

El anhelo de ir hacia los otros. Epistemología de la trashumancia

Reyna Carretero Rangel
México, Universidad Nacional Autónoma de México
Correo electrónico: carretero@crim.unam.mx

Resumen

El artículo presenta una aproximación a la propuesta teórica de la epistemología de la trashumancia, que apunta a describir el paisaje distópico de este nuevo milenio caracterizado por la disolución paulatina de las estructuras sociales que otorgaban certidumbre existencial, en particular, el empleo permanente y la propiedad, que son imágenes en extinción. Hemos devenido así en “habitantes de la frontera”. Trashumantes que, en su etimología latina original, revela la ordalía del cruce de tierras físicas, psicológicas, afectivas. Transterrados, buscando “nuestra” tierra a través de la hospitalidad.

Palabras clave: Trashumancia – epistemología - hospitalidad - Michel Serres - Guilles Deleuze

Abstract

The article presents an approach to the theoretical proposal of the epistemology of transhumance, which aims to describe the dystopian landscape of this new millennium characterized by the gradual dissolution of social structures that provide existential certainty, in particular, permanent employment and property are images in extinction. We have thus become “border dwellers” Transhumants, which in their original Latin etymology reveals the ordeal of crossing physical, psychological, and affective lands. Exiled in search of “our” land through hospitality.

Keywords: Transhumance – epistemology – hospitality - Michel Serres - Guilles Deleuze

Introducción

En el horizonte distópico¹ contemporáneo, ¿cómo dar cuenta del deslizamiento de lo estable a lo inestable, que invierte continuamente lo exterior con el interior y desdibuja hasta los mismos criterios de identidad que hacen posible reconocer las realidades humanas y sociales, sus lugares de asentamiento y las temporalidades de sus dinámicas? El gran filósofo y navegante Michel Serres (1995), señala la dificultad de cartografiar el tránsito del intercambio: “¿Cómo vamos de lo semejante a lo diferente o de lo diferente a lo semejante? [...] ¿Cómo cartografiar esos mares desconocidos que alejan y acercan las tierras habitadas y cuya representación no figura en mapa alguno?” (Serres, 1995, p. 30). Sobre todo, porque no se trata del tránsito por el tránsito mismo, sino de pensarlo bajo las duras pruebas que impone el tránsito civilizatorio contemporáneo. El reto de cartografiar esta transición tiene como guía a la dignidad humana, puesto que este emergente estado al límite, como lo hace notar Eugenio Triás (1999): “sólo se aguanta y soporta en la frágil maroma que entre el ser y el no ser establece el límite que le determina y define” (p. 74), y donde la “falta fundante” o “endeudamiento existencial” queda salvado o saldado mediante el movimiento de alzado ético, a través del cual el *humilis* llega a convertirse en habitante de la frontera del mundo.

Los alcances teóricos de la epistemología de la trashumancia tienen la intención de hacer posible la descripción de la dislocación y el desgarró emocional de aquellos que huyen de los escuadrones de la muerte, cuyas diferentes máscaras y recursos despojan a familias, hombres y mujeres, niños y viejos, y los empujan a encontrarse con otros tantos en su travesía hacia una anhelada vida con libertad, sustento y paz. Sin embargo, sus torrentes que manan por doquier (México, Centroamérica, África y tantas otras latitudes) conforman un éxodo global², cuya complejidad sobrepasa la mirada parcelada de cualquier teoría. Demanda retraerse a los mismos fundamentos de la aprehensión cognoscitiva y colocarlos, precisamente, en el marco de una epistemología factible de atender la vida contemporánea como una realidad en tránsito espacial y de principios éticos.

Lo anterior implica recuperar la experiencia de las personas como ese continente soterrado en los intersticios transcivilizatorios actuales, hacerlas emerger de la Atlántida

donde han estado olvidadas, como lo ha señalado Roberta de Monticelli (2002). En otras palabras, demanda una epistemología de la trashumancia en sus diversas dimensiones: como exilio, éxodo, diáspora y tránsito. Pero, también como odisea derivada de una ensoñación íntima y colectiva que llena a las personas de expectativas y las impulsa a realizar ese *trans-humus*, el cruce de tierras desde la que las vio nacer hacia aquella a la que se anhela llegar y permanecer, tal y como lo expresa el siguiente relato³, recreado a partir de muchas experiencias recogidas a lo largo de los años:

Cuando salí, caminé en medio de la nebulosa, como en un vértigo, sin saber exactamente dónde y cómo, emprendí el viaje. Lo había planeado y desplaneado muchas veces. No quería salir, era mi tierra, mi historia, pero el dolor creció y creció. La imposibilidad de permanecer emergió. Desde ese momento supe que navegaría en medio de lo imposible, a través de la ultraestructura.

