvas, desiertos y ríos, trepando muros, viajando en tren y en otros medios de transporte, enfrentando a traficantes de migrantes e incluso a grupos criminales a lo largo de sus peligrosas travesías.

Dentro de este panorama, Saskia Sassen (en una entrevista con la revista *Truman Factor* en 2015) habló de un “nuevo conjunto de migraciones” consecuencia —además de la guerra— “[d]el acopio masivo de tierras para plantaciones, la destrucción de sus hábitats a través de la contaminación de la tierra y el agua, las sequías, la desertificación, [y] el resurgimiento de la minería para obtener los metales que necesitamos para nuestra revolución electrónica”. Lo novedoso de estas nuevas migraciones, según Sassen, es que dichos migrantes no tienen adonde regresar, ya que sus hogares fueron destruidos y no han encontrado un nuevo hogar en su transitar.

Como resultado de estos flujos migratorios heterogéneos, personas, familias y comunidades se encuentran en un limbo no sólo geográfico, sino jurídico y político (a la espera de la definición de su estatus o condición); urge comprender entonces las experiencias de estos sujetos y, a partir de ellas, reconceptualizar el *lugar*.

Para ello, 1) se parte de la *hermenéutica diatópica* de Boaventura de Sousa Santos (2014), en particular de su enfoque cultural del lugar y práctico de la hermenéutica. Esto sirve para situar la pregunta por el lugar y contrastar

su clásica definición con la categoría de *atopon*, releída desde estas experiencias en los actuales flujos migratorios. 2) Se toman dos de esas situaciones: el *exilio* (visto desde la concepción poética de Cristina Peri Rossi) y la condición de los sin-Estado, que, tal como se verá a partir de Judith Butler,³ está paradójicamente saturada de poder al ser producida por los mismos Estados. 3) Por último, se esboza una hermenéutica tópica ambivalente, que apunta a la construcción de un nuevo orden global hospitalario.

1. Una lectura de la hermenéutica diatópica desde el *atopon*

En las dos últimas décadas el espacio y, en particular, el lugar han ocupado un puesto cada vez más sobresaliente en la teoría social. En este artículo se parte, a modo de pretexto (como texto previo para desarrollar la propuesta sobre la hermenéutica tópica ambivalente), de la interesante apuesta sociológica de Boaventura de Sousa Santos. El sociólogo portugués aborda el *lugar* retomando, de manera crítica y creativa, el viejo planteamiento de la retórica aristotélica de los *topoi*, para elaborar una *hermenéutica diatópica* como método para el diálogo intercultural. Su propuesta interesa por dos razones específicas que se desarrollan puntualmente, sin entrar en el conjunto de la sociología de De Sousa Santos.

Primero, plantea el concepto de *lugar*, no desde los enfoques geográficos o materiales-territoriales, psicoambientales y fenomenológicos, como es el análisis de John Agnew; tampoco desde la teoría sociológica de la producción social de Henri Lefebvre (ambos citados por Oslender 2008); mucho menos desde la analítica de los espacios del capitalismo global de David Harley (Oslender 2008; Páramo 2011). La hermenéutica propuesta por De Sousa Santos tampoco tiene por objeto los grandes textos (filológicos, jurídicos o teológicos), sino las *culturas*, entendidas como “universos de significado diferentes y, en un sentido fuerte, inconmensurables” (2014, 74). Este enfoque de lugar relacionado con la cultura (entendida a su vez como un conjunto de prácticas de significados o prácticas significantes) se asemeja, fundamentalmente, a uno de los principios rectores de los estudios culturales, en particular a la aproximación de Stuart Hall (2003, 2).

Por otro lado, dichos universos de significados están hechos, según el sociólogo portugués, de *topoi*, que constituyen “lugares comunes retóricos ampliamente extendidos de una determinada cultura, autoevidentes, y que, por lo tanto, no son objeto de debate” (Santos 2014, 74). Lugares que, sin embargo, se vuelven vulnerables e incluso problemáticos cuando entran en contacto y en contraste con otras

3 En su diálogo con Gayatri Spivak, en el libro *¿Quién le canta al Estado-nación?* (2009).

culturas. El establecimiento del diálogo entre los *topoi*, entendidos como valores, concepciones, saberes y todas aquellas prácticas de significados constitutivas de cualquier cultura (abierta y consciente de su *incompletud*), constituye una de las principales finalidades de esta hermenéutica de Boaventura de Sousa Santos.

Esta concepción de los *topoi* del autor portugués tiene un inconfundible origen aristotélico que ha impregnado la clásica definición de *lugar*. Aristóteles, en su *Retórica* (1998), define los *topoi* como líneas de razonamientos con base en las cuales el orador (acusador o acusado en una batalla legal) o ciudadano (en una batalla política en la Asamblea o *Ágora*) fundamenta su argumentación para convencer a los oyentes. Los *topoi* aristotélicos constituyen unos recursos discursivos que permiten argumentar en una exposición, es decir, presentar los hechos como verdaderos o probables para persuadir a los oyentes. El filósofo griego ofrece varios casos de *topoi* que fueron utilizados en la historia griega. Un ejemplo dado por el pensador es: “si la guerra es el motivo de las actuales desgracias, es necesario hacer la paz para que se arreglen” (Aristóteles 1998, 209). Los *topoi* eran en la polis griega herramientas retóricas con fines políticos y jurídicos, tal como lo evidencian Aristóteles y algunos autores contemporáneos (Mas Torres 2003).

Así como los *topoi* de Aristóteles, los de Boaventura de Sousa Santos se pueden considerar como plexo de argumentos discursivos, en la medida en que las culturas los utilizan como principios autoevidentes para fundamentar cualquier argumentación; sin embargo, la propuesta de De Sousa Santos consiste en transformar los *topoi*, mediante (y para) el diálogo con otras culturas, de manera que pasen de ser principios de argumentación a ser argumentos abiertos y rebatibles. Para el autor, los *topoi* pueden cobrar una naturaleza política, en el sentido de posibilitar la apertura *hacia* otras culturas y el diálogo *con* estas.

Vale subrayar que De Sousa Santos hace una apuesta muy diferente a la de la antigua polis griega, cerrada exclusivamente para los ciudadanos (varones, mayores de edad, hombres libres), los cuales se reunían para deliberar y decidir sobre los asuntos comunes. Dicho de otra manera, el autor quiere abrir la propia cultura y utiliza sus *topoi* para hacer esta apertura hacia las demás, con la convicción de que sólo así se puede aprender de ellas y aportarles de manera bidireccional. La hermenéutica diatópica, como parte fundamental de la propuesta teórica y política de Boaventura de Sousa Santos, le permite justamente romper el ensimismamiento soberbio de la modernidad occidental y de la tradición eurocéntrica que la refuerza, a través del diálogo con otras culturas diferentes, fluidificando y relativizando los *topoi* de la propia. Es decir, “des-pensando para pensar”, para retomar la expresión del mismo autor (2010). La hermenéutica diatópica se plantea entonces como el camino por excelencia para que podamos recuperar hoy “la imaginación política” y liberarnos de la modernidad occidental

eurocéntrica (que ha dominado por los dos últimos siglos) y de otras “dificultades dilemáticas” que De Sousa Santos identifica: el “fin del capitalismo sin fin”, el “fin del colonialismo sin fin”, etcétera (Santos 2010).

