

ONTOLOGÍA DEL REFUGIADO Y DEL DESPLAZADO

ONTOLOGY OF THE REFUGEE AND THE DISPLACED

Mario German Gil Claros^{1*}

Es lo que hoy, viven cientos de hombres y mujeres despojados de lo básico; ontológicamente privados de sus moradas, desplazados de sus culturas y territorios. Es la realidad que deja de ser racional para volverse brutalidad.

(Gil. 2016. P. 63)

Los refugiados son el “residuo humano” personificado: sin ninguna función “útil” que desempeñar en el país al que llegan y en el que se quedan temporalmente, y sin intención ni posibilidad realista de ser asimilados e incorporados al nuevo elemento social.

(Bauman. 2008. P. 39)

RESUMEN

El presente escrito centra su atención en una figura que hoy ha tomado gran relevancia en el mundo contemporáneo: el refugiado, el desplazado, el marginado, abordado desde una ontología social del mismo, en relación con su condición social y política, desde un marco referencial de pobreza y de su impacto político en un mundo desigual, pero a la vez de hospitalidad hacia este ser social.

¹ * PhD en Filosofía. Catedrático universitario. Director de investigaciones de Redipe. Líder del grupo de investigación: Redipe. Educación, epistemología y filosofía. <https://orcid.org/0000-0003-1876-2137> mariogil961@hotmail.com

PALABRAS CLAVE: Arraigo, desplazado, fobia, hospitalidad, marginado, ontología, pobre, refugiado.

SUMMARY

This writing focuses its attention on a figure that today has taken on great relevance in the contemporary world: the refugee, the displaced, the marginalized, approached from a social ontology of the same, in relation to their social and political condition, from a framework referential of poverty and its political impact in an

unequal world, but at the same time of hospitality towards this social being.

KEYWORDS: Rooted, displaced, phobia, hospitality, marginalized, ontology, poor, refugee.

INTRODUCCIÓN

La figura del refugiado, del desplazado, del marginado como víctima social ha puesto en cuestión no sólo el derecho, sino al Estado, como a la misma solidaridad y hospitalidad humana. Vale destacar que el escrito centra su atención en estos aspectos, pero también concentra su interés en la figura de lo humano y a la vez de la fobia que se genera hacia esta figura en muchas partes del mundo. El texto desarrolla cuatro breves capítulos que, como hilos conductores, parten de la pobreza, de la condición del refugiado, del desplazado y el marginado, de su impacto político y de la importancia de la hospitalidad hacia el más desfavorecido, inscrito en una reflexión ontológica y social del mismo.

UNO. EL POBRE

El rechazo hacia el otro, ya sea de su cuerpo, de su creencia, de su sexualidad, de su mundo cultural, de su postura y afinidad política, del extranjero de países pobres, entre otros parte de una falsa suposición de superioridad, la cual se considera legítima, en especial hacia aquellos que son pobres, sin patrias, sin hogares, sin arraigos y desamparados. En este sentido, la filósofa española Adela Cortina da en el blanco al decir: “El problema no es entonces de raza, de etnia ni tampoco de extranjería. El problema es de pobreza. Y lo más sensible en este caso es que hay muchos racistas y xenófobos, pero aprobos, casi todos”. (Cortina, 2017. P. 21). Tesis semejante defiende Marx en su época a través del estudio de la acumulación de la riqueza, abordada en sus manuscritos del 44 (Marx, 1982. Pp. 248-283) y en su texto clásico *El Capital*. (Marx, 1977), poniendo en evidencia que el pobre es menos que un trabajador

explotado. En otras palabras, el pobre es visto como el incómodo, el parásito, el no aportante, aspecto este que Bauman (1999) en sus escritos sobre modernidad líquida presenta como el despojado no sólo del ejercicio político, sino de los restos de su dignidad humana, abandonado a su suerte, como lo podemos ver con *El rey Lear* acto III, escena IV. (Shakespeare, 1960. Pp. 1644-1647).