Sabía que el viaje sería largo por lo que mi equipaje tendría que ser mínimo, mi cuerpo ya era una carga sumamente pesada en forma de X. Un cuerpo oblicuo, que en su aparente debilidad proyecta ese “desafío insolente” que me posibilita abrir las aguas y caminar sobre ellas. La fuerza de mi debilidad se une al extravío, el abandono del itinerario, me apartaré de los caminos trazados, me arriesgaré en bosques y ríos crecidos, explorando así un mundo nuevo y sorprendente, porque en esta mi condición de “extraviado, de impedido”, pretendo imitar en mi cuerpo y alma esta inadaptación o esta adaptación a lo inesperado que se me obliga a atravesar.

En mi vieja bolsa metí torpemente cualquier ropa, un cuaderno y una pluma; un delgado fajo de billetes y salí en medio de la penumbra. No quise voltear, sentí el cálido aliento de mis hermanos y padres inmersos en el sueño que desapareció apenas crucé el umbral, lanzándome a la frialdad de la noche. Así inicié mi trashumancia a la ciudad, llevando a cuestas la multitud de imágenes que poblaban mi ensoñación, con la esperanza de ponerlas en juego en ese horizonte futuro que miraba como un escenario destellante donde yo era el actor principal. En medio del silencio nocturno, mis pisadas sobre la hierba sonaban con un eco que se potenciaban llenándome de incertidumbre. Cada paso me alejaba de lo que amaba y me acercaba a lo que anhelaba, a mis entrañables imágenes alimentadas durante las luminosas tardes tendido a la orilla del mar, en los ríos de mi paraíso. (Carretero, 2021, pp. 67-68)

1- Proveniente de dys (malo) y topos (lugar), la distopía alude a un mundo donde las contradicciones provenientes de los proyectos, prácticas e ideologías que han guiado a las sociedades devienen sistemas injustos y crueles.

2- “[...] La gran mayoría de personas que migran a otros países lo hacen por motivos relacionados con el trabajo, la familia o los estudios, en procesos migratorios que, en su mayor parte, no son fuentes de grandes problemas ni para los migrantes ni para los países que los acogen. Sin embargo, hay quienes abandonan sus hogares y sus países por una serie de razones imperiosas y a veces trágicas, por ejemplo, conflictos, persecuciones o desastres [...] Según las estimaciones actuales, a mediados de 2020 había unos 281 millones de migrantes internacionales en el mundo (DAES de las Naciones Unidas, 2021b). La proyección del número de migrantes internos es más problemática, pero hace más de 10 años la cifra estimada era de 740 millones, más del triple del número de migrantes internacional de ese entonces (PNUD, 2009)”. Ver Informe sobre las migraciones en el mundo 2022, Organización Internacional para las Migraciones (OIM), pp. 37 y 159.

3- La inspiración para la elaboración de esta narración imaginaria se ha tomado de las decenas de relatos que han compartido quienes han emprendido la travesía trashumante por diferentes motivos, las más de las veces, huyendo de una situación de oprobio y acoso de distinto tipo: familiar, social, étnica, por preferencias religiosas o sexuales diferentes a las predominantes. La constante en estos relatos es el fuerte gradiente de ensoñación que alimenta sus expectativas para continuar el viaje, a pesar de las condiciones de indigencia en las que transcurre su trashumancia.

Epistemología de la trashumancia

Los principios de una epistemología de la trashumancia se basan en colocarse ante las experiencias de las personas que transitan por las fronteras como un horizonte evanescente, imposible de atrapar solo en modos cuantitativos o por medio de explicaciones teóricas parciales puesto que en medio del desconcierto y desesperación de la fuga de una circunstancia oprobiosa de todo tipo, se cuele la fuerza de la vida que las lleva a dar ese salto, con la esperanza exaltada de que del otro lado alguien sostendrá su mano e impedirá la caída.

Este horizonte demanda afilar una serie de conceptos factibles que, como los arriba señalados, permiten la elaboración de una semántica que se acerque a la descripción de esos sueños íntimos y a su consecuente manifestación a través de esta salida, muchas veces a manera de fuga o salto existencial al vacío, a través del cual buscamos a eso ‘otro’ siempre anhelado, nuestro “paraíso perdido” como la “huella” evocada por Lévinas (2006), de esa ausencia que se ha nombrado de distintos modos: “falta fundante” por Freud o “sed de eternidad” por Unamuno (1983). Se trata de una semántica conceptual que permita reconocer y nombrar esa fuerza vital que pulsa en medio del despojo, “que [afirma] la vida hasta en la muerte” en nuestro ser, como señala Georges Bataille (1992, pp. 145-146), y a través de la cual se busca la unión y la continuidad, la experiencia pletórica que no niega pero trasciende al ludismo y a lo placentero, en la medida que recoge el movimiento irrenunciable del *pathos*, esto es, la experiencia del sufrimiento existencial y el impulso por hacerse la vida con otros en su acontecer y devenir: “¿Cómo, si no discerniese desde afuera una identidad, hubiera yo reconocido, en la experiencia paradójica de la plétora y del desfallecimiento vinculados el juego del ser superando, en la muerte, la discontinuidad individual —para siempre provisional— de la vida” (Bataille, 1992, p. 23).