Segundo, la propuesta de Boaventura de Sousa Santos resulta interesante para el objetivo del artículo porque practica la hermenéutica de una manera diferente a toda la tradición filosófica desde Platón hasta Gadamer. Esteban Vergalito argumenta que “Santos toma al término [hermenéutica] en un sentido genérico, entendiendo por él la capacidad de captar significados” (2009, 21). Dichos significados cubren fundamentalmente “saberes, valores, creencias, concepciones, etc.”, es decir, prácticas significantes, y no teorías, conceptos o categorías.

La capacidad propiamente hermenéutica a la que refiere De Sousa Santos se relaciona con el uso antiguo de la hermenéutica como *techné*, es decir, como destreza práctica encarnada por Hermes, quien “llevaba los mensajes de los dioses a los hombres” (Ferraris 1999, 7). De Sousa Santos utiliza la hermenéutica como práctica de traducción y comprensión de significados de distintas culturas desde el diálogo simétrico. Como bien lo dice el sociólogo portugués, el objetivo de la hermenéutica diatópica consiste en “suscitar la conciencia de la incompletud recíproca tanto como sea posible, mediante la participación en el diálogo de la manera que se haría si se tuviera un pie en una cultura y otro en otra” (2014, 75). Este enfoque práctico de la hermenéutica hace honor al origen griego de esta, arriba mencionada como *techné*, es decir, como la actividad de interpretar, mediar, traducir, transmitir. En el caso de la hermenéutica diatópica se trata de convertir los *topoi* de la propia cultura en argumentos abiertos, adquirir la capacidad de pasar a través de los *topoi* de las demás y estar “con un pie en cada cultura” (2014, 75).

Si bien el artículo defiende este uso práctico de la hermenéutica, se formulan otras preguntas que no se hizo el sociólogo portugués (no tenía por qué hacerlo), por ejemplo: ¿Qué pasa cuando una de las culturas en diálogo está desterritorializada, como es el caso de migrantes internacionales, diásporas, exiliados, etcétera? ¿Dicha cultura no representa para las demás un *atopon*? ¿Cuál sería el lugar de ese *atopon*? ¿Cómo poner un pie en él? Estas preguntas son importantes, en la medida en que ponen de presente que las culturas desterritorializadas no tienen *un lugar* propiamente dicho y que sus *topoi* no son parte de la cultura donde se encuentran: están “fuera de lugar”. Los griegos y, en particular, la disciplina hermenéutica usaban la palabra *atopon* para designar esta situación de “fuera de lugar” que exige comprensión (y una hermenéutica “posible”), tal como lo explican Hryschko (2008) y Di Cesare (2014).

De acuerdo con Hryschko, la “resurrección” de la palabra griega *atopon* se le debe a Hans-Georg Gadamer, quien en su texto *The Scope and Function of*

Hermeneutic Reflection (citado por Hryschko) la define como “algo que no encaja en los esquemas de nuestra expectativa de comprensión y que por eso nos desconcierta”. Por lo tanto, se trata de algo no familiar o extraño que necesita ser comprendido y exige una hermenéutica “posible”.

En otro trabajo más reciente, Donatella Di Cesare plantea que en la tradición hermenéutica, el *atopon* se refiere a “lo incomprensible que rompe lo que, una vez comprendido e incluso enteramente olvidado, ha sido considerado como autoevidente” (2014, 474). El *atopon* pone de presente la emergencia e irrupción de algo que viene a romper lo ordinario, lo consuetudinario, lo familiar, y que, por lo tanto, era tan evidente que se olvidaba. El *atopon* saca del sentido común, desconcierta, y permite problematizar y preguntar sobre lo “evidente”.

Ambos autores coinciden en que el *atopon* es una categoría utilizada en la hermenéutica con el propósito de retar o como tarea para la comprensión frente a lo extraño, lo incomprensible, lo que no cabe en nuestro mundo familiar, lo que nos desconcierta, en una palabra, lo que “está fuera de lugar”.⁴ El *atopon* requiere la comprensión y hace posible la hermenéutica.

2. Dos experiencias contemporáneas de negación de lugar: el exilio y los sin-Estado

¿Cómo justificar este uso del concepto de *atopon* en el contexto de las culturas desterritorializadas? El escritor Edward Said utilizó el concepto de “fuera de lugar” (*out of place*) para explicar su propia situación de sin-Estado, exiliado y miembro de la diáspora palestina. Tal como se verá, su experiencia puede interpretarse como una auténtica figura contemporánea del *atopon* que desafía y niega la “clásica” definición de *lugar*.

En su libro *Out of Place* (2003), Edward Said, exiliado palestino en Estados Unidos, califica su exilio como una experiencia “fuera de lugar”. Es importante aprehender dos de los varios significados que tiene la expresión en inglés *out of place*; significados a los que se refiere el escritor en su libro que lleva el mismo título. El primero de ellos alude a un lugar que ya no existe. Se trata de “un mundo perdido u olvidado en lo esencial” (Said 2003, 11), en este caso, el mundo donde Said vivía antes de su exilio. Narra que su casa familiar en Jerusalén Occidental y las casas de sus parientes se encontraban habitadas por nuevos ocupantes, quienes les “impidieron entrar una vez más en ellas” (Said

4 *Atopon* está compuesto etimológicamente de dos palabras griegas: *Topos*, que significa lugar, y *a*, prefijo que significa sin o negación.

2003, 11). Sin embargo, conserva en su memoria estos lugares “en todos sus detalles minúsculos y sorprendentemente precisos” (Said 2003, 11). Transforma estos lugares perdidos en *topos* de la memoria que están *fuera de lugar* geográfica, política y socialmente.

Un segundo significado de *out of place* tiene que ver con los recuerdos de estos lugares de memoria, lugares que siempre “están desplazados” (Said 2003, 377). Esos recuerdos subsisten a la manera de “flujos y corrientes” que flotan en su vida actual, al igual que “el sopor después de haber perdido la noche” (Said 2003, 377). Los recuerdos de estos lugares de la memoria no piden ser recordados porque no están fijados o fijos en un lugar; están en perpetuo movimiento y a veces, confiesa Said, “asumiendo la forma de toda clase de combinaciones extrañas y en movimiento, no necesariamente hacia adelante, sino a veces chocando entre ellos o formando contrapuntos carentes de un tema central” (2003, 377).

