



Artigos

LA MISTICA DEL EXODO

*Emilce Cuda**

Ver el problema de la migración como éxodo no es solo un modo teológico de abordar el problema del trabajador, sino también la alternativa de un método que permita articulaciones con la política, al momento de comprometerse con la pobreza del ser que esa condición humana presenta. En primer lugar se contextualiza el tema migratorio dentro de las nuevas democracias populares latinoamericanas. En segundo lugar se analiza la palabra y su función emancipadora como fundamento de la teología y de la política. En tercer lugar se hace una articulación discursiva entre Palabra Divina y palabra política a partir de la vía negativa, para concluir que la mística -como método discursivo-, puede llegar a ser considerada un denominador común entre lo sagrado y lo político para la región en el siglo XXI.

Palabras clave: Migración; Vía negativa; Política; Populismo; Palabra.

Introducción

“Lo que debería estar ahí no está, sin ruido, casi sin dolor [...]. Así es la figura del deseo”¹. En el paso del no-ser al ser, y del ser al más-allá-del ser – fórmula mediante la cual la vía negativa expresa la pobreza del ser –,

* Dra. en Teología Política en la Pontificia Universidad Católica Argentina, donde obtuvo también el grado de Bachelor, y los posgrados de Licenciatura/ Magister en Teología Moral y de Profesora Universitaria de Filosofía, Teología, e Historia. Cursó la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Profesora de Ética. Buenos Aires/Argentina.

¹ DE CERTEAU. Michel. *La fábula mística*, p. 11.

todos somos migrantes, todos somos exiliados, todos somos víctimas del deseo del Otro. Una vía al problema del éxodo del “trabajador migrante”, puede ser la palabra negativa, una teología del fantasma – diría Michel de Certeau. Este artículo pretende discutir la posible articulación entre “Palabra Divina” y “palabra pública”, a partir de la mística de una vía negativa, si es que se considera el éxodo de los trabajadores un tema prioritario para la “teológica” y para la “política” latinoamericanas, sobre todo si no se pierden de vista dos cosas: que la Iglesia allí ha hecho su opción preferencial por los pobres desde Medellín a Aparecida, y que la política de la región marca una tendencia que va desde las democracias liberales del siglo XX hacia nuevos modelos democráticos de corte inclusivos denominados “populismos” en el siglo XXI.

1. La migración en contextos populistas

Pierre Rosanvallon² califica de “contrademocracia” a estos nuevos estilos populistas donde una articulación entre “desconfianza” y “veto” – por parte de los ciudadanos incluidos, es decir, el *demos* –, dice “no” a las políticas sociales de los gobiernos populares en el ejercicio del poder. De modo que el populismo, a partir de esa concepción de libertades negativas, aparecería como una desviación del poder donde la “desconfianza operativa” – propia de los constitucionalismos liberales –, en épocas de crisis deviene “negación hostil”. A mi modo de ver, se necesario aclarar qué se entiende por populismo a partir de una contextualización latinoamericana como la de la primera década del siglo XXI, para despejar la confusión entre: una “contrademocracia” como práctica discursiva de los incluidos que desde su positividad ejerce una libertad negativa al decir “no”; y un “populismo” como vía negativa de los excluidos que desde su no-ser social aparece en el vacío de la representación como no-palabra de lo Otro, y dice de un ser que – en tanto negativo – modifica el número.

Isidoro Cheresky se distancia en un punto de Rosanvallon al señalar que la modalidad democrática popular que se instala en América Latina sucede a la democracia representativa a partir de la década de 1980, y registra una evolución hacia un nuevo modelo que él denomina “democracia inmediata”³. Puede verse en sus análisis que este modelo se caracteriza por la aparición de la palabra en el espacio público, habitado ahora por una variedad de grupos, nativos e inmigrantes, portavoces y representantes virtuales – lo Otro –, que tratan de incidir

² ROSANVALLON, Pierre. *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*.

³ CHERESKY, Isidoro. *Poder presidencial, opinión pública y exclusión social*.

en una opinión pública continuamente configurada y reconfigurada por nuevas categorías. Si bien la democracia populista modifica la idea de una política administrativa, aun detrás de la defensa de los derechos sociales busca también la participación de los excluidos, incluso la de los trabajadores migrantes, buscando su identidad en el conflicto sobre la base del reclamo. Las democracias populistas comenzaron a oponer formas de organización ciudadana capaces de articular distintas voces como las de las mareas de migrantes a partir de prácticas discursivas de negativas que, a diferencia de las libertades negativas liberales – y en respuesta a un vacío de representatividad –, de modo casi gótico crea los espacios a modo de condiciones para que lo Otro aparezca.

Estos nuevos modelos democráticos, son el resultado de la articulación entre la palabra de un *okhlos* visceral con un *demos* re-institucionalizado. La evolución rápida hacia la migración laboral ha tenido profundos efectos sociopolíticos y, particularmente, una privación del lazo social, ya que la exclusión no crea un vínculo identitario entre los afectados como el que caracterizaba la vieja situación laboral. El trabajador migrante – o el migrante desocupado, otra categoría a considerar como nuevo actor social –, presenta una situación individual de asilamiento donde el subsidio social por desempleo comienza a crear lazos de dependencia a los gobiernos receptores. Estos nuevos Otros buscan la ayuda pública irrumpiendo en la actividad local, ocupando las calles y los medios, hasta lograr el reconocimiento de los líderes que deberán garantizar progresos significativo. Los gobiernos populistas ampliaron el margen de la tolerancia social hacia los migrantes, sin embargo, los sectores medios siguen viendo con rechazo esa práctica política, incluso clamando por seguridad, modalidad que ha llegado hasta la criminalización.