Esta fuerza pletórica manifestada en torrentes y turbulencias es un desafío epistemológico porque atiende no sólo el problema del desarraigo, sino también las posibilidades para derribar “esas barreras que separan a los individuos distintos unos de otros. La vida -el movimiento de la vida -pide quizá por un instante esas barreras, sin las cuales ninguna organización compleja sería posible, ninguna organización eficaz” (Bataille, 1992, p. 140). Con ello, el mismo problema de la hospitalidad necesaria para sobrevivir deja de ser una meta cerrada en sí misma, sino que en tanto movimiento nos lanza a la prueba de nuestros límites, que nos recuerda al *conatus essendi* de Spinoza (2000), cuando nos recuerda que “cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza en perseverar en su ser” (Spinoza, 2000, pp. 132-133), como ya lo había advertido Bataille en tanto que:

La vida es movimiento y nada en el movimiento está al abrigo del movimiento: [ningún ser se] opone a su propio movimiento de sobreabundancia -como a la agitación general- más que una resistencia provisional. Es

cierto [que las personas] no sucumben a veces más que al decaimiento de sus propias fuerzas, a la ruina de su organización. (Bataille, 1992, p. 140)

La trashumancia también impone vitalmente el “desafío insolente de la debilidad”, de lo considerado despreciable, prescindible, y que a través del movimiento se revitaliza, como lo nombra de manera sorprendente Serres: “Mi emoción, verdadero movimiento, brota, vertical, de nuestra oblicuidad. La victoria dura de la muerte recula ante el desafío insolente de la debilidad” (2015, p. 98). Es así como en ella la fuerza de la debilidad se une al extravío de las personas que abandonan el itinerario, se apartan de los caminos trazados, se arriesgan en bosques y ríos crecidos, explorando así un mundo nuevo y sorprendente: “el extraviado, impedido, imita en cuerpo y alma esta inadaptación o esta adaptación a lo inesperado que tiene que atravesar [...] el débil inventa y piensa. Tuerto, manco, cojo, zurdo, ¡he aquí, de nuevo, a este cuerpo atravesado!” (Serres, 2015, p. 114).

Los principios epistemológicos acordes con estas dimensiones de la trashumancia se inspiran en las propuestas de “lo continuo y discontinuo de los mundos separados, del universo fractal, y del mundo fluente, pasajes y rupturas a la vez” que Serres recupera de Pascal y de Leibniz, para quien la curvatura del universo se prolonga según otras tres nociones fundamentales: la fluidez de la materia, la elasticidad de los cuerpos y el resorte como mecanismo (Serres, 1991, p. 22). Se cuele entre los muros y los obstáculos que intentan detener su paso, penetra en las relaciones que posibilitan las transformaciones, bifurcaciones o invenciones que derivan en las “posibles mil emociones útiles o trastornantes, que con su ardor condicionan poderosamente la invención que bifurca, el pensamiento que crea, el amor que da vida” (Serres, 2015, p. 118). Es en esta trama en movimiento donde puede reconocerse la ‘ultraestructura’ de la realidad, concepto fuerza de Serres como estrategia para enfocar la interrelación social en sus múltiples intersticios, a manera de esporas:

Se trata de un flujo emitido por las cosas consideradas de manera extrema: *suinmo de corpore* (flujo corporal), fórmula empleada ocho veces en cuarenta versos (De rerum natura, Lucrecio). La superficie es extremo, es una cara exterior. Acabo de llamarlo ultraestructura. (Serres, 1994, p. 60)