En esta dirección, el pobre es marginado porque no está adaptado institucionalmente a la lógica productiva, saliendo de su juego contra su voluntad. (Foucault, 2016. P. 244). De ahí la propuesta de Cortina, como buena filósofa de la moral: “El mensaje está claro: una cultura moral y política basada en el respeto a la igual dignidad de todas las personas debería superar estas formas de discriminación cotidiana”. (Cortina, 2017. P.24) Habría que abordar en sus escritos qué entiende Cortina por dignidad moral, cuyas raíces modernas se encuentran alojadas en el pensamiento pietista kantiano, tan cuestionado por el espíritu nietzscheano y objetado por los campos de concentración nazi y por los campos de refugiados. Aspecto que, en el primer caso, Primo Levi cuestionó y que, en el segundo caso, los hechos de nuestra actualidad corroboran a lo largo de la historia reciente del planeta. “Imaginaos ahora un hombre a quien, además de sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, las ropas, todo literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. Comprenderéis ahora el doble significado del término “Campo de concentración”, y veréis claramente lo que queremos decir con la frase: yacer en el fondo”. (Levi, 2005. P. 48). Vivimos un presente cargado

de un fuerte espíritu de xenofobia hacia corrientes migratorias pobres y desplazadas, no sólo por la falta de empleo, por el cambio climático, sino por la misma violencia política. Las cuales se han convertido en chivos expiatorios de los males que aquejan a las poblaciones, tanto en Estados ricos europeos como los mismos Estados Unidos de Norteamérica y Canadá, como en Estados pobres, como lo vemos en Latinoamérica.

Ahora bien, quién o quiénes tienen fobia hacia el otro, se manifiesta de múltiples formas: racismo, xenofobia, misoginia, homofobia, aporofobia y un largo etcétera. Fobia acompañada del odio y de la violencia, que se justifica en sus inicios con falsos pretextos que rápidamente, como simuladas noticias, impactan a un amplio conjunto de la población sumida en la desesperanza, sin trabajo, sin seguridad social y sin educación. Qué mejor pretexto que juzgar al otro, que se encuentra en semejantes condiciones a la nuestra y acusarlo de nuestra condición de vida miserable, acompañado de unos discursos políticos que en el fondo sólo brindan más odio y violencia. En otras palabras, el otro no se considera un interlocutor, no se le reconoce, no se le asume recíprocamente, en un mundo que de hecho y no formalmente, es profundamente desigual y excluyente. Así, con un discurso del desconocimiento, lo familiar, lo comunitario, lo identitario, rechazan lo extraño. Tal como lo vemos frente a los improductivos, los pobres, los sin empleo, los migrantes, los discapacitados, los marginados, las víctimas políticas, entre otros. Es decir, los que no ofrecen nada en términos de ganancia. De nuevo Cortina: “Por eso, el peor castigo que puede infligirse es la condena a la invisibilidad, a ignorar la existencia del otro, el rechazo y el desprecio”. (Cortina, 2017. P. 100)

Para Cortina, el reconocimiento mutuo y vital no es meramente formal; es lo que hace que seamos humanos, como sucede con el amor, que en la filosofía social de la teoría del reconocimiento

de Honneth, parte de un modelo normativo y sustancial de la sociedad, en estrecha crítica al poder que genera conflictos sociales por su intransigencia de desconocimiento y de atropello hacia los menos favorecidos en el mundo presente, en lo que sería una filosofía crítica- comunicativa, centrada en tres aspectos: el amor, el derecho y la valoración. (Honneth. 1997). En consecuencia, el reconocimiento asumido en todas sus dimensiones no sólo es inclusivo, sino que nos conduce a la solidaridad, a la hospitalidad. De nuevo Cortina: “La ley de la hospitalidad, incondicionada e infinita, trasciende los pactos y contratos, y exige abrir el hogar político a quien le precise. Las exigencias éticas preceden a las obligaciones y los derechos jurídicos” (Cortina, 2017. P. 163), lo que exige acogida, responsabilidad hacia el desfavorecido, que tiene rostro y nombre. Es un principio ético de apertura.

DOS. EL REFUGIADO Y EL DESPLAZADO

Lo visto nos lleva a otro terreno de la vida política contemporánea: el refugiado o el desplazado como víctima, que además de quedar en la pobreza, es más, en la miseria, es objeto de exposición, de humillación, de escarnio, de prensa política difamatoria y objeto de persecución política. En esta dirección, el filósofo italiano Agamben dice: “El refugiado, que al romper el nexo entre el hombre y el ciudadano, de figura marginal se transforma en factor decisivo de la crisis del Estado-nación moderno”. (Agamben, 2017. P. 86) ¿Por qué nos empeñamos en negar el reconocimiento vital del otro como refugiado, como migrante, como desplazado, como perseguido, como despojado o cómo víctima? Como se diría, en el reconocer está la familiaridad del conocido y nos brinda reconocer aquello que buscamos como allegado, unido a la verdad de lo reconocido. En nuestro caso, no hay una relación entre iguales, un cara a cara (Levinas, 1993), de un Yo y un Tú (Buber, 2006), de una subjetividad con

otra subjetividad, de un ente con otro ente. El reconocido es conocido como ser-humano. Por tanto, el peso real del reconocimiento descansa en el reconocimiento mutuo entre iguales, que hoy es objeto de mera burla jurídica. Reconocer al otro es poder distinguirlo, identificarlo, cuando nos es familiar o cuando nos relacionamos con él, no como objeto, sino como semejante, específicamente como humano.