En la situación del migrante, además del problema de las jerarquizaciones sociales cuentan las discriminaciones étnicas, y sus víctimas oscilan más hacia un éxtasis que los saque del mundo que hacia una rebelión por los derechos sociales. En palabras de Michel de Certeau, podríamos decir que estos migrantes, como los místicos del siglo XVI, producen un “saber que abandona las autoridades textuales para convertirse en la glosa de voces [percibidas] como salvajes”⁴. El migrante es una asociatividad emergente que surge y clama por necesidad aunque no por libertad, y es ahí donde comienza la tarea de una teología y una política de la palabra negativa. Si su “queja” lograra ser reconocida como “palabra”, conseguirían entonces el apoyo de un sector ciudadano y el

⁴ DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 39.

consentimiento de otros, proceso de politización que se da cuando se reconoce la voz del migrante como fuente de decisiones en contra de la mera facticidad. Estos objetivos marcan la diferencia entre la democracia liberal de los '90 y las democracias populares de los 2000.

Charles Tilly⁵, analizando el norteamericano, también abordó el problema de la migración y, frente al problema de la desigualdad que esa situación provoca, coloca al centro el concepto de la palabra pública como generadora de una identidad relacional que se forma mediante “categoriales de pares”, como por ejemplo: protestante/católico, nativo/inmigrante, campesino/obrero, republicano/papista. El conflicto surge cuando la identidad social solo es ubicable de un lado del par categorial – por ejemplo, en el caso norteamericano, la identidad estaba del lado del nativo/protestante y no del migrante/católico. De modo que la desigualdad se instala categorialmente en el discurso público por un mecanismo que articula “no identidad/explotación” en oposición a “identidad/acaparamiento de oportunidades laborales”. Las categorías de pares actúan como nociones culturales compartidas, como libretos para interpretar los hechos, como prejuicios, permitiendo el acaparamiento por parte de lo Uno – el *demos* incluido – y la explotación sobre lo Otro – el *okhlos* excluido.

La lógica política de Tilly sugiere construir nuevas categorías discursivas que permitan al migrante irrumpir esas relaciones categoriales, causa real de la desigualdad – la cual de ningún modo responde a diferencias ontológicas. Por tanto, no podría hablarse de incluidos/excluidos ni de Otro/Uno, porque no habría un afuera de lo social. La explotación se da cuando personas locales disponen de los recursos y extraen utilidades mediante la coordinación del esfuerzo de los migrantes. Mientras Tilly explica la desigualdad mediante el prejuicio, el individualismo metodológico, en cambio, trata la desigualdad como una excepción. Las distinciones categoriales como nativo/migrante, finalmente son funcionales hasta que una nueva categoría mitigue los efectos de la vieja articulación discursiva hegemónica. De modo que la desigualdad no proviene de la explotación, sino que la explotación se apoya en ella y la entraña, la desigualdad lógica facilita la explotación ontológica.

Como ejemplo de exclusión social por pares categoriales Tilly analiza la exclusión por categorías religiosas, y concretamente toma la cuestión católica irlandesa. Explica que desde 1492 hasta 1648 las luchas fueron en relación con el alineamiento entre religión y poder estatal. Según

⁵ Cf. TILLY, Charles. *La desigualdad persistente*.

Tilly, el anticatolicismo fue funcional a la explotación de los migrantes irlandeses en la sociedad igualitaria de los Estados liberales⁶, en tanto acaparamiento de oportunidades laborales – que practicaban los ingleses sobre los irlandeses.⁷ En 1829 el Reino Unido elimina la desigualdad civil pero no la social – algo que viene muy al caso en la actual situación de las políticas migratorias establecidas entre convenios bilaterales de los países latinoamericanos. Lo mismo ocurre con los católicos migrantes irlandeses en Estados Unidos durante el siglo XIX, en Estados Unidos, los nativistas, bajo consignas anticatólicas, impedían a los trabajadores migrantes irlandeses el acceso a los derechos civiles para impedirles los derechos sociales, por ver en los migrantes una amenaza laboral de una mano de obra barata y calificada.⁸

Ernesto Laclau plantea como ejemplo el caso norteamericano del siglo XIX, donde la tensión entre los Caballeros del Trabajo y el Partido del Pueblo, provocada por la categoría de exclusión por religión, impidió una equivalencia entre las demandas de la clase trabajadora obrera, católica, de inmigrantes irlandeses, y las demandas de los sectores rurales nativistas protestantes, funcional al impedimento de la constitución de “pueblo”, aunque las demandas de los dos sectores eran democráticas, por libertad e igualdad.⁹ Dice Tilly que los defensores y oponentes de la Emancipación Católica, en función de la explotación laboral de los migrantes, fueron quienes inventaron los movimientos sociales polistas.¹⁰ Esto es cierto si se toma en cuenta que fueron los católicos irlandeses en Estados Unidos quienes hacia 1820 comienzan la lucha por una nueva forma de acción política por el reconocimiento de su palabra pública, trabajando en la construcción de nuevas identidades categoriales como experiencias compartidas de relaciones sociales distintivas, las representaciones de estas identidades de los excluidos se convierten en tales en relación con los otros excluidos.