Tales principios son factibles para abordar la experiencia que padecen actualmente millones de personas, reproduciendo una y otra vez sus pasajes y rupturas. Por los flujos de sus movimientos ellas anhelan su tierra, su *humus*, ese espacio que pueda albergar su deseo. En los intermezzos, se preparan para el gran encuentro. Los niños desarraigados sueñan en aquello que serán cuando sean “grandes”. ¿Cuál será nuestro devenir? ¿Seremos una réplica más de lo que ha determinado un mundo hostil y despiadado, o acaso nos atreveremos a navegar hacia otros caminos y horizontes? Las circunstancias los empujan hacia ella. La ultraestructura de

la trashumancia penetra en la realidad y la experiencia de las personas que viven “en el borde de la nada, en el borde de lo posible existencializable, que las produce tal cual son, algo más bien que nada, más que nada, al borde de la nada” (Serres, 2011, p. 85). Es contenedor y contenido (*continente et contenu*) de esos sueños primigenios, comprende las formas que adopta la adherencia, esto es, el avizoramiento de las formas de la evanescencia, de las ráfagas de producción de sentido, de la creación continua de huellas en esa tierra efímera ubicada en los bordes:

[...] todo se resuelve en una doctrina universal de *continente et contenu*, considerada en adelante menos como una analítica de la inherencia que como una morfología de la adherencia. Determinación, producción, origen, borde, estos cuatro términos son intercambiables, *salve veritate*; el origen radical es tautológicamente, el borde. (Serres, 2011, p. 86)

Ante la imperiosa necesidad de trabajar en los bordes donde transitan las personas, se diluyen las fronteras del modelo disciplinario, haciendo emerger asideros teóricos pertinentes en una diversidad de pensadores que se encuentran en estos lúmenes de las disciplinas, en particular, Michel Serres, quien, a través de su influencia en Deleuze y Guattari (1992), también aporta elementos para trabajar con términos conceptuales evocadores y reflexivos. El resultado cognoscitivo se inserta en un formato narrativo que conjuga el lenguaje y la sensibilidad, abriendo así el espacio a la configuración de una semántica analítica que alcanza el anhelo teórico expresado por Deleuze y Guattari:

el vaivén de las olas múltiples que suben y bajan; que se desplegara, enrollara y desenrollara para la construcción conceptualizante y discursiva, a saber: que tuviera la capacidad de contar con “un medio que se mueva en sí mismo [donde] es necesaria la elasticidad del concepto, pero también la fluidez del medio. (1992, p. 42)

Así, se establece una vinculación constitutiva entre la ultraestructura de la realidad misma a ser estudiada, la colocación epistemológica en base a la cual es abordada, los conceptos clave a ser utilizados y la manera como todo lo anterior se plasma en un discurso que está también, en constante movimiento. A la manera de un lógica fractal, en tal vinculación se despliegan espacios cóncavos y convexos, así como los intersticios que evocan profundidades sin nombre aún, pero que claman por su devenir a la existencia; dando lugar a una especie de ‘planómeno’, ese todo unificado donde los conceptos filosóficos que son todos fragmentarios, encuentran su lugar de resonancia, de congruencia. El planómeno es “una mesa, una planicie, una sección. Es un plano de consistencia o, más exactamente, el plano de inmanencia de los conceptos” (Deleuze y Guattari, 1992, p. 39).

Como se deja ver, dicho planómeno no remite a un juego vacío de conceptos abstractos; expresa, como se dijo antes, el “flujo emitido por las cosas consideradas de manera extrema”. (Serres, 1994, p. 60); que en este caso remite al flujo corporeizado, sentiente y afectivo que grafican las personas en su constante tránsito. De ahí que una epistemología de la trashumancia implique también un método de observación y una estrategia analítica y reflexiva, que posibilita enfocar los espacios y tiempos sociales en sus múltiples intersticios; acercarse a lo que no se deja ver a primera vista, haciendo posible un discurso que plasme aquellas cosas íntimas que organizan la experiencia personal y colectiva no sólo ante la pérdida y el despojo, sino que la fecundan con horizontes éticos orientados a sacar a flote la irrevocable dignidad humana.

Al respecto, la red epistémica y filosófica de Serres recupera del pensamiento de Leibniz y de Epicuro, el concepto de *clinamen*, para señalar que, al igual que sucede con la trayectoria de los átomos, la realidad humana no está determinada por la ley de la necesidad o del destino fatal. El *clinamen* alude a la declinación o desviación de esta caída vertical o rectilínea. De la misma manera, como en cada átomo “existe un movimiento de vibración que es causa de su elasticidad en los choques” (Fraile, 1997, p. 591); la vibración vital que anida en el interior de cada persona puede bifurcar la dirección de su destino hacia un camino de liberación, pues como en su momento señaló Lucrecio (1969) en su *Rerum natura* (obra en verso inspirada en las aportaciones epicureanas): “Nuestros movimientos ni a tiempos ni a lugares se sujetan determinadamente [...] aunque una fuerza extraña obligue a andar a muchos mal ni grato en nuestro pecho, sin embargo, queda un poder que combate y hace frente” (Lucrecio, 1969, p. 79 versos 333-362)⁴. Su misma facticidad, como se ha dicho, se encuentra en las mismas leyes que gobiernan la materia: “El clinamen es el ángulo mínimo por el que el átomo se separa de la recta, es un paso al límite, una hipótesis exhaustiva, un modelo ‘exhaustivo’ paradójico” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 368).

