

“EXILIO DOMICILIARIO”: AVATARES DE UN DESTIERRO DIFERENTE¹

“EXILED AT HOME”: VICISSITUDES OF A DIFFERENT BANISHMENT

Silvana Rabinovich

Universidad Nacional Autónoma de México; silvanarabk@gmail.com

Historia editorial

Recibido: 02-03-2015
 Aceptado: 03-04-2015

Palabras clave

Exilio
 Heteronomía
 Utopía

Resumen

En el presente artículo propongo una aproximación a la noción de exilio domiciliario. Planteo la expresión claramente como un oxímoron y a fin de llamar la atención sobre una experiencia muy común en nuestro tiempo y en diversos lugares del planeta: la de perder la tierra bajo los pies. Pensada desde la ética heterónoma, con ayuda de la poesía, esta noción intenta desentrañar algunos hilos que componen aquella experiencia donde la negación de la alteridad —propia de la mentalidad colonial en su etapa neoliberal— da lugar a la expropiación de territorio de las llamadas “minorías” bajo la forma política de una inclusión-excluyente cobijada en la figura del Estado nacional. La resistencia a este embate se da, entre otras formas, desde la ética heterónoma, con la palabra poética y una reflexión teológico-política que plantea otros rostros del exilio.

Abstract

In this article I propose an approach to the concept of exile at home. The expression is clearly an oxymoron and attempts to shed some light on a very common experience in different parts of the world nowadays: losing the land under the feet. Deriving from heteronomous ethics, with the help of poetry, this notion attempts to understand some of the components of this experience in which denial of alterity — typical of a colonial mentality in its neoliberal stage — opens the gate for “minorities” territory expropriation. This is done with the political form of an “excluding-inclusion” fostered by the Nation-State. Resistance to this attack in this case, takes the form of heteronomous ethics, poetic expression, and theological-political thought that depict other faces of exile.

Keywords

Exile
 Heteronomy
 Utopia

Rabinovich, Silvana (2015). “Exilio domiciliario”: avatares de un destierro diferente. *Athenea Digital*, 15(4), 329-343. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1572>

Introducción: sin cielo, sin tierra

El que anda de cabeza tiene el cielo como abismo bajo sus pies.
 (Paul Celan, 1999, p. 504).

En un mundo sin cielo, la tierra se convierte en abismo.
 (Mahmud Darwish, 2005, p. 28).

Si el término “exilio” proviene del latín *exilium*, que significa destierro (y se relaciona con *exsilium*, salir saltando o corriendo), en nuestra lengua (RAE) se define como “separación de una persona de la tierra en que vive” y “expatriación, generalmente por motivos políticos”. Sinónimos de “exiliarse” son: desarraigarse, emigrar, desterrarse, expatriarse, trasplantarse. El término *exilio* se relaciona en general con el ámbito político y territorial: por políticas coloniales desde hace muchos siglos se producen exilios

¹ Este artículo fue escrito gracias al apoyo del proyecto PAPIIT IN401215 “Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías” cuya responsable es la autora.

(la Biblia hebrea nos recuerda el exilio del reino de Israel en manos del imperio asirio o el del reino de Judea por el imperio babilónico). Las guerras de exilio suelen arrancar a poblaciones enteras de sus lugares para deportarlas lejos de sus tierras y de su gente. Y sin embargo, de manera más subrepticia, aunque —o precisamente— a plena luz del día (al modo de “La carta robada” de Edgar Allan Poe 2008, p. 507), asistimos a un tipo de *destierro* que se produce al quitar la tierra, tratando de borrar la singularidad del modo de vida de quienes la habitan por generaciones y en el que se condena a vivir a poblaciones nativas desposeídas en sus territorios ancestrales.

Cuando la tierra *se abisma* (en el marco de un proceso de acumulación por despojo que reduce el cielo al capital), los pueblos siguen caminando sobre ella, habitándola, cultivándola, como para resistir el embate que persigue un tipo sigiloso de desaparición. Desde una mirada ética (heterónoma) proponemos llamarlo “exilio domiciliario”. En este nombre resuena el “arresto domiciliario” donde —paradójicamente— la persona se encuentra encarcelada en su hogar. En el caso del exilio a domicilio, tan presente en nuestros días, no se trata sólo de personas sino de *comunidades* y pueblos cuyo territorio se encuentra en un proceso ininterrumpido de desposesión: indígenas de toda América, palestinos de Palestina/Israel (¿habrá algún continente que pueda considerarse ajeno a este fenómeno?) En esta disputa, el capital financiero transnacional —a pesar de su afán de dominio del tiempo al que reduce a la inmediatez— se ejercita en la paciencia para lidiar con la resistencia e insiste, una y otra vez, en sus propósitos de expoliación a través de estas franquicias que son los gobiernos de turno de los estados nacionales.