Un problema en torno al reconocimiento es enfrentarse a lo irreconocible como límite del error, en especial de aquel desaparecido que infructuosamente buscamos recomponer en la memoria y en el esfuerzo de su no olvido, ya sea en sus rasgos particulares como físicos o emocionales, “intelectuales”, ante todo familiares. En este sentido, para reconocer al otro es primordial reconocernos a nosotros mismos, como una herencia del saber filosófico. Sin saber quién soy, es imposible saber quién es el otro; así este último me sirva de espejo. Tal como lo sostiene Agamben: “No se trata, en efecto, sencillamente de satisfacción o de amor propio, más bien es sólo a través del reconocimiento de los otros que el hombre puede constituirse como persona”. (Agamben, 2011, p. 67) Esto implica momentos de confusión y salir del error, para luego asumir vitalmente el reconocimiento, no sólo para consigo mismo, sino para con el otro. Sin antes decir que la memoria inscrita en el tiempo, es pieza clave de lo que se viene hablando, tanto para sí mismo como para el otro; acompañada del buscar que nos lleva a encontrar algo de lo cual ya sabemos. (Apichatpong, 2021). Por tanto, debemos partir del reconocimiento de sí mismo para el reconocimiento del otro mutuamente o intersubjetivamente, lo cual permite construir tejido social y solidario, que va más allá de lo básico y apunta a lo espiritual de toda comunidad o sociedad. Podemos abreviar con Ricoeur: “La investigación del reconocimiento mutuo puede resumirse como una lucha entre

desconocimiento del otro al tiempo que una lucha por el reconocimiento de sí mismo por parte de los otros”. (Ricoeur, 2006. P. 320) El otro es la exterioridad y estoy dispuesto a reconocermé en ella intencionalmente.

TRES. LO POLÍTICO

¿Qué sucede con ese otro que, aún sabiendo de su existencia, no reconocemos políticamente? Entra en escena el conflicto, la violencia, la muerte, el drama de cientos y de miles de seres humanos carentes de derechos, de ciudadanía, de patria, hoy en crisis, y que podemos englobar en la figura de los apátridas, incluso viviendo en su propia patria, como menores de edad, como zombis sociales cuyos cuerpos son utilizados para fines de explotación, de abuso y de muerte; desechados, marginados, no existentes social y políticamente, son mera Zoé, vida natural o seres vivientes; despojados de su Bios como sujetos políticos. Agamben señala: “El refugiado que ha perdido todo derecho y sin embargo deja de querer asimilarse a cualquier precio a una nueva identidad nacional, obtiene, a cambio de una segura impopularidad, una ventaja inapreciable”. (Agamben, 2017. P. 23) El refugiado, el desplazado, el migrante tienen una característica principal que Foucault esbozó en sus últimos escritos: el poder de *resistencia*. En nuestro caso, de ser borrado, de ser asimilado culturalmente, dejar de ser el otro con su historia, con su cultura, con su lengua, con su creencia, con lo poco de riqueza que pueda poseer. En otros términos: “El refugiado es, tal vez, la única figura del pueblo en nuestro tiempo que puede ser pensada, y, al menos hasta que no haya concluido el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, también la única categoría en la cual hoy se nos permite entrever las formas y los límites de una comunidad política por venir” (Agamben, 2017. P. 24), o sea, esta nueva figura, que no es tan nueva en

la historia de la humanidad, es ante todo nueva por lo mediática².

Este sujeto político va más allá de la manera tradicional de ver al ciudadano burgués y sus derechos, lo cual exige una mirada distinta respecto a estas subjetividades o figuras políticas que quiebran fronteras, derechos y normas jurídicas. Más que ciudadanos son seres humanos, habitantes que devienen, que transitan territorios y Estados, sin ningún tipo de arraigo y en espera de “mejores” oportunidades de vida, frente a otro ciudadano que no lo es y que hoy recibe el nombre de consumidor y que ve con recelo la figura del habitante no arraigado, no consumidor depredador. Tenemos así: ciudadano - habitante - consumidor. Los tres en pleno conflicto político en su reconocimiento, en medio de la encrucijada, de la trampa, de la quiebra y despolitización de las sociedades.