La desviación que bifurca la caída en el vacío de los habitantes que transitan por las fronteras es la ética de la hospitalidad, ya que su curvatura no se reduce a la variedad de las costumbres morales denunciadas por Lévinas (2006) y Jean-Luc Nancy (2000), las que, al fin y al cabo, dejan a las personas como individuos solos y dejados a su suerte. Supone el camino que lleva a encontrarse con otros y a hacer junto-con- ellos espacios de convivencia, de comunidad:

Por lo demás, no se hace un mundo con simples átomos. Hace falta un clinamen. Hace falta la inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el clinamen del individuo. Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo es capaz de encarar este clinamen, esta decli-

4- El concepto de clinamen ha sido fuente de inspiración, además de Serres, para los filósofos contemporáneos más influyentes como lo son, entre otros, Karl Marx y Simone de Beauvoir.

nación o este declinamiento del individuo en la comunidad. (Nancy, 2000, pp. 22-23)

Ética de la trashumancia

El concepto de trashumancia evoca de manera precisa el movimiento de la partida y el intento de permanecer, habitar el nuevo lugar; como en muchos casos esto no es posible, la búsqueda se vuelve infinita, se experimenta un círculo que no tiene término, el continuo ir y venir de la tierra que alumbró el nacimiento propio hacia aquella donde se anhela permanecer; o se emprende el camino a lugares más lejanos, lanzándonos así a la errancia sin fin (Carretero, 2012, p. 11). En este sentido, la trashumancia evoca a ese *metoikoi* recuperado por Sloterdijk:

Una categoría dormida ha despertado a la vida explícita. La filosofía tiene, desde ese instante, un nuevo principio fundamental. El descubrimiento de la metoikesis -el gran tránsito de un elemento de vida a otro- tiene un alcance mucho más amplio [...] cuando Platón habla aquí de un traslado de morada o un cambio de casa, no tiene en mente solo un paliativo consolador para la irreparable extinción de una vida humana; la expresión escogida es parte de un discurso sobre el alma que se representa como una fuerza inmortal y, al mismo tiempo, trashumante, que atraviesa elementos o esferas. (1998, p. 89)

En el contexto actual, este *metokoi* exige ser pensado y enunciado como dislocación, difuminación y fragmentación de las estructuras fijas, cuyas coordenadas de sentido temporoespacial cumplieron en su momento, la función de dotar de identidad y cohesión a la vida cotidiana, en especial, la dimensión laboral, desde la cual se proyectaba la formación familiar y la propiedad de un “hogar”, una habitación. El pasar de una forma de vida a otra ha descolocado la propia noción de identidad como núcleo de sentido y sostén de cada ser humano. Ha dado lugar a que los trashumantes se reconozcan como un otro entre los otros, pues como dirá Marcel Proust (1927), reconocer e identificar en nosotros mismos algo nuevo implica:

dos cosas contradictorias en una misma definición: por una parte, admitir que lo que estaba ahí, el ser que recordamos ya no está, y lo que está, es un ser que no conocemos. Esto implica tener que pensar un misterio casi tan turbador como el de la muerte. (Proust 1927, p. 246, citado en Ricoeur, 2006, pp. 90-91)

Tal reconocimiento de la propia alteridad que experimentan millones de personas los enlaza a unos y otros, avizorando la misma dignidad que comporta su travesía. Los impulsa a verse de “otro modo que ser” parafraseando a Lévinas (2006), que los integra como parte de una comunidad trashumante. A través de esta experiencia compartida emerge el imperativo del cuidado y del refugio, esto es, una ética

hospitalaria que los trasciende porque nos implica también a cada uno de nosotros. Cada quien recibe a ese otro que va de un lado a otro bajo el imperativo de la responsabilidad compartida, de “aprender a contarse” la propia situación, los esfuerzos por conservar la vida, por lograr paz y bienestar en un mundo plagado de contrariedades. Aprender a contarse, dice Ricoeur, es también aprender a contarse de otra manera, esto es poner en movimiento el problema y la solución (Ricoeur, 2006, p. 134).

La apropiación y despliegue del movimiento que pone en relación la necesidad y el amparo abre el camino a la dimensión ética más plena: la hospitalidad, la “casa abierta al otro” apunta Lévinas. Con ello se abren los caminos para transitar en este horizonte emergente del nuevo milenio con la certeza que la dignidad, el sentido de comunidad y la hospitalidad van de la mano, generando el “descordamiento de esta conciencia cuya encarnación ofrece nuevos poderes a un alma que no es ya paralítica (sino) poder de recepción, de don, de manos llenas, de hospitalidad” (Lévinas, 2006, p. 218).