Breve descripción de la perspectiva heterónoma: reflexiones desde el exilio

Podríamos decir que para la ética heterónoma de Emmanuel Levinas, (1961/1987; 1974/1987) y la política acorde a ella, por ejemplo la de Jacques Derrida (1996/1997; 1995/1998), el *exilio* —en tanto exterioridad— es constitutivo de la subjetividad. Tiempo, lenguaje y subjetividad se construyen a partir de la relación con el otro, de tal manera que lo que consideramos interioridad es una construcción que parte de una relación *intersubjetiva* con el afuera. La heteronomía puede pensarse también de manera *dialógica* en el camino de Martin Buber (1988/2009), una vía para alcanzar la comunidad que su amigo Gustav Landauer (1911/1937) planteó como núcleo de la organización política. Pero intersubjetividad y dialogismo, para mantenerse en el marco de la heteronomía, deben anteponer la diferencia a la identidad, el Otro al Mismo, la escucha a la palabra proferida, la hospitalidad a la posesión. En resumen: saber que la lengua que se habla es traducción porque no existe lengua original, que el tiempo que nos

acoge nos precede y nos sobrevivirá en la cadena generacional, y que decir “yo” equivale a estar sujeto a la relación con cada otro —tan vulnerable como nosotros—, es reconocer la heteronomía como algo distinto a la alienación. Lejos de cancelar la factibilidad de la autonomía política, la responsabilidad heterónoma reconocida como condición de posibilidad de la comunidad, desde la afirmación de la diferencia, ofrece resistencia a los embates aplanadores del estado nacional cuya intención es borrar diferencias atomizando la ilusión de propiedad. La potencia de esa resistencia reside en la concepción comunitaria (heterónoma en sus relaciones internas y autónoma hacia el Estado) de la propiedad que, siguiendo el lema *divide et impera*, los Estados tratan de pulverizar con un derecho fundamentado en la propiedad privada (heredera de una concepción individualista de la subjetividad).

Vivimos en una civilización que pretende administrar el tiempo como si fuese dinero, disponer de la vida de los sujetos como históricamente lo hace la esclavitud metamorfoseada a lo largo de la historia. Todo esto dentro del marco de una pretendida apropiación del lenguaje que llega al punto de querer transformar en lengua “propia” (limpia, eufemística) al impropio (entendido como injuria a la diferencia). Si algo enseña la ética heterónoma, al plantear la cuestión de la *herencia* (Derrida, 1995/1998), es la inviabilidad de (y el daño que provoca la obstinación en) la propiedad privada. Este proceso de apropiación privatizadora (que *priva* al público de libertades compartidas), fundado en la concepción del sujeto como individuo propietario, tiene como fin contrarrestar imaginariamente la fragilidad constitutiva de la subjetividad tal como queda revelada por la heteronomía. En lugar de asumir su intemperie como condición humana (y no como una anomalía), el sujeto de la modernidad (colonialista) busca guarecerse en la propiedad privada como si fuera una fortaleza: “defendida” (de los otros, humanamente menesterosos) por un orden jurídico que se ampara en las huestes del Estado nacional. *Exiliar* a otros (desposeer a un grupo de su propiedad comunitaria en nombre de la apropiación privatizadora, llegando incluso a valerse de medios militares o paramilitares) para huir del propio *exilio* (existencial, característico de una cultura individualista) es tan ineficaz como dañino. Sobre todo, una vez reconocido, es inaceptable.

Este pensamiento heterónimo trashumante pasa también por el campo “teológico”, no por proporcionar un saber sobre lo absoluto sino porque el posicionamiento del hombre frente a lo divino puede iluminar de otro modo el concepto de *exilio*. La doctrina cabalística de Isaac Luria (S XVI) alude a una contracción divina (*tzimtzum*) en el momento de la Creación, tal como narra Gershom Scholem (1941/1996), que provoca el exilio de Dios (cuya presencia femenina en el exilio recibe el nombre de *Shjiná*).² Este

² El exilio de la *Shjiná* data del *Zohar* (s. XIII) y la figura de la contracción divina (*tzimtzum*) proviene de la literatura homilética rabínica (*midrash* del s. III).

pensamiento teológico acerca del Todopoderoso que cede su espacio, capaz de pensar un dios *exiliado*, se desarrolla en condiciones políticas claras: la expulsión de los judíos de España que, paradójicamente, se consideran en el exilio cuando llegan a la “tierra prometida” y se asientan en Safed (y no en la añorada Sión, metonimia de Jerusalén, *ciudadela* del rey David). *Exilio*, entonces, desde una perspectiva teológico-política en el sentido como la define Lluís Duch (2014, p. 28),³ es una condición que asumir y no una de la que haya que defenderse. Si nos remitimos al texto bíblico, el *Levítico* (25:23) recuerda al ser humano —a propósito del jubileo— que es extranjero sobre la tierra, porque ésta pertenece sólo a Dios (...a un dios que se halla en el exilio, agregamos).

Podemos decir, por ahora, que desde la ética heterónoma, el exilio presenta varios rostros:

- el de un *Dios* que se exilia voluntariamente para dar lugar a algo distinto de él, que es su creación;
- el de un *sujeto* que sabe que su morada es exiliaria por saberse en camino entre las generaciones, *responsable* (que no dueño) de su porción del sendero, por los que se lo legaron y por quienes lo heredarán;
- el del despojo a la *comunidad*: que provoca el exilio (o desposesión) de aquellos que, desde la propiedad comunitaria, “atentan contra” la hegemonía de la propiedad privada.

En todas las acepciones presentadas arriba, conciernan éstas a Dios, al sujeto o a la comunidad, el exilio se encuentra en las antípodas de la propiedad privada. Veremos entonces, tomando en cuenta las dos primeras, los efectos producidos por la tercera en un caso específico (en el que se involucra un componente teológico-político): Palestina/Israel.