La situación de *fuera de lugar*, tal como la describe Said, representa una figura nítida del *atopon*, en el sentido que el exiliado ha perdido su mundo (el plexo de relaciones con su gente, su historia y su entorno social y natural), es decir que está literalmente *fuera de lugar* en términos culturales, sociales, espaciales y temporales. Se encuentra en un nuevo mundo extraño que constituye un reto para su comprensión porque no tiene ninguna certeza e incluso prefiere, como lo dice Said, “no estar del todo en lo cierto y quedarme fuera de lugar” (2003, 377). La actitud hermenéutica posible, de la que el exiliado parte para comprender ese nuevo mundo, consiste en saber, parafraseando a Gadamer (1999, 673), que él no puede ni debe quedarse con la última palabra. Por lo tanto, tiene que dejar que los lugares ya perdidos, geográfica y políticamente, floten como flujos y corrientes sin aferrarse a ellos; debe aceptar dolorosamente que los relatos de dichos lugares puedan estar *fuera de lugar* en un sentido figurado, es decir, ser considerados falsos, inexactos o inverosímiles.

Al igual que la experiencia de Said, en el actual contexto de la globalización grandes flujos de refugiados, migrantes, diásporas, desarraigados y sin-Estado se encuentran de manera literal *fuera de lugar* en territorios de otros Estados o en busca de un hogar o lugar de acogida lejos de sus países de origen. La Organización de las Naciones Unidas (2016) estima que existe actualmente un total de 244 millones de migrantes internacionales,⁵ muchos de ellos con necesidad de protección internacional. Con respecto a los migrantes forzados, la ONU (2015) estimó que en 2014, 59,5 millones de

5 Migrante internacional es toda persona que no vive en su país de origen. Las Naciones Unidas no incluyen en esta categoría a los refugiados y los solicitantes de asilo.

personas fueron desplazadas forzosamente en el mundo: de este total, 19,5 millones fueron refugiados (con estatus jurídico), 38,2 millones desplazados internos y 1,8 millones solicitantes de asilo.

Eduardo Grüner, en su introducción al libro *¿Quién le canta al Estado-nación?* (2009), afirma que vivimos en una era:

“toda ella *sobredeterminada* por las travesías, casi siempre trágicas, de cuerpos desplazados, ‘des-territorializados’ y obligados a ‘re-territorializarse’ pero ya como *membra disjecta*, como retazos, restos, desechos: desde los millones conducidos en trenes a los campos de concentración nazis a los contingentes de emigrantes forzados por las ‘guerras postmodernas’ y las ‘limpiezas étnicas’, pasando por ‘ilegales’ y los ‘*sans-papiers*’ que pueblan las metrópolis ex-colonialistas si no es que han terminado antes en el fondo del mar, el mundo parece haber devenido un *maelstrom* de ‘flujos rizomáticos’, de multitudes a la deriva, pero compuestos de ruinas antes que —con las excepciones que cada uno podrá citar— de sanos re-dimensionamientos del espacio territorial, simbólico-cultural o subjetivo”. (2009, 34-35)

Este contexto global cuestiona e incluso niega la definición del lugar entendido como recurso discursivo y político supuestamente apto para defender derechos fundamentales, entre ellos el derecho del otro (diferente o extranjero) a formar parte de la cultura o del mundo social de llegada. Las personas que enfrentan la situación arriba descrita (en este *maelstrom* de “flujos rizomáticos”) no cuentan, ni siquiera, con el derecho a tener acceso a los derechos fundamentales. Se encuentran en movimiento (atrapados entre su lugar de origen, abandonado, y el lugar de llegada, soñado), sin un lugar que los acoja o los quiera acoger, o simplemente sus culturas desterritorializadas no tienen cabida en el país de llegada.

Son varios casos, todos complejos, que habría que analizar de manera específica. Tal vez algo común a todas estas personas *fuera de lugar* es que vivencian la experiencia de no contar con ningún lugar. Es decir, no poseen ningún recurso discursivo o político (sus argumentos no valen ante los Estados receptores) mediante el cual puedan luchar por su derecho a “defenderse y acusar” en la polis (Aristóteles 1998, 45) y a “formar parte del mundo social” (Páramo 2011, 17) al que piden ingreso. Estos sujetos tienen que utilizar, paradójicamente, su situación de *fuera de lugar*, incluso su condición de sin-Estado, refugiados, migrantes forzados, indocumentados, apátridas, como recurso para defender sus derechos y pedir inclusión.

Vale la pena detenerse en dos experiencias específicas de negación de lugar: el exilio y la condición de sin-Estado. La situación de los exiliados,⁶ en particular de quienes han tenido que huir de su país de origen como consecuencia de la persecución política o de conflictos armados, llama poderosamente la atención sobre la manera como gran parte de estos sujetos han transformado el sentido de su experiencia de exilio como negación del lugar y de todo lugar. Un ejemplo de esta transformación puede ser el poemario *Estado de exilio* (2003) de la escritora uruguaya Cristina Peri Rossi, exiliada en Barcelona (España) a finales de 1972.

En el prólogo, la autora recurre a la etimología (latina) de la palabra exilio: *ex*, que “significa, precisamente, quien ya no es, ha dejado de ser”, para definir al exiliado como aquel “quien ha perdido todo o parte de su identidad” (2003, 7). El exiliado está fuera de todo ser, de toda identidad: está “desvinculado de los orígenes, de la historia particular de una nación, de un pueblo”, así como de “una geografía, de una familia, de una calle, de una arboleda o de una relación sentimental” (Peri Rossi 2003, 7). El exilio “es una terrible experiencia humana” (2003, 7), dice la escritora; por eso, inicia su obra con un poema, anunciador del “estado” interior de su exilio: “Tengo un dolor aquí,/ del lado de la patria” (2003, 17). Este dolor del lado de la patria es indefinible. Cuando a Cristina Peri Rossi le preguntó “el periodista de no sé dónde” qué era el exilio para ella, le llega en ese momento un flujo de imágenes que plasma de la siguiente manera:

“A Pedro le reventaron los dos ojos
antes de matarlo a golpes, antes,
sólo un poco antes.
...
A Alicia la violaron cinco veces
y luego se la dejaron a los perros.” (2003, 40)

6 En el marco del proyecto de investigación “Pensar el exilio desde la literatura”, el exilio se refiere a la condición personal-subjetiva o la experiencia (la profunda afectación de su “ser” y su “identidad”, tal como lo define Cristina Peri Rossi) del individuo que se ha visto obligado a dejar su territorio y se encuentra en otro. En este sentido, se consideran exiliados quienes tienen la condición política de asilo y el estatuto jurídico de refugiados, así como el conjunto de migrantes forzados (o no) que no cuentan con ninguna documentación o estatus político-jurídico otorgado por un Estado. Esta particular concepción del exilio es una estrategia de análisis enfocada a mirar la experiencia que vive un sujeto desterritorializado, independientemente e incluso más allá de las causas objetivas y los factores voluntarios o forzados de la emigración de dicho sujeto. El proyecto de investigación antes citado hace la apuesta por construir esta nueva comprensión de la categoría de exilio para dar cuenta de la experiencia interna (que suele quedar por fuera de los análisis “duros” en ciencias sociales) que vive un sujeto desterritorializado; por eso se opta por la literatura como campo privilegiado para describir y comprender el exilio, entendido de esta manera.