Mística de la hospitalidad-trashumancia

A lo largo de la historia humana se registran relatos de hospitalidad-trashumancia que constituyen el acervo colectivo de la humanidad. A través de personajes y autores como Abraham y el profeta del Islam, Mohamed, Jesús y Jidr, o Moisés y Shams de Tabriz, la virgen María y Rumi, diferentes culturas en distintas épocas y latitudes han elevado este binomio como el núcleo central de la condición humana. Su papel ofrece “una guía topográfica de la identidad narrativa que constituye al ser humano contemporáneo” (González Di Pierro, 2014, p. 77). Se piensa, por ejemplo, en el éxodo de Abraham o en el *mi'raj* realizado por Mohamed, profeta del Islam, como nuevo fundamento para hablar de las actuales “existencias en tránsito”. Se trata así de una nueva relación o *koiné*, que puede quedar clara en el siguiente señalamiento de Eduardo González Di Pierro:

[...] [se] descubre una nueva *koiné* en este binomio de hospitalidad-trashumancia [...] que constituye una auténtica propuesta para superar las aparentes diferencias entre las religiones, sus libros sagrados, sus expresiones dogmáticas, propugnando, en cambio, una concentración en los muchos puntos comunes que existen entre ellas y que son muchos más de lo que cualquiera supondría [...] Por supuesto se trata de un misticismo *sui generis*, fundado en la experiencia mística originaria y común a los seres humanos, independientemente de la adscripción religiosa o la cosmovisión que posean, de ahí que absuelva de manera impecable esa función de *koiné*. (González Di Pierro, 2014, p. 77)

En este atlas primordial se encuentran otras figuras femeninas fundamentales, pero poco reconocidas. Por ejem-

plo, Agar, la esclava de Abraham y Sara, quien es expulsada del hogar cuando Sara sabe de su embarazo. Agar y el pequeño Ismael, primogénito de Abraham, salen al desierto completamente desprotegidos, iniciando así la ordalía de Agar. Su travesía por el desierto llevando en brazos a Ismael refleja con total nitidez la experiencia trashumante:

Abraham se levantó muy de mañana, y tomó pan, y un odre de agua, y lo dio a Agar, poniéndolo sobre su hombro, y le entregó el muchacho, y la despidió. Y ella salió y anduvo errante por el desierto de Beerseba”. (Génesis 21, p. 14)

Agar representa con claridad ese *clinamen* de la hospitalidad que transforma el vacío y el infortunio en esperanza de vida. Su abrumante dimensión ética cuando sus pasos de arena parecen eternos, “solo sostenidos por esa íntima creencia de que a la orfandad absoluta le corresponde la hospitalidad absoluta” (Carretero, 2013, p. 92).

Y le faltó el agua del odre, y echó al muchacho debajo de un arbusto, y se fue y se sentó enfrente, a distancia de un tiro de arco; porque decía: No veré cuando el muchacho muera. Y cuando ella se sentó enfrente, el muchacho alzó su voz y lloró [...] Y oyó Dios la voz del muchacho; y el ángel de Dios llamó a Agar desde el cielo, y le dijo: ¿Qué tienes, Agar? No temas; porque Dios ha oído la voz del muchacho en donde está. Entonces Dios le abrió, y vio una fuente de agua; y fue y llenó el odre de agua, y dio de beber al muchacho. (Génesis 21, p. 14)

La experiencia del infortunio total de Agar es también un desafío a la desesperanza; quedando de manifiesto que el destino de los trashumantes no se reduce a un destino fatal, que hay una vibración vital, un *clinamen* que cobra dirección en medio del desierto: este es un lugar liminar que no solo ofrece escasez, sino que también hospeda las “paradójicas emociones de aquellos que en el mundo no desean ningún otro *status* salvo el de *desaparecido* [...] Ya que lo que conocemos como mundo existe solo para seres que no tienen que estar preparados a cada instante para huir” (Sloterdijk, 1998, pp. 101, 320). Ante estas narraciones los habitantes del mundo contemporáneo podemos preguntarnos junto con Carretero: “¿Cuál sería hoy en día ese pozo de alivio y de descanso?, ¿Acaso el peregrinaje de los indigentes trashumantes de hoy puede alcanzar un triunfo semejante? (Carretero, 2013, p. 93) ¿Puede pensarse un ámbito que lleve a traducir esta ética de la hospitalidad en comportamientos y prácticas humanas y sociales?

Dolce convivio trashumante: ¿la traducción de la ética de la hospitalidad?