Exilio domiciliario: refugiados en nuestra propia tierra y fuera de ella

Tierra puede tener cualquiera, pero no territorio (Don Porfirio Angulo, “Don Po”, activista y líder. Tumaco, 1998. En Arturo Escobar, 2010, p. 133)

Para los palestinos, esta guerra consiste en que seguimos sometidos al desarraigo continuo; en que seguimos siendo refugiados en nuestra propia tierra y fuera de ella; en que seguimos sometidos al intento, tras la ocupación de nuestra tierra y nuestra historia, de que otros trivialicen nuestra existencia

³ Este autor distingue a *lo teológico político* como crítica, contrariamente a *la teología política*, que reproduce el absoluto teológico al servicio de conceptos políticos, por ejemplo la suplantación de Dios por el Estado.

para que no sea una inequívoca entidad en el espacio y en el tiempo y se convierta en una redundante sombra exiliada en el espacio y en el tiempo.
(Darwish, 2001, párrafo 2).

El exilio no se reduce a la pérdida del techo nacional (como tradicionalmente se le entiende); sino que puede presentarse bajo la forma de un toldo precario (una inclusión traicionera que “incluye para excluir” a un determinado grupo poblacional, generalmente un pueblo originario, como habitantes de segunda clase). La “civilización” tolera al autóctono “atrasado” concediéndole formar parte de su servidumbre. En esta otra manera, siguiendo con la metáfora, se mantiene el toldo agujereado mientras no se deja de socavar el suelo. Por este camino, como escribe el poeta, *la tierra se convierte en abismo*. Vivir como refugiados en la propia tierra es testimoniar del abismo político sobre el que se asienta el “orden” colonial establecido. Exiliados a domicilio: puede arrancarse la tierra —advierde don Porfirio— pero no el *territorio*. Este último es tanto material como simbólico, lleva grabada en él la huella de una vida social y cultural dinámica que se ha ido marcando (*territorializando*) en diálogo e interacción con la naturaleza y el ecosistema tal como señala Carlos Walter Porto-Gonçalves (en Escobar, 2014, p. 91). Sin duda los *bulldozers* pueden tratar de borrar esas grafías territoriales a fin de “trivializar” la existencia de los despojados, pueden arrebatarse la tierra pero no la memoria del territorio que de una manera espectral asedia a los nuevos asentamientos. Éste perdura en la constitución subjetiva de los refugiados. De hecho, los refugiados que se quedan “de este lado” de las fronteras, siguen caminando sobre el territorio aun cuando les han usurpado la tierra.

Les confiscan su tierra en nombre del progreso porque donde hay una forma de vida diferente, el colonizador ve *desierto* y *atraso*. Desde los ojos del desposeído el *progreso* viste fachada de lápidas de cemento, nichos para morar, árboles caprichosamente trasplantados para imponer la figura de que en ese lugar había un “desierto” que la mano del hombre y su brazo tecnológico transformaron en “vergel”.⁴ Se edifica en el abismo y para poder transitar por él es necesario construir puentes. Pero el poeta (Mahmud Darwish) con voz profética (y espectral) advierte y da testimonio: “El progreso podría ser el puente de retorno a la barbarie” (Darwish, 2005, p. 28, traducción propia)⁵

⁴ Uno de los lemas sionistas, además de “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra” es haber logrado transformar un desierto en un vergel.

⁵ Aquí repica la pluma de aquel otro exiliado, Walter Bejnamin, quien en uno de los momentos más bárbaros de la civilización europea escribía: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren” (Benjamin, 1940/2004, p. 70).

Los colonizadores, esos *otros refugiados*:⁶ en 1917 el imperio (británico) les otorgó “un hogar nacional”.⁷ Tras la segunda gran guerra de Europa, los judíos refugiados de la persecución europea fueron masivamente a otro continente en busca de un domicilio. A diferencia de los cabalistas de Safed, sus nuevos herederos, devotos del estado nacional y escépticos de la heteronomía, se creyeron capaces de redimir el exilio (al que malinterpretaron como una enfermedad) y creían poder hacerlo levantando un bastión europeo en el Medio Oriente. Paradoja de Israel: no vieron al refugio como domicilio exiliario, lo quisieron conquista y condenaron al exilio domiciliario a quienes los habían acogido... Así, la población árabe palestina⁸ tuvo que refugiarse de los refugiados, se vio obligada a huir de sus perseguidores que a su vez eran fugitivos. En la Nakba fueron expulsados 780,000 palestinos⁹ (Said, 1979/2013, p. 157). Los concentraron en campos de refugiados: algunos dentro de las fronteras que trazaron las Naciones Unidas en 1947, otros afuera.¹⁰ Los primeros fueron *exiliados en casa* (Edward Said lo llamó “exilio interior”, 1979/2013, p. 184). Condenados a vivir en campos de refugiados (que inmediatamente dejaron de llamarse así), exilados en sus tierras. ¿Cuántas generaciones nacieron ya en estos campos? ¿Se puede *heredar* el estatuto de refugiado? (Said, califica este estatus como una “abstracción”, aunque nada menos abstracto que las condiciones de vida dolorosa, constantemente amenazada, 1979/2013, p. 159). En medio de guerras uno puede ser doblemente refugiado: ese fue el caso de los palestinos que en 1948 se habían concentrado en campamentos en los territorios que fueron ocupados

⁶ Intencionalmente aludo al título de un célebre ensayo de Hannah Arendt “We refugees”, traducido al francés como “Nous, autres réfugiés” (1943/ 2007, p. 420).

⁷ Según Edward Said (1979/2013, p. 138), las delegaciones árabes respondieron al Libro Blanco de Churchill (1922): “La intención de crear el Hogar Nacional Judío es causar la desaparición o la subordinación de la población, la cultura y la lengua árabes”. Parecería ser más una respuesta a la “Declaración Balfour” del 29/11/1917 (llamada por los palestinos “promesa Balfour”, agradezco este dato y los que siguen en las notas 7 a 10 a Shadi Rohana, cuyo testimonio crítico proveniente de la experiencia directa como palestino nacido en Haifa es para mí imprescindible a fin de bosquejar la noción de “exiliado domiciliario”). (Shadi Rohana, comunicación personal, 24 de febrero de 2015).