Y con humor, la poetisa responde (para sus adentros) al periodista: “El exilio es comer moral, compañero”; una moral “que es alta” y que “sigue alta”, a pesar de ser “violada la mujer”, “desaparecida la hermana” y “hace dos días que sólo comemos moral/ pero de la alta, compañero” (2003, 40).

El exilio no es sólo estar fuera (*ex*) de un lugar geográfico, histórico e identitario específico (la patria, el hogar), es estar exiliado —valga la redundancia— “de todos los lugares de este mundo” (2003, 26), acariciando el sueño de “volver a un país que ya no existe/ y que no reconocerían más que en los mapas/ de la memoria/ mapas que confeccionan cada noche/ en la niebla de los sueños/ y que recorren en naves blancas/ perpetuamente en movimiento” (Peri Rossi 2003, 52). Definitivamente, es un país irrecuperable, incluso cuando se da el retorno a la patria: el *desexilio*, lo llama la autora. Paradójicamente la patria del exilio es la no patria, y su lugar el no lugar.

El *ex* del exilio indica más que una condición geográfica o tópica: es existencial. Señala metafóricamente el paso hacia el mar, en el que “vivir es navegar” y “todo, fuera del mar, es naufragio” (Peri Rossi 2003, 7). Es un navegar entre lugares, identidades, historias, idiomas, culturas, paisajes, relaciones sentimentales, etcétera. En fin, el exilio se entiende como condición humana específica en la que el ser humano se echa al mar y trata de desvincularse de todas las raíces para ponerse “perpetuamente en movimiento” y sin billete de vuelta a su patria y hogar. Allí no hay lugar ni para *un* lugar ni para *el* lugar. Es la negación de todo lugar y del lugar en sí.

Otra experiencia de negación de lugar es la condición de sin-Estado,⁷ en particular el caso de quienes fueron forzados a desplazarse fuera de sus Estados de origen. Aunque lleguen a algún lugar, esto no significa que se trate de “otro Estado-nación, de otro modo de inclusión” (Butler y Spivak 2009, 47). Butler y Spivak se refieren a esta situación de los sin-Estado como “un tipo de relato de viaje distópico” (2009, 47). En el mundo actual hay muchos casos de sin-Estado, tales como los prisioneros de Guantánamo (acusados de terrorismo por Estados Unidos), llevados a una prisión donde no hay un Estado en el sentido territorial, pero son los delegados del poder estatal estadounidense quienes torturan a los habitantes de este territorio; los palestinos de la Franja de Gaza, considerada como “una prisión al aire libre”, en la que esos seres humanos se encuentran prácticamente reclusos; Afganistán e Irak, donde “poblaciones enteras abandonan un estado de guerra, un estado diferente del estado concebido como el lugar de los derechos, deberes y protección jurídica” (Butler y Spivak 2009, 48).

7 En inglés, *stateless*. Los sin-Estado no cuentan con ningún estatus de protección internacional otorgado por un Estado, a diferencia de los refugiados, quienes ya cuentan con un estatus de “refugiado” o de “solicitante de asilo”.

El problema fundamental no se debe al hecho de que estos sin-Estado hayan quedado fuera de la familia de los Estados-nación, tal como lo analizó Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1998) con respecto a las minorías nacionales en las Guerras Mundiales. Los nuevos sin-Estado, por así decirlo, son producidos por los mismos Estados que son lugares de poder,⁸ mas no necesariamente de derecho. Al contrario, la situación de estos nuevos sin-Estado está saturada de poder, al ser producida por el mismo Estado que a la vez los excluye y los supervisa.

Un ejemplo de esto es la manera como los palestinos están siendo violentamente desplazados de sus territorios y, al mismo tiempo, se vuelven objeto de estrictos controles militares en la frontera con Israel; los prisioneros de Guantánamo fueron expulsados de sus territorios y reclusos en esta prisión y son vigilados y torturados por los carceleros estadounidenses. Olas de refugiados han sido forzados a huir de la guerra y la violencia en sus Estados de origen (África subsahariana, Siria, Pakistán, Irak) para buscar protección internacional en otros lugares (Unión Europea), pero la mayoría de ellos no encuentran hospitalidad en esos Estados para poder recuperar sus derechos fundamentales, aunque su *situación* está siendo diplomática y políticamente *estudiada* por las respectivas autoridades.⁹ Mientras tanto, gran parte de esta población no acogida se encuentra reclusa y *supervisada* en dichos territorios —en campamentos, por ejemplo—, y otros tantos han sido repatriados.

El poder no es siempre sinónimo de ley y justicia, ya que el Estado no ejerce del todo su poder para garantizar derechos y protección jurídica, mucho menos a favor de migrantes, refugiados y extranjeros que los necesitan. Estos sin-Estado constituyen el “afuera interiorizado” (Butler y Spivak 2009, 65) bajo el poder de los Estados: como no-ciudadanos (personas fuera de lugar) ubicados en territorios *extraterritorializados* o *desterritorializados* (campamentos, cárceles, fronteras, etcétera), son también gobernados por los Estados a través de mecanismos y operaciones jurídicos, militares, políticos y económicos. Guantánamo es para Estados Unidos una pieza fundamental, extraterritorial, de la *lucha* contra el *terrorismo*; Cisjordania y Gaza son territorios fundamentales para el Estado israelí (para su proyecto de expansión territorial y su *seguridad*), así como Afganistán, Irak y Siria son clave para los intereses geoestratégicos de Occidente.

El relato distópico de esos sin-Estado constituye algo peor que la narración de la condición de “nuda vida” descrita por Hannah Arendt (1998),

8 *Loci of power*, dice la versión original en inglés del texto de Butler y Spivak.

9 Por ejemplo, es exactamente la situación de los refugiados sirios que están encerrados en los campamentos de Grecia.

a partir del caso de “los supervivientes de los campos de exterminio, los encerrados en los campos de concentración y de internamiento, e incluso los apátridas relativamente afortunados”: generalmente miembros de minorías nacionales sin estatus político, al ser reducidas a “la desnudez de ser nada más que humanos” (1998, 250).

El relato de este macabro género de ficción (opuesto a la utopía), prefijura idealmente el peor mundo posible, en el que se intensifican, en plena era de la globalización, los fantasmas del Estado-nación. Con base en un discurso maniqueo y hostil de pertenencia nacional e incluso identitaria y esencialista (“Norteamérica”, “Occidente”, “Medio Oriente”, “Islamismo”, “Estado judío”, etcétera), provocan que, como lo sugieren Butler y Spivak, no sólo se arroje a estos individuos por fuera de la nación, la democracia, el Primer Mundo o la civilización occidental, sino que también queden *necesitados* de estos. Al contrario de la condición de “nuda vida”, estos sin-Estado “son producidos discursivamente dentro de un campo de poder, a la vez que son privados de derechos” (Butler y Spivak 2009, 65).