2. La palabra como emancipadora

Una articulación entre teología y política – si quisieran éstas estar atentas y comprometidas con la problemática latinoamericana de la migración –, podría darse en el plano discursivo público en torno al

⁶ *Ibidem*, p. 188.

⁷ *Ibidem*, p. 215.

⁸ El tema está muy desarrollado por el episcopado americano. Ver.: NOLAN, Hugh J. (ed.). *Pastoral Letters*.

⁹ LACLAU, Ernesto. *La razón populista*, p. 255.

¹⁰ TILLY, *op. cit.*, p. 226.

significante común de lo Otro como palabra negativa. La palabra, central a la teología en tanto “Palabra Divina”, también es central a la teoría política en tanto “palabra pública”. Pude pensarse una tarea conjunta, como un trazar en las instituciones simbólicas la posibilidad de una alteridad, ya instalada en la multitud pero olvidada desde lo positivo, donde las diferencias – o desvíos – son vistas como simulaciones susceptibles de corrección.¹¹ Los migrantes que no tienen un lugar aparecen como cuerpos perdidos, casi como el relato de una locura más que de un ser; como la negación del ser, como lo Otro. Sin embargo, sus cuerpos exiliados desafían la igualdad porque son ellos mismos la diferencia.

La articulación entre teología y política, en función de una posible irrupción discursiva en pares categoriales que perpetúan la discriminación, ha sido poco utilizada como método de inclusión de esos nuevos sectores de la pastoral social que son los trabajadores migrantes. Palabra/silencio, ruido/voz, significantes positivos/significantes negativos, son pares categoriales formados por contrarios que generan oposiciones reales en lo social, y que podrían comenzar a considerarse a partir de una teología que, desde una vía negativa¹², irrumpa en ellos y colabore de ese modo con una nueva configuración de los discursos públicos – en sentido de políticos.

Si se considera al espacio de lo público como el lugar de la palabra – y esa parece ser la esencia de lo democrático: el uso universal de la palabra –, entonces la pregunta necesaria será: cómo es posible generar el vacío discursivo para que lo Otro aparezca como palabra y no como ruido – en el sentido de la vía negativa.¹³ En América Latina, el mismo Estado

¹¹ DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 57

¹² La vía negativa, entendida como el acceso del ser – determinado por relaciones discursivas categoriales – a un más allá del ser al que se llega vaciando de contenido toda determinación sobre el ser. Este camino, iniciado por la escuela neoplatónica a partir de Plotino, llega a la modernidad bajo la forma de dialéctica negativa, pasando por autores como el Pseudo Dionisio Areopagita, Escoto Eriugena, Nicolás de Cusa, o Etckhart, sentando los precedentes de Hegel, Marx, Lacan y Laclau. De esto interesa particularmente, para el trabajo con los migrantes, el uso que del método hace la teología mística al pretender que la Palabra Divina, la de lo Absolutamente Otro, aparezca en el vacío discursivo que se produce cuando logran romperse todas las determinaciones categoriales. La idea es que la palabra de lo Otro, que en este caso se hace equivaler a las del trabajador migrante, pueda aparecer si se rompen aquellas determinaciones categoriales que lo simbolizan como amenaza. La historia de la filosofía parece ser la historia de la pobreza del ser, y de la conciencia esforzándose por conciliar la unidad de lo diverso. Para la vía negativa, el ser debe esforzarse en trascender su determinación hacia un mas-allá- del ser, donde la existencia fáctica se vive como un exilio inexorable, como caída, como degradación inamovible, como pobreza insuperable. La vía negativa siguió esforzándose en la modernidad por liberar al ser de sus determinaciones relativas, con la intención de rescatarlo de su pobreza, elevándolo del no-ser al ser, y desde éste, a un más allá del ser, entendiendo el ser-supremo como espíritu en el caso de Hegel, como ser-colectivo en el caso de Marx.

¹³ Se hace aquí referencia implícita a la obra de Ernesto Laclau sobre el populismo como racionalidad de

que legaliza el ingreso de los migrantes, no siempre garantiza la legítima integración cultural. De modo que se dan casos donde los migrantes no tienen palabra, perpetuándose de esta manera una desigualdad – tal como la señala Tilly, y en muchos casos funcional a una explotación laboral. Aunque esta situación está cambiando con los nuevos modos de democracia que – manteniendo los principios liberales de igualdad y libertad – denotan tendencias más inclusivas.