Hoy el mundo humano se ve enfrentado no sólo a los problemas económicos y de desigualdad social cada vez más agudos, sino también a problemas del ecosistema que ponen en entredicho la existencia de las especies, incluyendo la humana, que ha comenzado a engendrar refugiados climáticos en amplias extensiones del planeta tierra; donde la única y cínica respuesta que nos brindan los gobiernos es prepararnos y adaptarnos a dichos cambios, sin que existan transformaciones profundas y reales, donde el capital sigue siendo intocable. Lo anterior, unido al problema de los refugiados tanto al exterior como al interior de los Estados, cuya solución son los mal llamados campos de refugiados, donde no hay, además de servicios básicos, el principio de ciudadanía, de nación y de arraigo. Qué decir de aquellos migrantes que navegan por todo el mundo como enfermedad endémica para los Estados. tal como vemos en

² A propósito, Arendt lo destaca en su ya conocido texto: *Los orígenes del totalitarismo*, (2004), respecto al problema del antisemitismo, como de los refugiados de principios del siglo XX. Donde las diferencias entre un delincuente y un pobre desaparecen, pues se encuentran por fuera de la sociedad. Precisamente, los refugiados no escapan a esta situación de exclusión social.

Asia, África, Latinoamérica, e incluso al interior de los llamados Estados ricos o de la misma Europa oriental; que carecen de lo más básico, de todo aquello que podamos pensar como seres humanos, expuestos ante la indiferencia de la mirada de los gobiernos, constituyéndose en un espectáculo mediático al estilo de Truman. (Peter Weir, 1998)

Retomando, el rostro es lo anunciado en el mundo como experiencia vital y singular, que rompe lazos con todo tipo de postura hipócrita de un mero reconocimiento, que brilla por su formalidad y que pasa cabeza gacha el sufrimiento de miles de seres anónimos, que políticamente se vuelven fantasmas que recorren el mundo. El rostro como bios, es la apertura al mundo, es el aparecer, es el acontecimiento, es la apariencia como fenómeno. Es lo que todo ser humano anuncia a sí mismo, es la radical exposición singular en una comunidad política como verdad, que expone la cara en su desnudez como zoé. De ahí que el rostro en las distintas sociedades tiene huella. En la sociedad de consumo, prima su publicidad, su pornografía, en la sociedad totalitaria, su rigidez, en la sociedad liberal, su vacío, en la sociedad conservadora, su severidad; pero no hemos visto aun un rostro lleno de vida, de alegría, de amor y arraigo. En este sentido, hablar de política en relación con la vida, con el cuerpo, transita por una compleja y conflictiva relación histórica. Así, los campos de concentración, los campos de trabajo forzado, los campos “democráticos” de refugiados, pasan por la experiencia, por la intencionalidad de la negación política del otro, despojados de derechos políticos formales, como seres alojados en espacios indeseables, donde no existe patria, comunidad o raíz alguna. En estos espacios indeseables, no hay pasaporte, no hay ciudadanía que valga. Son seres que se limitan a respirar, a sobrevivir (zoé), carentes de formas de vida política (bios), en las que nos definimos y sentimos como lo que somos: Seres humanos con lengua, con cultura, con comunidad, entre

otros. En este sentido, el bios implica lo público, lo político, la política, entre hombres y mujeres, de la cual no están dispuestos a renunciar. Lo que hoy se exige es reconstruir la filosofía política a partir de la figura del refugiado, la cual ha jugado un papel grande en el siglo XX, como fenómeno de multitudes. Refugiados, desplazados, marginados, que pueden ir al interior o al exterior de los Estados. Estas figuras se caracterizan porque han perdido su bios, es decir, la vida política o sus derechos políticos como ciudadanos. Viven en el límite de la miseria humana, bajo el paraguas del Estado de excepción, geográficamente localizados en los mal llamados campos de refugiados, arañando los bordes de las fronteras de los Estados ricos o pobres, o como nómadas que transitan por las diversas ciudades y caminos de los continentes. Vegetan en un mundo de excepción, donde se juega entre lo lícito y lo ilícito y que son objeto de criminalización por parte del Estado. Es el mundo de la vida desnuda, de la vida biológica como zoé. En otros términos, de una biopolítica brutal.