¿En qué sentido el exilio y la condición de sin-Estado pueden considerarse como figuras del *atopon*? Ambas son experiencias de *fuera de lugar*: el exilio, tal como lo vivencia Peri Rossi, niega el lugar y todo lugar; así como la condición de sin-Estado es producto de las políticas de ciertos países que, por ser justamente lugares de poder y no necesariamente de derechos, niegan a estas personas un lugar humano indispensable que garantice la protección de su dignidad y sus derechos fundamentales. Si bien en el caso del exilio la experiencia de negación de lugar puede ser considerada maravillosa, en la medida que le brinda al exiliado (a ciertos exiliados, no a todos) la posibilidad de abrirse a otros lugares (sobre todo, si este cuenta ya con la protección internacional y la acogida de un Estado) y de hacer del mundo su hogar, los sin-Estado necesitan urgentemente un lugar humano para recuperar su dignidad y sus derechos fundamentales.

No es posible generalizar diciendo que todas las experiencias de negación de lugar terminan siendo positivas (a la manera de la experiencia del exilio descrita poéticamente por Peri Rossi), pero sí las podemos considerar todas como *atopon*, en el sentido preciso de que son vivencias de algo (no es cualquier cosa, sino la propia vida y todo lo que le da sentido) que está *fuera de lugar* geográfica y existencialmente, y necesitan ser comprendidas como dolorosas experiencias de negación de lugar o de lugar negado. De allí la necesidad de una hermenéutica ambivalente que describa dicha experiencia; enseguida se brindan los lineamientos de esta nueva hermenéutica.

3. Esbozos de una hermenéutica tópica ambivalente

El exilio y la condición de sin-Estado como figuras del *atopon*, tal como se acaba de caracterizar, exigen reconceptualizar el *lugar* incluyendo en él todas las experiencias de negación de este, y, luego, analizar qué hermenéutica se requiere para esta nueva reconceptualización.

Ante todo, el lugar permite a su habitante, mejor dicho, a su lugareño (quien no necesariamente debe pertenecer a él), orientarse subjetivamente (todos los lugares son lugares de sentido, además de ser “sentidos de lugar”); le facilita el acceso al mundo, entendido como plexo de significatividad, es decir, signos, símbolos, narraciones y relatos que dan/encuentran sentido a las cosas, las personas y todo lo que le rodea. El concepto *sentido de lugar*, planteado por John Agnew (citado en Oslender 2008), sirve para “expresar las orientaciones subjetivas que se derivan de vivir en un lugar específico” (Oslender 2008, 91). El lugar moldea y es a la vez moldeado por los sistemas representacionales de cada cultura y las estructuras políticas y económicas de cada sociedad. Es a la vez subjetivo y objetivo.

El hecho de ser parte de un mundo social (familia, barrio, sociedad, país, región geográfica, etcétera) significa de manera fundamental tener un lugar en él y adquirir la capacidad de intervenir en él de manera legítima, y posibilita dar sentido al mundo en general. Todos los lugares en los que participa un ser humano (a través de los diferentes campos sociales de los que, al mismo tiempo, forma parte) amplían sus perspectivas y experiencias de mundo; al tiempo que dicho ser humano enriquece a su manera y desde sus aportes (por más humildes que parezcan ser) esos universos sociales.

Sin embargo, ningún lugar está herméticamente cerrado; siempre es posible *transitar* en medio de ellos para ponerlos a dialogar porque todos los lugares son productos de mundos sociales habitados por seres humanos y están interrelacionados entre sí de una manera u otra. Cada vez más los seres humanos tomamos conciencia de ser parte de una especie (humanidad) y un solo hábitat (planeta Tierra), y de compartir problemas y retos comunes, cuya solución depende de todos.

Sin embargo, el problema surge cuando los *otros*, es decir, quienes no son parte de nuestro mundo social (familia, barrio, clase, país, sociedad, región geográfica, etcétera) —concretamente, ciertas figuras del *atopon*—, quieren formar parte de él. Esto es posible porque todo mundo social, por más reservado que esté para sus habitantes, se ubica en un espacio mucho más grande donde confluyen otros mundos sociales y otros seres humanos: por ejemplo, un barrio está en una ciudad que, a su vez, está en un país, y así sucesivamente. Por eso siempre existe la posibilidad de que otros seres humanos no pertenecientes a un lugar pidan ser

admitidos en él y que sus habitantes puedan aceptar su inclusión o negarles el ingreso: un lugar es al mismo tiempo puente y frontera.

Una de las primeras preguntas que surge es la siguiente: ¿Las negaciones de lugar, como lo son el exilio, la condición de sin-Estado, el desarraigo, etcétera, pueden ser consideradas también como lugares, aunque sean desterritorializadas? Algunos autores niegan contundentemente que un “no lugar” pueda ser un lugar (Oslender 2008, 90), ya que sería algo contradictorio en sí. Este argumento remite a la lógica en su sentido más básico: el principio de no contradicción estipula que una proposición (un lugar es un lugar) y su negación (un no lugar es un lugar) no pueden ser verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido.

En vez de entrar en el debate lógico formal contra-argumentando de antemano que las negaciones de lugar son también lugares, se propone observar las experiencias de negación de lugar para ver en qué sentido se pueden considerar como vivencias de lugar (negado), y, por lo tanto, con la capacidad de ser incluidas en una conceptualización más amplia e incluso ambivalente del lugar. En pocas palabras, se sugiere partir de la experiencia para construir una nueva conceptualización y posterior hermenéutica.

Se entiende por *experiencia* la definición que le dio a este concepto el filósofo alemán Gadamer (1999), quien plantea que la experiencia es la modificación o la transformación de quienes nos encontramos con “un objeto” (un texto, la tradición, etcétera), de tal modo que “por fin nos demos cuenta de cómo son” las cosas y adquiramos “un mejor saber” y un saber de “nuestra finitud humana” (1999, 421-432).

¿Qué significa concretamente esta definición de la experiencia, aplicada a las vivencias de negación del lugar? Significa comprender qué le pasa a alguien que no tiene lugar o al que se le niega un lugar, como ocurre con las figuras del *atopon* arriba analizadas. Los refugiados huyen de su lugar de origen, pero llegan a otro territorio perdiendo su sentido de lugar y su mismo lugar de sentido. Son innumerables los testimonios de los refugiados, por medio de los cuales cuentan sus tragedias: desde que fueron obligados a salir de sus países de origen por diferentes causas, motivaciones y factores (guerras, conflictos internos, persecución política, religiosa, megaproyectos de minería y desarrollo, etcétera), pasando por sus trayectorias peligrosas (por tierra, mar, desierto, murallas), hasta llegar a los campamentos de refugiados, a las puertas de los lugares de destino o a los centros de detención donde se ven reclusos. Son situaciones que modifican, desde luego, sus vidas y todas sus vivencias del tiempo, espacio, memoria, entre otras.