Ahora, si la palabra, esencial a lo humano – ya Divina, ya política –, se encuentra enmudecida y relegada a los espacios privados, entonces, cómo puede ser posible hablar de lo social como político, ya que sin palabra universal y pública, solo queda lo social, y lo político queda restringido a la palabra de los incluidos. Cuando esto último ocurre, no queda más que vida social agregada por intereses particulares, dirá Arendt.¹⁴ Cabe remitirse, por un momento al texto:

La definición aristotélica del hombre como *zoon politikón*, [...] únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zoon logon ekhon* (ser vivo capaz de discurso). La traducción latina de esta expresión por animal racional se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de “animal social”. Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el *logos*, es decir, el discurso o la razón, sino el *nous*, o sea, la capacidad de contemplación, cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discursos.¹⁵

Por tanto, cabe reflexionar si el acto de “dar la palabra” a lo Otro no debería estar a la base de todo proyecto que intente articular lo político y lo teológico, con el fin de mejorar las condiciones de los hombres en pos de su dignidad. Dar la palabra supone dos cosas: hacer silencio y esforzarse por escuchar la no-palabra que es el lenguaje de lo Otro.

Si pensamos que los trabajadores migrantes son hoy lo Otro de nuestras economías y políticas reales, que a modo de cuerpos privados de voz cruzan fronteras y se instalan en el centro de nuestras sociedades aunque a los márgenes de lo público, entonces, estos hombres y mujeres

los nuevos estilos democráticos. Ver: LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y Estrategia*.

¹⁴ ARENDT, Hannah (*La condición humana*, p. 38) dice que la palabra “social” es de origen romano, y que carece de equivalente en el lenguaje y pensamiento griego, y aclara que si bien Platón o Aristóteles sabían que el hombre no podía vivir al margen de lo social, e incluían esta condición entre las específicas características humana, aun así, sostenían que lo social era algo común con la vida animal, y por esta razón no podía ser esencial a la condición humana. De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos Arendt rescata que los griegos consideraron políticas y aptas para constituir lo político: la “acción” (*praxis*) y el “discurso” (*lexis*).

¹⁵ *Ibidem*, p. 40. La referencia aristotélica corresponde a *Ética a Nicómaco*, 1142 a25 y 1178^a6ss.

están y no están, son el ruido y no la voz, son el silencio y no la palabra, son el “murmullo de la calle”, dirá Eduardo Rojas.¹⁶ Son lo Otro de las capitales globalizadas, la negación metafísica de lo instituido. Si la ética teológica lograra posicionarse, no desde una palabra positiva que a modo de un deber ser que todo lo determine, sino también como un Otro que pregunta y un Otro que responde, entonces, la ruptura de las determinaciones discursivas¹⁷ – que relativas a las estructuras de pobreza justifican desde el prejuicio étnico, religioso, lingüístico y cultural –, podría comenzar a acontecer en el centro de la *polis*.

Para el cristianismo, el *logos* – en tanto palabra encarnada – es la respuesta a la pregunta angustiada del hombre por la totalidad como verdad del ser. ¿Así que tú eres rey? Pregunta Pilatos a Jesús, y este responde: “Tú dices que yo soy rey, pero yo soy testimonio de la verdad”¹⁸. Pilatos, en su decir, intenta determinar a Jesús como no-rey, y Jesús, pone el límite, y se posiciona como palabra encarnada, el *logos* en tanto acto de decir que, como tal, es práctica en la historia. Aun así, Pilatos, sigue preguntándose: ¿Y qué es la verdad? (Jn 18, 37-38) La respuesta a la pregunta por el ser, según estos versículos, parece no ser en el Evangelio una determinación teleológica sino una práctica escatológica en el acto de “decir”, de un “decir” en la práctica, es decir un “testimonio”. Un decir que no es verdad completa sin el reconocimiento como respuesta. La verdad del ser está en la palabra que se dice públicamente, en la práctica discursiva que es creadora, generadora y liberadora: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. El era en el principio con Dios. Todas las cosas fueron hechas por medio de él, y sin él no fue hecho nada de lo que ha sido hecho” (Jn 1, 1).

Algunos, frente a estas proposiciones lacónicas – dichas anteriormente –, objetarán: entonces, es el hombre un animal social o un animal político? Pensar al hombre como animal social puede dar lugar a un uso funcional del concepto donde la sociedad sería solo el lugar

¹⁶ Cf. ROJAS, Eduardo. *Los murmullos y silencios de la calle*.

¹⁷ La pregunta que se plantea es saber cómo liberar al ser de su pobreza sin perder la diferencia que le da su identidad. Para Hegel, como para sus antecesores en la vía negativa –Eriugena, por ejemplo–, la respuesta está en la negación como límite. Negar es poner un límite a las infinitas determinaciones de la conciencia. Ahora, cómo hacer para que el Otro, puesto más allá del límite como absolutamente Otro, no pase a ser aniquilado como enemigo? La respuesta que da Hegel es la asimilación, incorporar al Otro conservando la diferencia. La necesidad actúa en la historia a través de la libertad humana como autolimitación, y la historia se hace a sí misma en los antagonismos. Dicho de otro modo: la ética puesta desde un exterior a un presente a modo de “deber ser”, y la política puesta desde un presente hacia un futuro a modo de “que hacer”, parecen ser negadas y superadas. (Se tomo como referencia la obra de Arturo Gaete, sobre la lógica de Hegel).