⁸ Precisión sugerida por Sh. Rohana: “o la población árabe de la Palestina prometida por Balfour, ya que se trata de las fronteras de una entidad impuesta por el colonialismo inglés hace muy pocos años.” (Shadi Rohana, comunicación personal, 24 de febrero de 2015).

⁹ Aclaración de Sh. Rohana: “Que comprenden el 90% de la población árabe del territorio que se convirtió en el Estado de Israel” (Shadi Rohana, comunicación personal, 24 de febrero de 2015).

¹⁰ Precisión de Sh. Rohana: “Posiblemente se trate del 10% de los palestinos que permanecieron dentro de las fronteras del Estado judío tras el armisticio de 1949, firmado en la isla de Rodas entre Israel y Egipto, Líbano, Jordania y Siria, que creó la Línea Verde (la mal llamada ‘Frontera del 1967’). Algunos se quedaron en sus pueblos (si sus pueblos no fueron destruidos), otros en pueblos vecinos; otros fueron obligados a ocupar las casas de los refugiados que se fueron (como fue el caso de Haifa y Jaffa, donde se crearon guetos árabes en los barrios de Wadi Nisnas y 'Adjami). Había campos de refugiados dentro del Estado judío, pero rápidamente se convirtieron en nuevos pueblos o barrios, porque Israel prohibió cualquier actividad de la UNRWA dentro de sus fronteras. Este último es el caso del barrio de Al-Safafira en Nazaret (que literalmente quiere decir ‘los de Saffuryye’, hoy conocido con el nombre hebreo de Tzipori). Aunque a toda esta población le fue otorgada la ciudadanía israelí después del primer censo de la población, Israel siguió expulsando ciudadanos árabes hasta bien entrado los 1950s, como pasó en el gueto de Maydal (hoy Ashkelon; fueron expulsados a Gaza, aunque ya tenían la ciudadanía israelí). Las fronteras de la ONU de 1947 nunca tuvieron ningún sentido sobre el terreno.” (Shadi Rohana, comunicación personal, 24 de febrero de 2015).

por Israel después de la guerra de 1967 y tuvieron que refugiarse por segunda vez. Las cifras estremecen. Hoy, según los datos de UNRWA (UNRWA España 2014, párrafo 3) los refugiados palestinos son la tercera parte de los refugiados del mundo, suman más de cinco millones y se encuentran concentrados en 58 campos.

Según datos de UNRWA (2014): al 1° de julio de 2014 en Gaza se encontraban 1,258,559 refugiados en 8 campamentos; en Jordania se registraban 2,097,338 en 10 campamentos; en Líbano se registraron 449,957 refugiados en 12 campos y en Cisjordania se contaban 762,288 refugiados en 19 campamentos; en Siria, para marzo de 2013, se contabilizaban 518,949 refugiados palestinos registrados en 9 campamentos oficiales (Ver mapa anexo con datos actualizados por este organismo internacional en la medida en que las masacres constantes lo permiten).

¿Por qué citar las cifras? ¿Acaso son meras abstracciones y por eso, con razón, se exigen nombres, historias de vida? Cuando escuchamos una y otra vez que la Franja de Gaza es “la cárcel a cielo abierto más grande del mundo”, y que en esa tierra estrecha viven hacinados cerca de un millón y medio de personas, esos números adquieren cuerpo y memoria (porque el dato toca la experiencia y la vida) cuando sabemos que de esa cifra sólo alrededor de 240,000 habitantes no son refugiados, el resto empezó a llegar desde 1948 y por ejemplo en 2011 muchos exiliados palestinos de Siria buscaron refugio en esa Franja. Es decir, que aproximadamente 5 de cada 6 habitantes de Gaza no son originarios del lugar y llegaron allá en condiciones de emergencia a buscar refugio... Esa es otra forma del exilio domiciliario: el hacinamiento forzado con fronteras cerradas, rodeadas de francotiradores que la dominan por aire, mar y tierra. En este caso específico el exilio domiciliario es encontrarse sitiado.

Refugiados en su propia tierra, exiliados en casa: “De una inexistencia teórica a una inexistencia legalmente fáctica, el árabe palestino vivió la terrible modulación de una situación lamentable a otra, plenamente capaz de atestiguar, aunque en la práctica no de comunicar, su propia extinción civil en Palestina” (Said 1979/2013, p. 159). No le fue posible comunicarla porque su victimario es la víctima por excelencia de una Europa orientalista, que se asume culpable del monstruoso plan de extinción de los judíos europeos, esta culpa le impide ver el genocidio palestino que tiene lugar ante sus ojos. La impartición de justicia colonialista, que se atribuye una probidad injustificada y pontifica incluso con medios militares aquello que llama “democracia”, no deja dudas de su complicidad con (o su necesidad de) la opresión y el despojo.