La manifestación más contundente de la hospitalidad en la trashumancia puede encontrarse en el *Dolce Convivio*. Esta noción es recuperada de la obra de Dante Alighieri (2008), quien junto con algunos otros poetas de la segunda mitad del siglo XIII dio voz al amor que dicta al corazón⁵. Con un nuevo estilo, se intenta expresar un amor puro, un corazón noble, espiritual, refinado (*cour gentile*⁶). Su perfil tiene un fuerte sentido espiritual que se rehúsa a entender el amor como fruto de una intención mezquina. La hospitalidad se expresa en este convivir lo que se tiene:

Venga aquí cualquiera que por el cuidado familiar o civil ha permanecido en el hambre humana, y siéntese a una mesa con los otros semejantes impedidos. Este (pan) será luz nueva, nuevo sol [...] y dará luz a aquellos que se encuentran en tinieblas y en oscuridad. (Alighieri, 2008, p. 7, 4)

Con el dulce convivio se emula una nueva forma de encontrarse y tratar a los desposeídos, convirtiendo la afabilidad y la suavidad en una de las más elevadas manifestaciones de la hospitalidad, puesto que lo que más necesitan los desplazados, los que transitan las fronteras, huyendo de los escuadrones de la muerte es la casa abierta, la mesa dispuesta y el amor del corazón. En *La carta de la dulzura*, Hassan Hajjaj (2017), se pregunta sobre si la “dulzura” es posible y qué significa: “La dulzura es un valor que no admite definición. La idea griega de la dulzura se plantea como una forma de sabiduría práctica que tiene la capacidad de remontar las penas y los sufrimientos, las pasiones funestas, el destino miserable” (2017, p. 8). Es la exaltación máxima de la hospitalidad para ese ser plagado de miserias, desprovisto de hábitat, como lo puntualiza Serres:

Yo soy miserable, y todos nosotros lo somos, porque ni el mundo ni la vida nos dan, tras el nacimiento -fecha en la que abandonamos nuestra casa madre-, otra morada “natural”. Inadaptados, estamos perdidos, sin medio alguno para habitar el mundo. Esta inadaptación de base nos lanza, hijos de Miseria y de Expediente, a culturas llenas de imágenes, historias vagas, religiones sin prueba y ciencias cambiantes que tratan desesperadamente de compensar esta falta y cuyas continuas pérdidas de equilibrio nos obligan a reinventarlas sin cesar para, de nuevo, reducir las desviaciones. (Serres, 2015, p. 80)

En el pensamiento helénico, la dulzura es un medio para considerar la ética, según el filósofo Gilles Guigues

5- A este intercambio de poemas se le nombra el dulce stil nuovo, iniciada por el poeta y filósofo Petrarca (1304-1374), precursor del humanismo junto con Dante Alighieri.

6- Ver Dante Alighieri, *De Vulgari Eloquentia*. Sobre la elocuencia en lengua vulgar (2018). Puede verse el análisis del dulce stil nuovo en Jean-Pierre Ferrini (2006).

(2017). En la medida en que uno haga uso de ella puede probarse que participa en el conjunto de virtudes requeridas en un hombre de bien. Si se acepta la idea de que la acción buena es digna de elogio, la dulzura participa y merece este estatuto en la medida en que muestra su virtud; y con ello amerita un espacio propio en las reflexiones sobre la ética. Habrá que recordar que para el mismo Aristóteles, padre de la ética, la dulzura, cuando es activada por la razón más que por la sensibilidad, participa de la prudencia (*phronesis*), esa virtud que puede traducirse como sagacidad, aptitud y comportamiento que atestigua la indulgencia, la tolerancia y que se impone a la sabiduría para librarla del juicio brusco y apresurado: toda persona, al hacer prueba de gran paciencia para calmar todo ardor y toda cólera, se muestra amigable, dulce y sociable (Guigues, 2017, pp. 11-19).

El convivio, el amor, la casa abierta, es mostrar una forma de disponibilidad frente a la situación que se requiera. Es ética de la responsabilidad que impulsa hacia el otro; acogida y entrega de sí mismo. La dulzura, bajo esta lectura ética:

No es garantía absoluta de armonía, sino una condición preexistente para la posibilidad de una armonía de relaciones humanas. Es más que un simple vector que nos acerca al otro. Es un termómetro que atestigua la más alta de las disposiciones al otro (*hexis*) donde se condensa el *ethos* mismo del sujeto. (Guigues, 2017, 11-19)