¹⁸ Ver también: Mateo 16, 13-20.

al que me someto por necesidad o intereses particulares – como se vio en la cita de Arendt –, con lo cual no se podría diferenciar con claridad las necesidades humanas de los fines animales –ni los fines últimos, para quienes piensan de manera teleológica o de manera escatológica. Ahora, si se remite el tema a la autoridad del filósofo, puede leerse lo siguiente:

Por esto consta que el hombre es animal político o civil más que las abejas, y que ningún otro animal que va junto con manadas; porque, como ya está dicho, en la naturaleza ninguna cosa se hace innecesaria, y, entre todos los animales, solo el hombre tiene uso de la razón y del lenguaje. Porque la voz es indicio de la pena o deleite que se siente, y así, otros animales tienen uso de ella porque la naturaleza de los mismos hasta esto se extiende, que es tener sentimiento de lo que da pena o deleite, y dar señales de ellos unos a otros. Más el lenguaje es para demostrar lo que es provechoso y lo que es perjudicial y, por la misma razón, lo que es justo e injusto, y de las demás cosas semejantes.¹⁹

Cuando Aristóteles, en la *Política*, sostiene que lo social lo comparten todos los animales y lo político solo los hombres, está fundamentado dicha afirmación en “la palabra por lo justo” como esencial a lo humano – porque lo político supone el uso universal de la palabra. Entonces, desde esta posición, o se sostiene que en el centro de a escena política está la palabra pública de modo universal – aun la de los migrantes –, o no se puede hablar de lo político de aquí en más, en tanto las democracias no pasen de lo formal a lo real incluyendo todas las voces. Ahora, si sólo los hombres tienen palabra para decir lo justo, entonces, demandar por necesidades y participar en la decisión sobre la distribución de los bienes necesarios, no es lo mismo. En el primer caso, la palabra de los excluidos hace ruido a la sociedad de lo Uno; lo segundo caso, la palabra de lo Otro hace justicia al irrumpir el discurso único de los iguales.

Según lo dicho en el punto anterior, la palabra pública – concepto que aquí se pretende poner al centro del problema del trabajador migrante –, tiene como condición lo social en tanto *polis*, es decir, en tanto vacío donde la no-palabra de lo Otro aparece y permite que lo humano se manifieste y diga. Un hombre, según Aristóteles, que no tenga palabra en la *polis*, será animal o Dios, pero no hombre; será lo Otro de lo Uno, como gustaban decir en el plano metafísico los teólogos de la vía negativa como Nicolás Cusa. El migrante solo es hombre en la *polis*, según la filosofía; en una teología del éxodo solo se es hombre “por” el logos, “en” el logos y “para” el logos. En medio del desierto de lo público – como dirá Michel de Certeau –, lo Otro aparece y dice una no-palabra. En concordancia con

¹⁹ ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Ed. Orbis, 1985, p. 27, 1253^a.

Aristóteles, Arendt dirá que la condición humana es lo político en tanto discurso entre los un Nosotros, solo así la palabra es acción inaugural del mundo.²⁰ También Rancière sostiene que el destino político del hombre se fundamenta en la posesión del *logos*, de la palabra que manifiesta sobre la distribución de las partes comunes entre los iguales, que son todos.²¹ Para este último autor, la palabra aparece en el vacío que genera el desacuerdo entre la palabra social por lo útil al individuo, y la palabra política por lo justo a la especie. El *logos*, dirá Rancière, es entonces: palabra y dar cuenta de la palabra. El hombre es palabra y, como la palabra solo es posible en la *polis* – es decir “entre” los hombres –, entonces el hombre es político. Si se limita el acceso a la palabra, se impide lo político. Por tanto, mientras no se reconozca la voz del migrante no habrá democracias reales:

La libertad del *demos* no es ninguna propiedad determinable sino una pura facticidad: detrás de la “autoctonía”, mito de origen reivindicado por el *demos* ateniense, se impone el hecho bruto que hace de la democracia un objeto escandaloso para el pensamiento: por el mero hecho de haber nacido en tal ciudad, y muy en especial en la ciudad ateniense, después de que en esta hubiera sido abolida la esclavitud por deudas, cualquiera de estos cuerpos parlantes condenado al anonimato del trabajo y la reproducción, de esos cuerpos parlantes que no tiene más valor que los esclavos, [...] se cuenta en esa parte de la ciudad que se denomina pueblo, como participantes en los asuntos comunes en tanto tales.²²

Que la palabra pública es de todos, nadie lo discute hoy desde lo formal. No existe casi propuesta política democrática en América Latina que no esgrima, de algún modo, este principio en sus plataformas o campañas. Ahora, que esa participación universal se dé en la realidad efectiva, es algo que lo pone en duda la condición silenciosa – y por tanto inhumana – que aparece en el centro de las sociedades y a los bordes de las democracias, constituida por millones de migrantes sin garantías sociales mínimas. Si se acuerda con lo expuesto hasta acá, entonces, sin el uso público universal de la palabra no puede haber justicia ni *polis* en el centro del pueblo latinoamericano, porque el *logos* – en tanto dialogo, esencial a lo humano –, es no solo el fundamento de lo político, como diría Aristóteles, sino también condición de lo justo desde la perspectiva cristiana.²³ Sin *logos* no

²⁰ ARENDT, *op. cit.*, cap. II.

²¹ RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*, p. 7-8.

²² *Ibidem*, p. 20.