Cual *redundante sombra exiliada*, los “exiliados a domicilio” transitan en Gaza y Cisjordania, en Jerusalén oriental, también lo hacen portando documentos de “árabes

israelíes”.¹¹ Exiliados, sí, “en casa” es decir, en su propio *territorio*, aun cuando traten de borrarlo de su memoria: “en casa” porque les pueden quitar la tierra pero (como dice Don Porfirio) no el territorio. El altísimo muro que serpentea alrededor de Cisjordania, cercando poblaciones enteras, que quiebra a Jerusalén y corta a Abu Dis dividiendo a las mismas familias, es el que nos invita a subrayar el epíteto “domiciliario”: hace del hogar una cárcel. Los exiliados a domicilio se resisten de mil maneras a ser *trivializados*: se re-territorializan con la palabra, con las piedras desesperanzadas, con las llaves de sus casas (aun cuando no queda ni una pared en pie y las dibujan en su memoria a través de un muro obscuro), con el grito desesperado que reclama una vida digna. La resistencia asume allí una extensa gama de expresiones: desde conmovedoras formas creativas (tal es el caso constante de la población de Bil’in o el record de cometas en Gaza después de la masacre de 2009), artísticas (el cine y la literatura desempeñan un papel cada vez más destacado), maneras de honrar a la vida y a la alegría son formas potentes de resistencia, propuestas académicas que buscan burlar el estado de sitio... hasta la decisión más desgarradora de suicidarse con el otro. Desde la tierra abismada alcanzan la voz para invocar a la justicia a fin de que les sea restituido el cielo.

Utopía: poética para recuperar el cielo

En esta última parte se anudan la palabra y el pudor. El pudor ante el poeta, que con *digna rabia* (siguiendo la expresión zapatista) rechazó las manifestaciones que a favor de los palestinos hicieron los israelíes en 1982 a propósito de las masacres de Sabra y Shatila (Darwish, 2001). (Pudor de quien escribe estas líneas por haber estado ahí, sin entender que la solidaridad de “los más morales” entre los opresores también hiere al oprimido, que siente que le confiscan hasta el derecho de expresarse como víctima). Pudor que obliga al silencio, al recogimiento o contracción, a dar un paso atrás, exiliándose de la palabra. Y sin embargo, una manifestación solidaria, cuando proviene del arrepentimiento genuino, no se reduce necesariamente a un escenario ante las cámaras del mundo, sino que, desde la ética heterónoma, es un pedido de perdón cara a cara frente al agraviado y a sus testigos. Heteronomía obliga... a reconocer que no se sabe, que no se conoce al otro, y que hay que dejarse enseñar. Se trata de reconocer el exilio como morada imposible de adueñarse: de asumir la propia vulnerabilidad y dejar

¹¹ Aclaración de Sh. Rohana: “Esa categoría solo aplica a los que llamamos ‘los palestinos del 48’, es decir, los que tenemos la ciudadanía israelí. Darwish, por ejemplo, era ‘del 48’, hasta que decidió salir del país. Casi nunca hubo intentos de ‘israelizar’ a los palestinos de Cisjordania y Gaza, y siempre se consideraron como población bajo administración militar (y hoy portan documentos ‘palestinos’ proporcionados por la Autoridad Palestina en coordinación con el ejército israelí). La situación en Jerusalén Este está aún más complicada porque lo que tienen es ‘residencia israelí’ y no ciudadanía (ellos mismos la rechazaron), la que puede ser revocada por Israel bajo una serie de reglas (los jerosolimitanos palestinos siempre deben mostrar frente al Ministerio del Interior israelí que su ‘centro de vida’ es Jerusalén; si no, les quitan la residencia y están obligados a mudarse a Cisjordania o salir de Palestina, porque convierten en ‘ilegales’).” (Shadi Rohana, comunicación personal, 24 de febrero de 2015).

de lado los placebos (con aspecto de poderío) que sólo causan daño y muerte. Asumir públicamente el exilio como hábitat (o domicilio exiliario) requiere rechazar de manera radical la injusticia perpetrada en el exilio domiciliario. (Levinas evocó a Pascal: decir “este es mi lugar bajo el sol” es el principio de la usurpación).¹²

Lo que sigue, lector, no son más que algunos balbuceos pudorosos, contracciones verbales para desanudar la maraña que se obstina en ahogar en la injusticia a los exiliados a domicilio. Ni siquiera son balbuceos: es el gesto temeroso y tembloroso de ceder la palabra al otro, de leerlo en voz alta, escribiendo con los oídos. Palabra de aquel poeta del exilio que en lengua árabe hizo escuchar el dolor que resuena en otras lenguas. El poeta, como el profeta, presta su voz al otro: al indio (en el “Discurso al Indio”), a su “hermano” Edward Said (de quien se despide en “Contrapunto”), y arrima su voz a la del poeta judío arrasado que escribía en alemán (Celan).

“Una redundante sombra exiliada en el espacio y en el tiempo” (Darwish, 2001, párrafo 2) son también los indígenas de México, despojados y exiliados en casa. En su territorio (cada vez asediado de forma más veloz) habitan los dioses, la tierra es madre y por eso no se puede vender ni explotar: los dioses velan por el *buen vivir* (Houtart, 2014). Trabajar la tierra es asistirla, como a una madre: darle y recibir de ella en comunidad con otros, que son hermanos (Lenkersdorf, 2008). Los pueblos originarios de México, en su larga y paciente resistencia, defienden lo sagrado de la madre tierra que hace poco tiempo ganó lugar en el aparato de justicia bajo el nombre de “derecho a lo sagrado”. El poeta sensible y atento, con lengua traductora interpeló en 1992, en nombre del indio *rojo*, al hombre *blanco*. Le hablaba de su hermandad con aquella que el “hombre blanco” considera ajena e inferior: la naturaleza. Claro que no se trata de asimilar el caso de los pueblos originarios del continente americano al de los palestinos expulsados de su tierra. Pero basta aguzar el oído para escuchar el quejido constante de la tierra despojada. En ambos lados maquinarias del progreso tienden puentes hacia la barbarie: empresas transnacionales insisten en arrasar una relación no instrumental del hombre con la tierra, la comunidad del pueblo con el territorio en que nació. Los genocidios son interminables por definición: uno lleva siglos; el otro, décadas. En el primero, la comunidad de los diversos pueblos originarios se resiste en innumerables formas gestadas en decenas de horizontes lingüísticos. En el segundo, el colonialismo “occidental” vino a ajustar cuentas centenarias: a terminar de cumplir, cinco siglos más tarde, la expulsión de sus moros y sus judíos. Si en el siglo XVI los indígenas del “nuevo mundo” aparecieron como un otro completamente “ajeno” y de discutible humanidad, en el paso del siglo XIX al XX Europa soñó la oportunidad de extirpar de una vez por todas a ese extraño tan propio (el semita) que la constituye desde la cuna. Otro