Además, estas experiencias de los refugiados nos permiten “saber mejor” cómo funciona en la práctica hoy el Sistema del Derecho internacional del Asilo o Refugio. Los lugares centrales de poder (*loci of power*), que son los Estados (sobre

todo, Estados Unidos, la Unión Europea y otros países desarrollados), *producen* a los refugiados, categorizándolos mediante operaciones discursivas, jurídicas, políticas e incluso militares. Dichos refugiados *categorizados* son considerados en primer lugar como solicitantes; luego, aplican para la elegibilidad del estatus de refugiados argumentando desde sus narrativas personales y familiares, y la situación de sus países de origen; realizan toda una serie de protocolos y trámites ante instancias gubernamentales e incluso organismos internacionales.

De este modo, estos refugiados se convierten en sujetos *calificables* para ser sin-Estado (antes de que les den o les nieguen el estatus de refugio). Es decir, están listos para vivir privados de un lugar humano de dignidad, goce de los derechos humanos y protección. No son abandonados por los Estados: son saturados política y jurídicamente de la presencia y acción de los Estados. Son atrapados de manera organizada e institucional en un no-lugar, ubicado entre su lugar de origen —del que huyen— y su lugar de llegada, en el que aún no están incluidos como portadores de derechos.

Este no lugar del refugiado, principalmente el que ve *rechazada* su solicitud de estatus, es un caso paradigmático de los sin-Estado: i) su no lugar no tiene sentido humano, pues se ve privado de su dignidad y sus derechos fundamentales; ii) tampoco es un recurso efectivo para el refugiado, ya que la decisión de obtener o no un lugar humano (de derechos fundamentales e inclusión social), y de ser incluido en el nuevo Estado-nación, depende casi totalmente del Estado al que solicita el estatus.

La experiencia de los sin-Estado nos brinda también un saber abarcante sobre nuestro mundo actual, por lo menos, en dos dimensiones. La primera es que nos revela un relato *distópico* que dibuja un mundo (el peor de los mundos posibles) poblado de no lugares, construidos por los mismos Estados que gobiernan a seres humanos *otros* (refugiados, “migrantes económicos”, pobres y víctimas de la globalización neoliberal, de las guerras, los despojos territoriales, etcétera). Son no-lugares debidamente territorializados (en campamentos u otros espacios de alojamiento provisionales), supervisados (por organismos internacionales), altamente institucionalizados y saturados por la acción de los Estados (de llegada, en su mayoría), e incluso reconocidos por el derecho internacional. Son no-lugares que constituyen, visible, geográfica, política y jurídicamente, un lugar real.

La segunda dimensión es que refugiados, sin-Estado y migrantes forzados en general que perdieron sus hogares y no tienen adónde regresar (por lo menos en el corto plazo) se convierten así en desarraigados, con el agravante de que si los Estados de llegada les niegan un lugar de manera abierta o a través de la indiferencia, se ven obligados a hacer de la errancia su nuevo lugar. Asistimos

a un mundo donde cada vez hay más errantes que —a diferencia de los nómadas que fueron objeto de los estudios tradicionales de etnología—, como bien lo señala Marc Augé, no tienen “sentido del lugar, del territorio y del tiempo, así como del regreso” (2007, 15). Estos errantes contemporáneos están en busca de un nuevo lugar, pidiendo hospitalidad de manera desesperada a los Estados. Es el caso, por ejemplo, de los migrantes medioambientales haitianos que, después del terremoto que devastó su país el 12 de enero de 2010, erraron por América Latina (pasando por República Dominicana, Panamá, Ecuador, Venezuela, Perú, Brasil, Guyana Francesa y otros países) en busca de un nuevo hogar (Loudior 2011). La errancia —es decir, el caminar en varios territorios (vigilados por sus respectivos Estados, que no expulsaron a los haitianos pero tampoco los regularizaron, con excepción de Brasil) con la esperanza de encontrar las mínimas condiciones para permanecer en estos— se convirtió para ellos en su lugar político y legal. Desde su estatus de *errantes* (sin tener ningún lugar en los países transitados) pidieron hospitalidad a los diferentes Estados sudamericanos para ver cuál de ellos los acogía.

Con base en lo anterior, una hermenéutica tópica debe partir de las experiencias, tal como se acaba de definir: experiencias que cubran las vivencias del lugar y, sobre todo, las de negación del lugar. Es una hermenéutica porque interpreta esas experiencias decantando sus significados (plurívocos),¹⁰ en aras de comprenderlas, es decir, aprehender su(s) sentido(s). Señala de manera concreta qué pasa con la subjetividad de quienes las vivencian (cómo esas vivencias los modifican) y qué tipo de saberes nos brindan para conocer tanto los mundos sociales de los que se les excluye como el mundo en general. Esta nueva hermenéutica se propone comprender los significados de estas experiencias.

Esta hermenéutica es *tópica* porque se centra en todos los lugares, a saber, los recursos de significados y sentido¹¹ de los que disponen los habitantes de un determinado mundo social para reclamar o ejercer sus derechos, y también para decidir a quién incluir y a quién excluir de dicho mundo. De allí el origen ambivalente del lugar: sirve como recurso para incluir y excluir de determinados mundos sociales. Para definir el lugar de manera correcta es importante desarrollar una hermenéutica ambivalente, al menos en dos sentidos: para comprender i) las experiencias de lugar y de negación de lugar, y ii) las dinámicas de inclusión y exclusión propias del lugar.

10 La plurivocidad es la característica de una categoría o una experiencia que tiene o admite múltiples significados; se suele contraponer a la univocidad, que admite un significado único.

11 Para los efectos de este artículo, hacemos esta distinción entre significados y sentido: los primeros se relacionan con los mundos sociales en los que se cristalizan las experiencias de “lugar” y “negaciones de lugar” de determinadas personas y colectividades; mientras que el segundo se relaciona con la orientación de cualquier ser humano en el mundo en general.

Por ambivalencia se entiende “la característica de una categoría o una realidad que incluye en sí misma su propia negación y en su definición elementos opuestos e incluso contradictorios” (Loudior 2015, 23). Este concepto ha sido reivindicado por Zygmunt Bauman, quien afirma que la ambivalencia fue “alguna vez declarada peligro mortal para todo el orden político y social” (2005, 368), por desafiar la modernidad ordenadora, clasificadora y ávida de ideas claras y distintas, oponiéndole “la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría” (2006, 19). La ambivalencia cuestiona el concepto de *univocidad*¹² y los dispositivos de clasificación rígida, obligando a pensar de manera articulada una cosa y su negación.