²³ Gustavo Gutiérrez denuncia que en América Latina el pobre no tiene la “palabra política” para irrumpir en la historia y manifestar que la desigualdad no es natural. Un ejemplo de ruptura discursiva, desde la Teología de la Liberación, es diferenciar la idea de “pueblos atrasados” de la de “pueblos explotados”, irrumpiendo así en el discurso de lo políticamente correcto, tratando una estructura social que hay que cambiar y no mejorar desde un mito desarrollista (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología*

hay ni mundo ni política, ni hombre ni *polis*. Sin *logos* no hay justicia, ni pública, ni Divina.

3. Articulación discursiva entre Palabra Divina y palabra política

Ahora bien, la ética, en sentido Aristotélico, está al servicio de lo político, es decir al servicio de la palabra universal –esto es solo si se entiende lo político como *logos* sobre lo justo y la política, por el contrario, como administración de recursos.²⁴ Por tanto, pensar una ética migratoria estaría, entonces, “en” el dialogo “entre” los Unos y los Otros, hasta llegar a un Nosotros; de lo contrario aparecería a modo de superestructura. Por tanto, si el acceso a la palabra pública y universal, en algún país de América Latina, estuviese restringido solo a la sociedad de los incluidos –el *demos* de los que cuentan, los que tienen algo para contar y por eso están dentro-, entonces no podría hablarse ni de justicia en el orden del ser, ni de ética en el orden del deber ser. Parecería, entonces, que ambos planos del discurso, el de lo ético y el de lo político, tuviesen como condición de posibilidad el acceso a la palabra pública. Pero, si por el contrario, la ética se asocia a lo político solo desde el discursos de las minorías, el resultado será –como históricamente quedo demostrado- el totalitarismo.²⁵

Dar un paso más, de los muchos que ya se vienen dando en América Latina desde los nuevos modos democráticos – más enfocados en políticas sociales migratorias regionales²⁶ –, podría consistir en generar, abrir, hacer espacio para que la no-palabra de lo Otro, aparezca y diga, se manifieste sobre lo justo. Los migrantes deben ser considerados como lo adentro de las sociedades al momento de pensar en la universalidad del discurso público que pretenden los nuevos modelos de democracia latinoamericanos de corte populista.²⁷ La teología hoy – siendo la religión

de la Liberación, p. 48-80). La teología latinoamericana propone una nueva articulación de las demandas sociales a partir del discurso evangélico, bajo la categoría de “escándalo”, como señala Sobrino (*Jesús en América Latina*, p. 25ss), para quien la dialéctica de la lucha contra la pobreza implica disponibilidad para oír la palabra Divina y también la palabra del Otro.

²⁴ Para la diferencia entre “la política” y “lo político”, puede consultarse la obra de MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*.

²⁵ Sobre un desarrollo del tema puede verse la obra de Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*.

²⁶ Como por ejemplo el Comité de Derechos de los Trabajadores Migrantes, de la Organización de las Naciones Unidas, donde se establecen los derechos humanos de los migrantes.

²⁷ En la ponencia presentada por Chantal Muffé en el Congreso de Ciencia Política de San Juan (Argentina, Agosto, 2010), sostiene que se trata de considerar el populismo como otro modo de acceso a la palabra pública, ya que la sociedad es el resultado de un contexto de contingencia, mediante una articulación temporal y precaria de prácticas hegemónicas sedimentadas, y nunca el

de la palabra –, debería pensar en trabajar la irrupción discursiva con nuevos significantes que, desde una Palabra Divina, rompa las viejas categorías como incluidos/excluidos, para permitir que el dialogo entre los sectores articule nuevas formaciones discursivas en torno a categorías más democráticas y más cristinas. En el s.XXI, una pastoral y una política migratoria que pretendan lograr, de manera regional, una acción en red entre los países del continente. La misma podría recurrir al uso de la vía negativa – a modo de la mística que multiplicando las técnicas metales y físicas precisa las condiciones de posibilidad para un encuentro o de un diálogo con lo Otro; es la posibilidad de oír y de hacerse oír en la oración o la contemplación con y de lo Otro²⁸ –, como método que, negando las viejas determinaciones funcionales a la exclusión, pueda dar acceso a la sociedad civil a todas las voces. La vía negativa aparecería como método discursivo capaz hacer ese espacio para que la palabra de lo Otro aparezca bajo nuevas categorías, en las instituciones, en la calle y en los medios – nueva arena de la política.

La Palabra Divina, en América Latina, lo Absolutamente Otro²⁹, que aparece en el Otro, desde el Otro, entre los Otros, llevó a los teólogos a tomar – en los años setenta – una “opción preferencial por los pobres”. La palabra nace en el vacío que la espera, porque habla cada vez menos, es un cuerpo el que habla, como escena muda de una ausencia. Es la exploración de todos los modos de comunicación lo que hoy, la teología,

resultado de algo exterior a esas prácticas. No se trata de eliminar la diferencia sino de incorporarla como constitutiva de la política. Afirmar que el fin de la política es el consenso sobre la base del modelo único, es cerrar la posibilidad al disenso legítimo y crear el terreno para que formas violentas de antagonismo aparezcan. La democracia liberal, en tanto articulación de dos modelos diferentes: el liberalismo y el democrático – uno con su énfasis en las libertades individuales, otro en la idea de igualdad- es una articulación no necesaria sino contingente por ser la expresión cultural de un contexto histórico particular, el judeo-cristiano. Por tanto la secularización no es un rasgo necesario de la modernidad ni precondition de la democrática liberal. Desde allí propone visualizar la posibilidad de sociedad democrática en las que lo religioso pueda tener un lugar. Una modernidad no secular; visualizar otras formas democráticas donde la religión podría tener un papel diferente, dejando de lado pretensiones universalistas.