¹² Dejo de lado las complicidades de Levinas con el sionismo, injustificable desde su ética heterónoma. De eso me ocupé en otro lugar. (Cf. Rabinovich 2010, pp. 154-156).

movimiento astuto de incluir para asegurar la exclusión: la Emancipación judía dio la oportunidad de “integrar” a los judíos, quitarles sus distintivos comunitarios (en un mundo “laico”) y al disolver la comunidad tradicional, morder el anzuelo que es el anhelo de disponer de un Estado nacional propio. Una vez fuera del continente, ellos deberían encargarse de mantener lejos a moros y moriscos, de modernizarlos a ellos y al paisaje. Por eso Mahmud Darwish de manera magistral presta su voz (y su lengua) para traducirse ante el indio:

Dice el extraño palabras extrañas, y cava en la tierra un pozo/ para enterrar al cielo. Dice el extraño palabras extrañas/ y caza a nuestros niños y a las mariposas. ¿Qué has prometido a nuestro jardín, extranjero?/ ¿Flores de lata más bellas que nuestras rosas? Sea lo que quieras/ pero, ¿sabes que la cierva no comerá el pasto si fue tocado por nuestra sangre?/ ¿Sabes, extranjero, acaso que los búfalos son nuestros hermanos y las plantas nuestras hermanas?/ ¡No caves la tierra aún más! (Darwish, 2011, p. 73, traducción propia).

Po-ética de Darwish: toma la palabra para hacer escuchar el oxímoron, para liberar en el lenguaje la promesa de justicia. Traducción del dolor. El ritmo de “Contrapunto” recuerda a la “Fuga de muerte” de Paul Celan (1999, p. 63). (*Negra leche del alba la bebemos por la tarde/ la bebemos a mediodía y de mañana la bebemos de noche/ bebemos y bebemos...* reza la “Fuga de muerte”. *Sangre de día, sangre de noche. ¡Sangre en las palabras!* traduce el “Contrapunto”...). Si volvemos a los epígrafes del inicio: ambos poetas caminan por el abismo. El cielo es abismo sobre el que camina Celan (en hebreo le dicen *shoá*, el cielo enterró el humo y las cenizas de sus muertos), la tierra se transforma en abismo en el mundo sin cielo de Darwish (en árabe le llaman *nakba* y allí al excavar la tierra para borrar el territorio, los colonizadores enterraron el cielo). Contrapunto de exilios domiciliarios. Porque el exilio escogido por el pueblo del dios exiliado también es domiciliario. El aturdimiento de los judíos emancipados en el siglo XIX les hizo creer en el canto de las sirenas del progreso, adoptando la teología política para buscar a Dios en el Estado. Hoy construyen un muro de dimensiones obscenas para protegerse y evitar el retorno de los exiliados (que son hijos del mismo padre —Abraham/Ibrahim— y de su otra mujer, Hagar): pero no ven que ese muro “protector” es su propia prisión. Se arman para sentirse seguros de atentados suicidas y no ven que por “defenderse”, se suicidan matando. Perpetran exactamente aquello de lo que quieren protegerse. En ese muro se abisman el cielo y la tierra.

Reflexiones sobre el exilio, compartidas con Said, en “Contrapunto” el poeta le quiere: *Exilio/ el mundo exterior. Exilio, el mundo oculto. Entonces ¿quién eres tú entre ellos?* Y allí mismo, le escucha decir a su interlocutor: *¡Podemos modificar la fatalidad*

del abismo! (esto es, recuperar el cielo). Y luego le arranca la promesa de la herencia: *Si muero antes que tú, ¿te confío lo imposible!* (cf. Butler, 2012, p. 43).

No basta con pensar la *utopía* como negación del lugar (Said, 2001/2005, p. 183). El socialista utópico Gustav Landauer la entendía como clave de una política que definió como el *arte de lo imposible*. Derrida relacionó lo imposible, en tanto imprevisible y por su alteridad radical, con lo *mesiánico*, clave para pensar una nueva Internacional. Tanto Landauer como Derrida, ambos pensadores diaspóricos, esbozaron algunos rostros heterónomos del exilio, ajeno al restringido sentido nacional. En la voz de Darwish, lo imposible promete redención en otro sentido, más cercano al del indio rojo: recuperando el cielo en el necesario retorno *del* suelo (podría aclarar este indio en lengua árabe que se trata de desenterrar el cielo...).

