



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LEY DE EXTRANJERÍA: POLÍTICA Y HOSPITALIDAD EN
JACQUES DERRIDA**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
CARLOS MAURICIO SOSA SANTIBÁÑEZ

TUTORA:
DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. FEBRERO 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

Este texto está dedicado para todos aquellos que con su cariño y apoyo contribuyeron a la realización de esta investigación; en particular quisiera agradecer mis padres así como a todos los familiares y amigos que con su compañía influyeron (de manera directa e indirecta) en este texto; el cual trata justamente del incansable don de la hospitalidad en la amistad tanto como en la extrañeza.

En segundo lugar agradezco a los lectores que conforman el jurado de esta investigación: a Rosaura Martínez, muchísimas gracias por tu confianza y apoyo, Jorge Reyes Escobar por su amistad y consejo, Ana María Martínez de la Escalera por la hospitalidad de su seminario, a Ernesto Priani Saisó por tanta paciencia, a Pedro Enrique García por su atención; así como Silvana Rabinovich y Mauricio Pilatowski que acompañaron durante las clases muchas de las discusiones que me llevaron a desarrollar un tema tan vasto.

Finalmente quisiera agradecer a aquellos que con su lectura y comentarios influyeron más que nadie el proceso de escritura: Marcos Alegría Polo, Cuitláhuac Moreno, Tatiana Arce, Francisco Barrón, Isaac Flores, Misael Cervantes, Daniela Vega, Cintia Rosales, Ana María Guzmán, David Bocanegra y Marion Trejo. Su ayuda fue primordial para poder finalizar este texto, les estoy infinitamente agradecido.

Esta investigación fue realizada gracias al apoyo de Becas Nacionales otorgado por el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Índice

Agradecimientos	p. 1
Índice	p. 2
Ley de Extranjería	p. 3
Introducción	p. 4
1. Los Principios de la Hospitalidad	p. 16
1.1. Aporías: cuatro acentos de la hospitalidad	
1.2. Visitantes y (re)aparecidos	
1.3. Nombrar al extranjero	
2. Fronteras de la Hospitalidad	p. 44
2.1. El binomio de la frontera	
2.2. El Paso de la Hospitalidad I: el sello del <i>Schibboleth</i>	
2.3. El Paso de la Hospitalidad II: el puente de Mostar	
El Paso de la Hospitalidad III: el velo de la xenofobia	
3. Post-scriptum: el Acontecimiento de la Hospitalidad	p. 75
3.1. Un mundo sin fronteras	
3.2. El porvenir de la Hospitalidad	
4. Conclusiones	p. 96
Bibliografía	p. 104

Ley de Extranjería

La tierra es plana y la sostienen
cuatro elefantes gigantescos.

Los mares se derraman en las tinieblas
y de las olas brotan las estrellas.

He estado en Creta, Nubia, Tarsis, Egipto.
En todas partes fui extranjero porque no hablaba el
idioma ni me vestía como ellos.

También nosotros, ciudadanos de Ur,
despreciamos al que es distinto.

Por algo hicimos lenguas diferentes:
para que los demás nada entiendan.

En Ur soy como todos. Hablo mi idioma

sin traza alguna de acento bárbaro.
Como lo que comemos los de Ur.
Huelo a nuestras especias y licores.

Y sin embargo en Ur me detestan
como jamás fui odiado en Tarsis ni en Nubia.

En Ur y en todas partes soy extranjero.

-J. E. Pacheco

Introducción

“Inútil es el libro cuando la palabra carece de esperanza”

E. Jabès

Nómada o marinero, entre el extranjero y el extranjero,
siempre hay un espacio –mar o desierto –
delineado por el vértigo al que sucumben uno y otro.

E. Jabès

La hospitalidad se pone en marcha siempre con el arribo de alguien en un lugar, que para él, resulta desconocido. Así, la recepción, o acogida, consistirá en el encuentro que se da entre un “extranjero”, quien solicita la entrada y el “residente”. Por lo que el segundo debe afrontar la decisión de dar o no asilo a aquel, de abrir o cerrar sus puertas. En esa medida, dicho encuentro representa ciertas dificultades para ambas partes: si en efecto es un extranjero, no compartirán una lengua o cultura en común (pues de otro modo, ¿sería en realidad un extranjero? Sería, tal vez un vecino o un paisano que vuelve a casa). Este primer escenario nos señala que la experiencia de la hospitalidad implica siempre la posibilidad de un riesgo: ¿cómo abrir la puerta a aquel que desconozco?, ¿cómo adentrarme en un lugar cuyas costumbres no son las mías?