²⁸ DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 15.

²⁹ Lo sagrado, según Rudolf Otto (*Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad, 2008) es lo que no se puede nombrar. A pesar de que se lo identifique con lo ético, lo sacro-santo es producto de una esquematización de lo sagrado. En general, se interpreta lo religioso como instintos comunitarios y lo sacro como estético. Sin embargo, lo religioso comienza como un “sentimiento de dependencia” frente a un aparecer de algo que es “absolutamente Otro” que no puede ser captable por conceptos racionales, por ser indecible. Puede pensarse el trabajador migrante como lo Otro que impresiona por ser tan Otro; en sus estadios primarios despierta sentimientos salvajes pero luego desarrolla formas finas y purificadas, sostiene Otto. Entonces, lo extraño, se convierte en *mysterium tremendum*. Luego lo incomprendido es racionalizado para hacer desaparecer el horror. Cuando en los pueblos lo sacro se hace santo, es cuando se pasa del sentimiento de dependencia al de salvación - que se oponen a la pobreza ofensiva en todas las religiones. Es cuando surgen las ideas sociales de deber y justicia.

en función de la inclusión de los migrante, debería colaborar y aportar, a un campo de lo discursivo donde lo contemplativo a quedado desplazado del eje desde la categoría de estos seres como lo Otro que los lleve a hacia la categoría de un Nosotros, para permitir que sus voces silenciosas aparezcan y sean reconocidas como palabra legítima en los nuevos contextos sociales. En el migrante, la palabra está en estado de caída, solo queda un cuerpo errante. Todas las voces continentales, incluyendo la apertura a un “diálogo Norte-Sur” – donde el Catolicismo de los Estados Unidos tiene mucho para aportarnos al respecto desde su pastoral migratoria acompañando las luchas de los trabajadores desde comienzo de la sociedad industrial.³⁰ Hoy el Otro es el próximo, está entre nosotros, es el migrante, un nosotros que llegó para quedarse.

A modo de conclusión, puede decirse: primero, que tanto lo político como lo teológico – en el sentido de la vía negativa –, comparten el método místico para que lo Otro y lo Absolutamente Otro aparezcan; segundo, que la posibilidad de construir una totalidad a partir de la diferencia, está en la palabra como vía negativa y no como libertad negativa; tercero, que la palabra pública en las nuevas democracias populares aparece como construcción discursiva y no como superestructura religiosa o partidaria. Por tanto, la articulación entre palabra pública y Palabra Divina está dada por el método de la vía negativa a partir del exilio del ser.

Es posible, en el espacio político, lograr una unidad social parcial a partir de la diferencia, sin recurrir a una totalidad constitutiva al margen de lo real. Dicho de otro modo, resolver el problema del exilio del ser entre un no-Otro/el del *demos* incluido, y un otro/el del *okhlos* excluido, sin tener que recurrir a un tercero – que sursuma los momentos de la contradicción, como en la dialéctica hegeliana, desde un más allá superador de la lógica –, sino desde el interior mismo de una realidad entendida como *logos* o articulación discursiva que admite la lógica de la equivalencia como momento de la historia, es posible.

En el contexto latinoamericano – cristiano y con tendencia a nuevos estilos de democracias populares –, parece ser posible intentar una práctica articuladora entre palabra pública y Palabra Divina, al momento de abordar el problema del trabajador migrantes como exiliado, si se tiene en cuenta que en el éxodo lo Absolutamente Otro aparece como no–palabra, una zarza ardiente de atrae y espanta, aterra, precisamente porque lo Otro no es nada por estar por fuera de toda determinación

³⁰ Para un desarrollo más completo del tema remito a: CUDÁ, Emilce. *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos: 1792-1945*.

categorial. El Otro no es nada, entonces no puedo nombrarlo, porque Es el que Es (Ex 3,14), y no un Otro para mí.

Como en “El Jardín de las delicias”, Michel de Certeau dirá con el Bosco que, la realidad no se reduce a una univocidad sino que ofrece una multitud de escenarios e itinerarios posibles. El Bosco, un místico, invita a ver la realidad como la diferencia por ella misma producida para ocultar un sentido.³¹ El arte, una mentira que muestra la verdad, dirá Picasso; la política y la teología, una fábula de Otro que no aparece más que en su negación.