CUATRO. LA HOSPITALIDAD POLÍTICA

Ahora bien, frente a la fobia que se tiene ante el refugiado, el desplazado, el marginado; median las emociones políticas que la alimentan destructivamente y que Nussbaum las recupera de manera positiva para sociedades justas o democráticas, como se dice en el argot contemporáneo. (Nussbaum, 2014) Fobias destructivas en las que no median razones, muchas de ellas de orden ético. Al respecto, el filósofo lógico norteamericano Matthew Lipman dice: “Una manera de cuidar a los demás es salir de nuestros sentimientos y perspectiva, e imaginarnos con los sentimientos y la perspectiva de la otra persona”. (...) “Cuando no nos ponemos en el lugar de otra persona solo aparentamos ser éticos. No estamos diciendo que la actuación empática requiera que aceptemos la evaluación de la otra persona.

Nosotros tenemos nuestro juicio. Pero a partir del momento en que nos ponemos en el lugar del otro, tenemos mejores razones y el juicio que podemos hacer es también más consistente”. (Lipman, 2016. PP 63-64) A esto último, se suma ontológicamente el problema de la morada, de la tierra, del arraigo a ella, de la cual carecen cientos de miles de seres humanos, ya sea por problemas climáticos, por su abandono o por su despojo, como se puede constatar a lo largo de la historia de la humanidad; en especial Latinoamérica y de manera particular como un asunto endémico: Colombia. Pues la tierra no es sólo arraigo, es cultura, es lengua, es creencia, es educación, es pensamiento, es economía, es comunidad, es política, es gobernabilidad. ¿Qué hacer? El principio de hospitalidad, de acogida, se convierte hoy en día en un fuerte principio solidario para el desprotegido, carente de tierra o de hogar. Al respecto, como punto final a este escrito, Derrida (2000) plantea el asunto de la hospitalidad en términos muy claros para nuestro presente. Para él, la hospitalidad, acoge no sólo al extranjero, al extraño, sino al amigo, a nuestra familia cercana; ella es el gesto de bienvenida, de ayuda, de amparo, de socorro, de tender la mano. Es un acto poético, el cual invita al otro, en nuestro caso, al desfavorecido, sin indiferencia, sin resentimiento, sin odio alguno, sin fingimiento o hipocresía mediática. Así, por medio de este acto, acogemos al otro con su propia lengua y cultura, en medio de sus necesidades. Por tanto, la hospitalidad, es un derecho político de acogimiento y responsabilidad, para quien acoge y para quien es acogido. Ella es más que un derecho, una ley, es ante todo, una ética del recibimiento, que se manifiesta en la morada y el calor que ella nos da. Brindar y aceptar la hospitalidad, es una política que pasa del umbral del abandono, al asilo, al albergue, a la ética de puertas abiertas, que hoy el mundo precisa con urgencia. Es hora de hablar de unas éticas del acogimiento, de la libertad, frente a unas políticas abusivas de sumisión, de sujeción, de normas y leyes

estatales que generan arbitrariedades y, en el peor de los casos, en totalitarismos que hablan y actúan a nombre de la maltrecha democracia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.

Agamben, Giorgio. (2017). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.

Arendt, Hannah. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. México. Taurus.

Bauman, Zygmunt. (1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona. Gedisa.

Bauman, Zygmunt. (2008). *Archipiélago de excepciones*. Barcelona. Katz.

Buber, Martin. (2006). *Yo y tú y otros ensayos*. Buenos Aires. Lilmud.

Cortina, Adela. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Un desafío para la democracia. Barcelona. Paidós.

Derrida, Jacques. (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires. E. De la flor

Foucault, Michel. (2016). *La sociedad punitiva*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

Gil Claros Mario Germán. (2016). *Sartre filósofo. Ontología de la acción*. México. Rosa María Porrúa.

Honneth, Axel. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona. Crítica

Levi, Primo. (2005). *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona. Océano.

Lévinas, Emmanuel. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia. Pretextos.

Lipman, Matthew. (2016). *El lugar del pensamiento en la educación*. Barcelona. Octaedro.

Martha C. Nussbaum. (2014). *Las emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?* Bogotá: Editorial Planeta Colombiana; Barcelona: Espasa.

Marx, Karl. (1977). *El capital. Vol I*. México. Fondo de Cultura Económica.

Marx. (1982). *Escritos de juventud*. México. Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México. D.F. Fondo de Cultura Económica.

Shakespeare, William. (1960). *El Rey Lear*. En *Obras Completas*. Madrid. Aguilar.