Nuestra “civilización”, en crisis, se ha probado incapaz de responder por los desastres que provoca su carrera bélico-capitalista (horrores de los que ya no está a salvo ni siquiera “en casa”). La noción —marginal— de exilio, confiando en la po-ética de lo imposible-utópico-mesiánico, cuestiona los principios del Estado nacional (laico y soberano) al servicio del capitalismo criminal. No se trata de pérdida de soberanía ni del retorno a la tiranía de instituciones religiosas, sino de una necesidad de dejar en evidencia a la teología política que hasta ahora se asentaba con todo su peso en el exilio domiciliario y a eso le llama “soberanía”. Pero los exiliados en casa decidieron no cargar más: habiendo perdido la tierra bajo sus pies, en nuestro continente muchos de ellos se lanzan al abismo en un tren que dice llevarlos al progreso al que saben bien que sólo llegarán unos pocos. Parecen conocer la advertencia de Darwish que decía: “el progreso podría ser el puente de retorno a la barbarie” (2005, p. 28, traducción propia), tal vez por eso bautizaron a ese tren con el nombre de “La Bestia”. Otros muchos “salen corriendo” (*exsilium*) cuando su suelo se abisma (en África o en Asia): al modo de Jonás se embarcan y saben que les espera la tempestad y seguramente el naufragio. Ellos entienden al indio rojo de Darwish cuando dice que excavar equivale a enterrar el cielo: la miopía del hombre blanco no ve a los dioses que habitan los suelos, sólo imagina minerales, en un círculo mortal alucina el metal con el que va a matar para seguir robando metales...

Urge (evocando a Walter Benjamin) darle un manotazo al freno de emergencia de esa Bestia, el tren fantasma del progreso, primer productor mundial de exilio domiciliario. Quizás la utopía —que por definición es exiliaria— sea el freno que logre detenerlo, aun cuando (o precisamente por esa razón) hoy parece *imposible*.

Anexo

Ver el mapa de campos de refugiados (Google, s/f).

Nombres de los campos de refugiados palestinos, ubicación, fecha de creación y población aproximada según datos de UNRWA (2014):

Franja de Gaza:

Nuseirat (1948, más de 66,000), Shati (1948, más de 87,000), Bureij (1949, más de 34000), Deir el-Balah (1949, más de 21,000), Jabalia (1948, casi 110,000), KhanYounis (1948 casi 72,000), Maghazi (1949, más de 24,000), Rafah (1949, más de 104,000).

Cisjordania:

Tulkarm (1950, más de 18,000), Shu'fat (1965, zona de Jerusalén, casi 11,000), NurShams (1952, más de 9,000), Kalandia (1949, entre Jerusalén y Ramallah, alrededor de 11,000), Jenin (1953, más de 16,000), Fawwar (1949, más de 8,000), Jalazone (1949, más de 11,000), Far'a (1949, 7,600), Ein Sultan (1948, más de 1900), Dheisheh (1949, casi 13,000), Deir Ammar (1949, casi 2,400),Beit Jibrin (1950, más de 1,000), Balata (1950, 23.600), Askar (1950, casi 15,900), Aida (1950, más de 4,700), Arroub (1950, más de 10,400), Am'ari (1949, más de 10,500), Aqbat Jabr (1949, alrededor de 6,400), Beit Ilma o Camp No. 1 (1950, 6.750).

Jordania:

Zarqa (1949 , más de 20,000), Talbieh (1968, refugiados de Gaza y Cisjordania de 1967, más de 7,000), Marka (1968, más de 53,000), Souf (1968, refugiados de Gaza y Cisjordania de 1967, más de 20,000), Jerash (1968, refugiados de Gaza de 1967, más de 24,000), Jabal el-Hussein (1952 , más de 29,000), Irbid (1951 , más de 25,000), Baqa'a (1968, más de 104,000), Husn (1968, refugiados de Gaza y Cisjordania de 1967, más de 22,000), Amman New Camp (Wihdat, 1955, más de 51,500)

Líbano:

Ein el-Hilweh (1948-49, más de 51,116),Wavel (1948, casi 8,806), Shatila (1949, más de 9,842), Nahr el-Bared (1949, Líbano, 31,023 después de la destrucción en 2007, en enero de 2014 estaba en plena reconstrucción, habían regresado 5,857 residentes, quedando

pendientes 15,723 que viven en lugares temporarios), Rashidieh más de 31,478, Mieh Mieh (1954, 5,250), Mar Elias (1952, 662), El-Buss (1950s, 11,254), Dbayeh (1956, 4351), Burj El-Shemali (1948, más de 22,789), Beddawi (1955, Líbano, más de 16,500), Burj el-Barajneh (1948, Líbano, más de 17,945)