La simiente de la salida, del partir a lugares ensoñados, anhelados. Los ensueños habitan a los trashumantes y devienen en impulso-potencia muchas veces imparable. El ensueño los sostiene en las largas jornadas de trabajo, en los largos trayectos del transporte cómodo o incómodo. Su mente, a pesar de todos los conflictos que los acechan, encuentra en el ensueño un remanso y una salida al vacío que los encierra en un sin-lugar que no tiene coordenadas de sentido que los oriente. En el ensueño avizoran el momento ideal para partir hacia el lugar anhelado. Puede tomarles largos años o meses ensoñar el encuentro con lo desconocido, con lo que se desea, pero no se sabe cómo llegar a él. En ellos, y también en nosotros, la fuerza de la ensoñación extiende sus alas para ir en dirección a la plétora trashumante, al descubrimiento, reconocimiento y despliegue de los atributos con los que hemos sido investidos en nuestra dignidad y sutileza humana (Carretero, 2016, p. 68).

La vida de millones de personas que actualmente transitan por las fronteras recoge la ensoñación trashumante que va desde el tránsito cósmico de los planetas, pasando por el exilio del paraíso de Adán y Eva, por los viajes de los profetas, el arca de Noé, el desprendimiento de Abraham de su padre y pueblo, la cesta de Moisés en el río, el viaje de Jonás en la ballena, el viaje de descenso del ángel Gabriel o el *mi'raj* (ascensión) del profeta Mohamed en el Islam, en cuyo libro sagrado El Corán se asienta:

Aquellos que mueran siendo injustos consigo mismos,

Los ángeles al tomar sus almas les preguntarán:
“¿Qué les pasó? Responderán: “Nos sentíamos débiles
Y oprimidos. Les dirán los ángeles:
“¿Acaso la tierra de Dios no era suficientemente vasta
como para que emigraran?””.

Referencias bibliográficas

- Alighieri, D. (2006). *Convivio*. Madrid: Cátedra.
- _____. (2018). *De Vulgari Eloquentia*. Sobre la elocuencia en lengua vulgar. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z. (2008). *Tiempos líquidos*. Vivir en una época de incertidumbre. México: Conaculta.
- Bataille, G. (1992). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Biblia Latinoamericana (1985). Madrid: Ediciones Paulinas Verbo Divino.
- Carretero, R. (2009). *Indigencia trashumante*. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar. México: CRIM-UNAM.
- _____. (2012). *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa*. México: Colegio de Michoacán/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.
- _____. (2013). *Atlas místico de la hospitalidad-trashumancia*. Madrid: Sequitur-UMSNH.
- _____. (2016). *Ultraestructura trashumante*. Una gramática de la hospitalidad. México: FOEM-UAEMEX.
- _____. (2021). *Dolce convivio*. Composibles del trashumante urbis. México: CRIM-UNAM.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1992). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2002). *Mil mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos.
- Ferrini, Jean-Pierre. (2006). *Lectures de Dante*. Un doux style Nouveau. París: Hermann.
- Frailé, G. (1997). *Historia de la filosofía I: Grecia y Roma*. Madrid: BAC.
- Ghani, A. (1997). *Traducción-comentario del Noble Corán*. Riyadh, Arabia Saudita: Darussalam.
- Lévinas, E. (2006). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lucrecio. (1969). *De la naturaleza de las cosas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Monticelli, R. (2002). *El futuro de la fenomenología*. Madrid: Cátedra.
- Nancy, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM/Universidad ARCIS.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento*. Tres estudios. México: FCE.
- Serres, M. (2015). *Figuras del pensamiento*. Autobiografía de un zurdo cojo. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1996). *La comunicación*. Hermes I. Barcelona: Anthropos.
- _____. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- _____. (1994). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*. Caudales y turbulencias. Valencia: Pre-Textos.
- _____. (1991). *El paso del Noroeste*. Madrid: Debate.
- _____. (1977). *Hérmenes IV*. La distribution. París: Minuit.
- Sloterdijk, P. (1998). *Extrañamiento del mundo*. Valencia, Pre-Textos.
- Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino.

Artículos de revistas:

- González Di Pierro, E. (2014). “Koiné de la hospitalidad-trashumancia” en *Metapolítica*, (85), 76-78.
- Guigues, G. (2017). “Contre la violence du monde, l’idéal grec de la douceur”, *Le Sociographe Revue de recherches*, (60), 11-19.
- Hassan Hajjaj. (2017). “Présentation: La carte de la douceur”, en *Le Sociographe, revue de recherches*, (60), 8.
- León, M. (2014). “Un atlas pintado a la acuarela: un recorrido trashumante y hospitalario por la mística” en *Metapolítica*, (86), 91-94.

Informe:

- Organización Internacional para las Migraciones (OIM). (2022). *Informe sobre las migraciones en el mundo 2022*. Recuperado de: <https://publications.iom.int/books/informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2022>.