En términos generales, la hospitalidad consiste en la acción de recibir en nuestro “espacio propio” al Otro, ya sea en la casa, la tierra o la nación. Ésta se manifiesta en el momento en que soy interrogado por y frente a un Otro que, a su vez, me interpela (singular o plural, masculino o femenino). Dicho encuentro se realiza en los distintos umbrales donde un sujeto o institución quedan expuestos, deliberadamente o no, ante el

arribo de cualquiera: esto incluye varias instancias, por ejemplo las fronteras de un Estado, una embajada o consulado en el extranjero, incluso en un hospital u hospicio, un asilo o templo, frontera o muralla.

Como podemos intuir, el concepto de hospitalidad permite dar cuenta de varios fenómenos políticos y culturales que nos obligan a dirigir la mirada hacia las violencias fácticas que ha constituido la historia de la humanidad; así como el entramado conceptual bajo el cual se construye el derecho y la soberanía de toda democracia nacional. Dado que la hospitalidad está relacionada directamente con fenómenos como la migración, la aculturación o la hegemonía cultural, la xenofobia, la persecución de los inmigrantes ilegales o sin-papeles (entre muchos otros); puede servirnos como una línea de investigación que permita establecer la relación entre lo político y la alteridad.

Para cumplir este objetivo, es necesario abordar el concepto de hospitalidad esbozado por Jacques Derrida; quien ha desarrollado una diversidad de textos que abordan una serie de conceptos filosóficos y políticos relacionados con la alteridad. En su desarrollo conceptual, Derrida dirige la mirada sobre distintos fenómenos culturales y políticos así como textos filosóficos y literarios que buscan rastrear los orígenes del corpus conceptual de la política; los cuales conforman su límite. De manera que no resulta casual que aborde el tema de la hospitalidad en diversos seminarios sobre problemas políticos contemporáneos. Esto lo lleva a dirigir la mirada sobre el contexto histórico de la segunda mitad del siglo XX: un horizonte político que se gesta a partir de los efectos generados por la Guerra fría y el inicio de la llamada era del capital globalizado.

Derrida busca oponerse a los discursos de la globalización, la “nueva era” y denunciar el incremento de violencias generados a partir de aceleración de los procesos económicos y tecnológicos¹. Todos estos acontecimientos indican el recrudecimiento de las crisis histórico-políticas de los últimos treinta años (pensemos en los conflictos armados de Kosovo, Afganistán, el mismo EZLN, o bien la situación política vivida en Kurdistán o Palestina; todas ellas situaciones rebasan los estatutos tradicionales de guerras entre naciones). Por esta razón establece un contexto donde destaca varios momentos históricos que fundan y a la vez cuestionan este mito:

Por un lado observamos la caída del muro de Berlín y el llamado final del *apartheid* (cabe señalar que el primero de estos actos coincide con cierta crisis de la izquierda en Francia que influye personalmente en Derrida, específicamente ubicada a partir de la muerte de Louis Althusser); lo cual, como sabemos, conformó el inicio de la Globalización y la Guerra Fría. Por el otro, las invasiones a Iraq y Afganistán, las cuales conforman una consecuencia más o menos directa de dicho legado político y militar; provocado por la carrera armamentista entre la URSS y los Estados Unidos.

En este contexto histórico y sociopolítico habremos de presentar la lectura realizada por Derrida en los distintos textos donde aborda, de manera explícita, las distintas temáticas que atraviesan la política, la ética, la historia, la economía y el derecho. Por ello será necesario plantear la cuestión de la hospitalidad, en primer lugar, como el gesto de apertura hacia el otro y, posteriormente, como un gesto que deconstruye la

¹ Jacques Derrida y Bernard Stiegler. *Ecografías de la televisión: entrevistas filmadas*. Tr. M. Horacio Pons, Eudeba, Buenos Aires, 1998.

noción misma del espacio político (esto incluye, entre otras cosas, la distinción misma del espacio público y privado). Pues ahí se juega la decisión entre la acogida y la exclusión: la búsqueda de conservación de la soberanía frente a la exposición que representa la interpelación por parte de un extranjero.