Es justamente este tipo de hermenéutica la que se necesita para pensar tanto el lugar, incluyendo en este las experiencias de negación de lugar, como la manera en que el lugar posibilita la inclusión en determinado mundo social y la exclusión de él por parte de sus habitantes. Esta hermenéutica lleva a reconceptualizar el lugar de manera dinámica y compleja como un campo de relaciones (armoniosas y/o conflictivas) en el que distintos actores (personas, familias y/o grupos) luchan, negocian o se articulan para defender sus propios intereses (entendidos de manera muy amplia). Por ejemplo, los que están *fuera de lugar* luchan también, aunque con menos posibilidad de éxito, para acceder al lugar negado y ser incluidos en este, haciendo uso incluso de su condición de *fuera de lugar* (desplazados, refugiados, sin-Estado, desarraigados, etcétera).¹³

Esta hermenéutica tópica ambivalente deja claro que las experiencias de negación de lugar ofrecen un saber de la “finitud humana”, que se corresponde de manera análoga con lo planteado por Boaventura de Sousa Santos, a saber, que toda cultura es incompleta y necesita dialogar con las otras. Por lo tanto, la toma

12 La univocidad se refiere al significado único que deben tener una palabra, una categoría o un concepto, y que permite clasificarlos en un orden determinado.

13 Como ejemplo de lo anterior, se aprecia la dimensión global que cobra cada vez más la lucha de los migrantes por el reconocimiento de sus derechos humanos, a partir de la construcción de redes intercontinentales tejidas por ellos mismos. Es significativo el caso de Miredes (por su sigla en español, Migrantes, Refugiados/as y Desplazados), red integrada por comunidades migrantes de origen latino en EE. UU. y por otras organizaciones de migrantes, refugiados y desplazados en casi todo el globo. La red ha sido un interlocutor importante que ha sido invitado a participar en los grandes espacios de decisión y debate a nivel global sobre el tema de la migración. Vale subrayar la incidencia que ha tenido en la Comisión Mundial sobre Migraciones Internacionales (CMMI), en el Comité sobre Trabajadores Migratorios (CTM) (encargado de velar por el cumplimiento de la Convención Internacional de 1990), en los Foros Sociales de Migración (I y II) realizados en Brasil y en España en 2005 y 2006, y en el Foro Social Mundial (entre otros espacios). Es un ejemplo concreto de cómo los migrantes tienen cada vez mayor presencia y agencia política como sujetos e interlocutores legítimos en los grandes debates, iniciativas y espacios de poder globales, en torno a la protección de sus derechos humanos.

de conciencia sobre la propia finitud como ser humano o como racionalidad (en términos de Gadamer), y sobre la incompletud de la propia cultura (en términos de De Sousa Santos), lleva a entender la necesidad del “encuentro acogedor” del otro para dialogar.

En este sentido, la hermenéutica tópica ambivalente lleva necesariamente a la hospitalidad, entendida como encuentro acogedor del otro (Loudior 2014). Por tener un origen indoeuropeo, y en particular en las culturas célticas antiguas (Korstanje 2008) y en casi todas las grandes religiones monoteístas —tales como el hinduismo, el judaísmo, el budismo y el islamismo (Greenberg 2008)—, la hospitalidad se ha venido planteando también desde el derecho y desde la ética. Por ejemplo, Kant plantea en *La paz perpetua* (2010) el derecho de la hospitalidad como el derecho del extranjero a no ser hostilizado por el hecho de llegar a un territorio ajeno, y menos a ser devuelto a su país de origen si esto pone en riesgo su vida; mientras que Emmanuel Lévinas la define en *Totalidad e infinito* (1968) como acogida del otro.

Más allá de las distintas teorizaciones de la hospitalidad, unas más interesantes que otras, es importante señalar la dimensión política de la hospitalidad que ha sido reivindicada por colectivos y organizaciones de la sociedad civil en países europeos, por ejemplo en Francia, donde se ha exigido a los Estados de la Unión Europea adoptar políticas de hospitalidad (para acoger a migrantes y refugiados), orientadas a i) “facilitar visas para el ingreso de personas y familias, principalmente aquellas con necesidad de protección”, ii) “estabilizar las estadias y el derecho al trabajo”, iii) “otorgar títulos de estadia o residencia con autorización para trabajar”, entre otras (Cimade 2011).

En el mundo actual, dos de las principales estrategias que adoptan ciertos Estados para no cumplir con su obligación de brindar protección internacional a migrantes forzados y refugiados son profundamente antihospitalarias: i) hacen cada vez más difícil la entrada de los migrantes a sus territorios (instalando fronteras, muros, murallas o dejándolos morir) para evitar el *encuentro* con ellos; ii) utilizan la detención preventiva (en centros de internamiento o campos de refugiados, lo que equivale a lo mismo), seguida de la repatriación, para no *acogerlos*. Con esta doble estrategia esencialmente antihospitalaria, ya no se hace necesaria la adopción de leyes y políticas de admisión o exclusión del extranjero porque el encuentro y la acogida —condiciones previas a dichas leyes y políticas (Cusset 2010, 18)— son negados de antemano. De allí la importancia de la incidencia política de los colectivos mencionados, que exigen antes que todo la *hospitalidad*.

Por lo anterior, la hermenéutica, por su vocación de hospitalidad, en el sentido preciso de encuentro acogedor del otro, debe apostarle primero a un cambio del *ethos*, es decir, a una modificación de lo profundo de la propia cultura

en términos de valores, costumbres, saberes, creencias y concepciones (lo que Boaventura de Sousa Santos llama justamente *cultura*) para promover, facilitar e impulsar en la misma cultura el hábito de encontrarse con el otro y acogerlo desde su alteridad, con miras a “la renovación de una teoría crítica y una política emancipatoria capaces de generar alternativas viables al orden global hegemónico” (Vergalito 2009, 20).

Esta modificación del *ethos* de la propia cultura cobra un importantísimo significado desde la modernidad occidental, que viene usando en los dos últimos siglos (de la mano con el colonialismo y las nuevas formas de colonialidad) una racionalidad excluyente, prepotente y etnocéntrica. De esta manera, la hermenéutica que se propone desde la inclusión de las experiencias de negación de lugar apunta definitivamente a la necesidad de construir un nuevo orden que no desarraigue, ni exilie, ni produzca masivamente desplazados, refugiados y sin-Estado, ni deje *fuera de lugar*, sino que dinamice a través del globo múltiples escenarios políticos, sociales, académicos y epistemológicos de encuentros acogedores entre distintos seres humanos, culturas, formas de ser, saberes, valores, e incluso civilizaciones. Esto exige como prerrequisito la edificación de un nuevo mundo en el que ningún ser humano (por más *otro* y *diferente* que sea) se vea excluido de ningún lugar, sino que sea acogido incondicionalmente en cualquiera, ya que no sólo se le debe tolerar o reconocer política y jurídicamente como diferente o heterogéneo, sino como portador legítimo de cultura, conocimiento, experiencias, sabiduría e insumos valiosos para la construcción urgente de un nuevo orden global simétrico, abierto, intercultural, hospitalario.