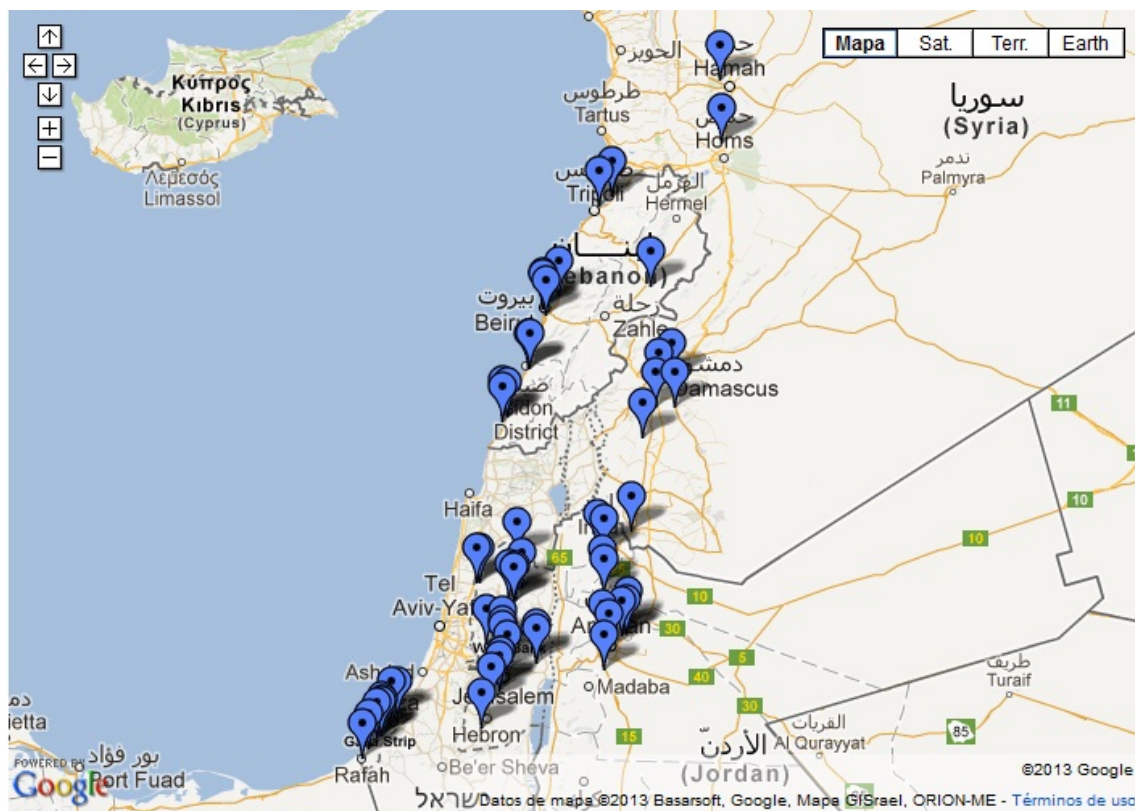
Siria:

Siria tiene más de medio millón de refugiados, más del 50%, desplazados.

Homs (1949, más de 22,000), Hama (1950, más de 8,000), Jaramana (1948, 18,658), Khan Dannoun (1950-51, más de 10,000), Latakya (campo no oficial, más de 10,000), Khan Eshieh (1948, más de 20,000), Neirab (1948, más de 20,500), Qabr Essit (1967, más de 23,700), Sbeineh (1948, más de 22,600), Yarmouk (campo no oficial, más de 148,500), Dera'a (1950, más de 10,000 y más de 17,000 en alrededores)

Imagen

(como aparece en Civiero: 2013):



Referencias

- Arendt, Hannah (1943/2007). *Écrits juifs*. Paris: Fayard.
- Benjamin, Walter (1940/2004). *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos* (Introducción y traducción de Bolívar Echeverría). México DF: Itaca, UACM.
- Buber, Martin (1988/2009). *Una tierra para dos pueblos*. Salamanca: Sígueme, Universidad Nacional Autónoma de México
- Butler, Judith (2012). ‘What Shall We Do Without Exil?’: Said and Darwish Address the Future. *Alif, Journal or Comparative Poetics*, 32, 30-54.
- Celan, Paul (1999). *Obras completas*. Madrid: Trotta.
- Civiero, Jessica (2013, 5 de marzo). Los refugiados, esos desconocidos. *Compostimes*. Recuperado de <http://compostimes.com/2013/03/refugiados-los-desconocidos/>
- Darwish Mahmud (2001). “La Nakba” (*el Desastre*) (Trad. Luz Gómez García). Recuperado de: http://www.orienteymediterraneo.com/1/mahmud_darwish_962333.html
- Darwish Mahmud (2005, enero). “Contrepoint” (Homenaje a Edward Said), *Le Monde diplomatique*, p. 28. Recuperado de <http://www.monde-diplomatique.fr/2005/01/DARWICH/11824>
- Darwish Mahmud (2011). *If I were Another* (Trad. Fady Joudah). Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- Derrida, Jacques (1996/1997). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, Jacques (1995/1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- Duch, Lluís (2014). *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta.
- Escobar, Arturo (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vidas, redes*. Bogotá: Envión Editores.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra*. Medellín: Unaula Ediciones.
- Google (s/f). *Campos de refugiados de Palestina. UNRWA* [mapa]. Recuperado el 15 de diciembre de 2015, de https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=zI1Dsd3gY-Uc.kTKBC_OoDAJM&hl=es
- Houtart, François (2014). El concepto de Sumak Kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. En Gian Carlo Delgado Ramos (Coord.), *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 97-123). México DF: UNAM-CEIICH.
- Landauer Gustav (1911/1937). *Incitación al socialismo*. Buenos Aires: Américalee.
- Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México DF: Plaza y Valdés.
- Levinas, Emmanuel (1961/1987). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1974/1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Poe, Edgar Allan (2008). *Cuentos completos*. México DF: Páginas de espuma.

- Rabinovich, Silvana (2010). *Duas éticas no laberinto político levantino: Buber e Lévinas*. En Horacio Luján Martínez (Org.), *Poder e Política. Horizontes de antagonismo* (pp. 137-154). Curitiba: CRV.
- Said, Edward (1979/2013). *La cuestión palestina*. Barcelona: Debate.
- Said, Edward (2001/2005). *Reflexiones sobre el exilio*. Barcelona: Debolsillo.
- Scholem Gershom (1941/1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- UNRWA España (2014). *Nakba, 67 años de exilio*. Recuperado de <http://www.unrwa.es/los-refugiados/nakba>
- UNRWA (2014). *Where we work*. Recuperado de <http://www.unrwa.org/where-we-work>



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)