Como en el cuadro del Bosco, cada mundo es una multitud de mundos, pero todos están dentro, no hay afuera del jardín. El exilio es una fábula, no hay posibilidad de exclusión, la igualdad también lo es puesto que no hay un afuera donde exiliar la diferencia. La frontera siempre es interna, es y no es, se produce y desdibuja con cada perspectiva, con cada mirada de mundo. Todo es Uno y todo es Multitud, se va de lo Uno a la Multitud y de ésta a lo Uno. No se va a ningún lado. De Plotino a Heidegger siempre se está en-el-mundo-exiliado. No hay incluido porque no hay excluido; hay diferencia. La mística es método más que conocimiento; la política y la teología también. Son poesía, en el más alto de los sentidos, son poesía cuando hacen espacio negando la palabra para que el cuerpo ausente aparezca. Como en la lengua, en la política hay discurso –convenios, acuerdos, declaraciones de principios éticos- pero no hay cuerpos sino en el habla, en la práctica. A los cuerpos no se los ve, no están. Hay discurso, hay *logos*, pero no hay cuerpos. Están y no están. Se trata entonces de producir un cuerpo parlante –social e individual-; producir en el sentido de una práctica del aparecer. Se trata de encarnar el discurso como lugar de verdad. Se trata de producir un alumbramiento por el oído. El cuerpo del que está pero no está se produce trinitariamente entre: el discurso simbólico, las prácticas sociales y el acontecimiento.³² Se trata de una nueva palabra irrumpiendo el viejo discurso, re-articulando, hegemonizando a partir de significantes que permita la producción de un cuerpo de sentido ya que, tanto en el caso de una teología negativa como en el de una política negativa, la unión de lo retórico y de lo óptico, desempeña una función en el exilio.

Teólogo y político de la mística se asemejan al traductor –tomando la idea de Michel de Certeau³³ –, quien desde un ascetismo, arrebatado

³¹ DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 67.

³² *Ibidem*, p. 98.

³³ *Ibidem*, p. 146.

por lo Otro, perdido en el anonimato de la multitud, produce la alteridad al hacer aparecer nuevas maneras de hablar desde una operatividad que no tiene lugar propio. La operatividad es la seducción por medio de la cual se desplazan las palabras hacia nueva cadenas de significantes; ordenan la proliferación de operaciones en una secuencia, el discurso de la historia, que es historia de la comunicación, que es comunicación del *logos* al ser y del ser al *logos*, que es comunicación. Los místicos – ya teó/logos o poli/teios – son los que buscan nuevos lugares para que la enunciación de lo Otro acontezca: retiros monacales, silencios en la música, espacios en lo gótico, mundos en la pintura, plazas en las ciudades, piquetes en las calle, redes en los medios. Todo para que el verbo aparezca y reine. El creador es también locutor según el modelo del Génesis: hágase la luz, y la luz se hizo.

Sin decir no hay cuerpo. Se trata de hacer lugar y de nombrar. Hay cuerpo cuando comienza a sentirse, cuando hay dolores de parto, solo ahí hay alumbramiento del ser. El deseo es deseo del Otro, y se percibe como conmoción en el lenguaje, como un trastorno que vacía de sentido los enunciados hasta hoy hegemónicos, creando la condición para un nuevo *colloquium*. El Otro es una práctica mística, siempre apareciendo y siempre partiendo. *Fort-da*. Éxodo. El Otro se nos aparece en el desierto, pero hay que saber partir de los lugares conocidos, hay que querer exiliarse. La mística es precisamente lo que alinea la teología con la política. La mística es lenguaje y la lengua es práctica; la práctica modifica el valor de las palabras. Si la realidad es discursiva, producto de un logos creador, la política como la teología es práctica de lo diferente, de otro lenguaje, de palabra nueva. Exiliarse es el deseo de eliminar las circunstancias, pero hay otras, las del desierto, una multitud, un caos de diferencias que arroja a la angustia por el sentido, hasta decir con Teresa de Ávila: “he aquí mi cuerpo, escrito por tu deseo”³⁴.

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2006.
- _____. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- CHERESKY, Isidoro. *Poder presidencial, opinión pública y exclusión social*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- CUDA, Emilce. *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos: 1792-1945*. Buenos Aires: Ágape, 2010.
- DE CERTEAU, Michel. *La fábula mística*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.

³⁴ *Apud, ibidem*, p. 226.

- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1999.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2005.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y Estrategia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2010.
- MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- NOLAN, Hugh J. (ed.). *Pastoral Letters*. Washington: United States Catholic Bishops, 1984. V. I: 1792-1940.
- OTTO, Rudolf. *Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad, 2008.
- RANCIERÉ, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión, 2007.
- ROJAS, Eduardo. *Los murmullos y silencios de la calle*. Buenos Aires: USAM, 2008.
- ROSANVALLON, Pierre. *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- TILLY, Charles. *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

Abstract

The mystique of exodus

See the problem of migration and exodus is not just a theological way of addressing the problem of the worker, but also the alternative of a method that allows politics articulations, at the time to commit with the been poverty that the human condition present. First, it contextualizes the issue of migration within the new democracies in Latin America. Second, it analyzes the word and its emancipatory function as the foundation of theology and politics. Third is a discursive articulation between the Divine Word and political word from the negative way, to conclude that the mystical –as discursive method –, can be considered a common denominator between the sacred and the political to the region XXI century.

Keywords: *Migration; Negative way; Politics; Populism; Word.*

Recibido para publicación en 23/08/2011.

Aceptado para publicación en 13/10/2011.

Received for publication on August, 23th, 2011.

Accepted for publication on October, 13th, 2011.