Conclusiones

La hermenéutica tópica ambivalente llama urgentemente la atención sobre la existencia de un gran plexo de experiencias en las que cada vez más personas, familias y comunidades se encuentran en un limbo y vivencian cómo se les niega un lugar; muchas de ellas se quedan sin posibilidad de volver a su hogar, ya destruido. Esas experiencias de negación del lugar afectan las vidas de los *fuera de lugar* y también muestran las deficiencias del derecho internacional, incapaz de garantizarles protección internacional, así como las prácticas de *producción de fuera de lugar* (desarraigados, refugiados, sin-Estado) y las estrategias antihospitalarias gestadas por parte de los Estados, principalmente los del llamado Primer Mundo.

Comprender el lugar desde estas experiencias lleva a una hermenéutica que reconceptualice el *lugar* como campo dinámico de inclusión y exclusión, en el que a unos seres humanos se les niega la posibilidad de acceder a ciertos mundos sociales para recobrar sus derechos y su dignidad; pero estos sujetos

resisten y luchan con la esperanza de romper todas las barreras (jurídicas, políticas, sociales, culturales) en busca de acogida y protección, en una condición evidentemente desventajosa, a saber: desde los márgenes, los intersticios, los limbos, los no lugares.

La lucha de este *maelstrom* de “flujos rizomáticos” (Grüner 2009, 34-35) por un lugar de inclusión, dignidad y protección de derechos es el grito de una humanidad que pide no sólo asistencia humanitaria y caridad, sino un nuevo orden global hospitalario, donde el mundo se convierta en hogar de todos los seres humanos sin excepción.

Referencias

1. Arendt, Hannah. 1998. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
2. Aristóteles. 1998. *Retórica*. Madrid: Alianza Editorial.
3. Augé, Marc. 2007. *Por una antropología de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
4. Bartra, Roger. 2008. *Territorios del otro y la otredad*. México: FCE.
5. Bauman, Zygmunt. 2005. *La sociedad sitiada*. México: FCE.
6. Bauman, Zygmunt. 2006. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
7. Butler, Judith y Gayatri Spivak. 2009. ¿Quién le canta al Estado-nación? *Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
8. Cimade. 2011. *Inventer une politique d'hospitalité*. París: Atelier Perluette.
9. Cusset, Yves. 2010. *Prendre sa part de la misère du monde. Pour une philosophie de l'accueil*. París: Les éditions de la transparence.
10. Di Cesare, Donatella. 2014. “Hermeneutics and Deconstruction”. En *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, editado por Nialle Keane y Chris Lawn, 471-481. Nueva Jersey: Wiley Blackwell.
11. Dilthey, Wilhem. 2000. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo-Akal.
12. Ferraris, Maurizio. 1999. *La hermenéutica*. México: Taurus.
13. Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
14. Greenberg, Yudith. 2008. “Hospitality”. En *Encyclopedia of Love in World Religions*, vol. 1, editado por Yudith Greenberg, 314-316. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO.
15. Grüner, Eduardo. 2009. “Prólogo. Sobre el Estado-bifurcación y otras perplejidades dialogantes”. En ¿Quién le canta al Estado-nación? *Lenguaje, política, pertenencia*, editado por Judith Butler y Gayatri Spivak, 13-42. Buenos Aires: Paidós.
16. Hall, Stuart. 2003. “Introduction”. En *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*, editado por Stuart Hall, 1-11. Milton Keynes: Sage Publications, The Open University.
17. Heidegger, Martin. 1997. *El ser y el tiempo*. México: FCE.
18. Hryschko, Myroslav Feodosijevič. 2008. “The (Non)Site of World Rhetorical Positivity, Hermeneutical Negativity and the Privative of World”. *Synthesis Philosophica* 45: 107-119. URL: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=48784&lang=en
19. Kant, Immanuel. [1795] 2010. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*. México: Porrúa.

20. Korstanje, Maximiliano. 2008. "Hospitality: The Conquest of Paradise". *Antrocom. Online Journal of Anthropology* 4: 159-163. URL: <http://www.antrocom.net/upload/sub/antrocom/040208/11-Antrocom.pdf>
21. Lévinas, Emmanuel. 1968. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Phaenomenologica.
22. Louidor, Woody Edson. 2003. "Relación entre hermenéutica y lenguaje en el libro Verdad y Método de Hans-Georg Gadamer". Tesis de pregrado, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.
23. Louidor, Woody Edson. 2011. "Los nuevos flujos haitianos hacia Sur América". Ponencia presentada en el V Reunión del Grupo de Trabajo Migración, Cultura y Políticas. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Argentina.
24. Louidor, Woody Edson. 2014. *La hospitalidad entre la ética y el derecho: una propuesta analógica desde América Latina*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
25. Louidor, Woody Edson. 2015. *Papel de la cultura en la construcción de la democracia*. Buenos Aires: Clacso.
26. Martín, Luis. 2015. "Massive Loss of Habitat Triggers New Array of Migrations. Interview with Saskia Sassen". *Truman Factor*, 21 de noviembre. URL: <http://trumanfactor.com/2015/saskia-sassen-interview-2-15136.html>
27. Mas Torres, Salvador. 2003. *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia Clásica*. Madrid: Istmo, Akal.
28. Organización de las Naciones Unidas, Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. 2016. "International Migration Report 2015: Highlights (ST/ESA/SER.A/375)". URL: http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015_Highlights.pdf
29. Organización de las Naciones Unidas, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. 2015. "Tendencias globales 2014". URL: <http://www.acnur.org/t3/recursos/estadisticas/>
30. Oslender, Ulrich. 2008. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: ICANH.
31. Páramo, Pablo. 2011. *Sociolugares*. Bogotá: Universidad Piloto de Colombia.
32. Peri Rossi, Cristina. 2003. *Estado de exilio*. Madrid: Visor.
33. Said, Edward. 2003. *Fuera de lugar*. Barcelona: Debolsillo.
34. Solares, Blanca, ed. 2001. *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos, UNAM.
35. Sousa Santos, Boaventura de. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, Universidad de la República.
36. Sousa Santos, Boaventura de. 2014. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
37. Vergalito, Esteban. 2009. "Acotaciones filosóficas a la 'Hermenéutica diatópica' de Boaventura de Sousa Santos". *Revista Impulso* 48: 19-30. DOI: [dx.doi.org/10.15600/2236-9767/impulso.v19n48p19-29](https://doi.org/10.15600/2236-9767/impulso.v19n48p19-29)



Woody Edson Loudor es magíster en Filosofía Latinoamericana en la Universidad Santo Tomás (Colombia), y filósofo con especialización en Ciencias Sociales en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (México). Especializado en Teoría e Historia de la Producción de la Pobreza por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Actualmente es profesor de Migración y Derecho global en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) e investigador del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la misma universidad. Es líder de la línea de investigación Estudios Migratorios del Instituto Pensar. Entre sus últimas publicaciones están: *Articulaciones del desarraigo en América Latina*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016; *El papel de la cultura en la construcción de la democracia. Una reflexión sobre la democracia cultural en Haití*. Buenos Aires: Clacso, 2015; *La hospitalidad entre la ética y el derecho. Una propuesta analógica desde América Latina*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2014. ✉ wloudor@javeriana.edu.co