Cabe señalar que nuestra cuestión representa la posibilidad de abrir un horizonte de discusión que conforma, a pesar de lo que varios de sus críticos acusan, una veta política que se encuentra latente desde los primeros textos de Jacques Derrida. Precisamente, cuando aborda conceptos como el de huella, o incluso el neologismo *différance*, lo hace con vistas a entresacar lo excluido de los discursos, dentro de los cuales se ciñe la tradición filosófica de Occidente (y en este sentido, constitutiva de las llamadas ciencias sociales). Así, cuando elabora esta problemática, se encuentra con una aporía que debemos desarrollar si queremos comprender las distintas implicaciones que poseen los discursos sobre la hospitalidad.

Antes de adentrarnos en el análisis del concepto de hospitalidad, debemos señalar que Derrida desarrolla la problemática a partir de un texto de Kant, a saber, el tercer artículo definitivo en la *Paz Perpetua*. Este artículo versa: “El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad”². En este texto, Kant busca exponer cuales serían las circunstancias bajo las cuales es posible la recepción de extranjeros en el escenario hipotético de un mundo cosmopolita. Derrida hace hincapié en el artículo tercero debido a que Kant expresa la necesidad de un derecho de visita; el

² Kant “tercer artículo definitivo de la Paz Perpetua” en *Vers le paix perpétuelle*. Flammarion: Paris, 1991, pp. 93-97. Apud. “Hostipitality” en *Basic Writings* (edición y traducción Barry Stocker), Routledge: Londres, Cap. 9, pp. 237-264.

cual consiste en el acceso a los extranjeros (siempre y cuando no se presenten de manera hostil y limiten su estancia a una visita; por lo que se distingue de un derecho de huésped, es decir, de residencia).

La primer definición esbozada por Kant se da cuando afirma que la “hospitalidad”, significa el derecho de un extranjero a ser tratado sin hostilidad cuando arriba al territorio de alguien más”.³ Esto significaría que no debo combatir hostilmente al otro siempre y cuando él se comporte de manera amigable y pacífica; esto a su vez implica una responsabilidad para el Otro en los casos donde el rechazo o deportación pueda representar un peligro para su integridad.

En esa medida la hospitalidad kantiana funciona de manera condicional pero regida por un derecho, implícito o explícito. En esa medida “completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad”⁴. De aquí la importancia que tiene en relación con un derecho cosmopolita; pues no sólo representa una realidad política, sino que además posibilita la realización del proyecto político en el cual se funda la Paz Perpetua. En la medida que la hospitalidad kantiana forma parte del derecho, queda de manifiesto que debe condicionarse ante la Ley (y de manera implícita frente a un Estado), antes que a la moral. Así, esta noción de

³ Original en ingles: “In this context hospitality [Hospitalität (Wirtbarkeit)] means the right of a stranger [bedeutet das Recht eines Fremdlings] not to be treated with hostility [en ennemi] when he arrives on someone else’s territory [seiner Ankunft auf der Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden]”. Cf. “Hostipitality”, Op. Cit., p. 244. (traducción mía)

⁴ Cf. “tercer artículo definitivo de la Paz Perpetua” en Immanuel Kant, “Tercer artículo definitivo para la paz perpetua” en *Ensayos sobre la Paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, tr. Joaquín Abellan, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. 160.

hospitalidad se ve restringida por el sistema legal de cada Estado, sus intereses y prerrogativas (lo cual no sólo resulta legítimo para Kant sino necesario).

Debemos anunciar que, a diferencia de Kant, Derrida considera que la acogida hospitalaria representa una exigencia tan grande que rebasa las delimitaciones que conforman un hogar o una comunidad (esto es: la economía de recursos que permiten la manutención que les permite funcionar dentro de un espacio presuntamente propio); así como el carácter normativo (lo cual abarca desde las costumbres de un hogar, sus hábitos, hasta la constitución de un Estado-nación). Por ello debemos re-marcar esta tensión constitutiva: la hospitalidad busca expandir sus fronteras en todo momento, abrir cada vez más puertas, suprimir las restricciones en cada umbral, oponiéndose a la ley; de la cual depende para ser efectiva. Pues sin sus estatutos, sin la capacidad de poder recibir, efectivamente al Otro, esta se pierde, convirtiéndose en un gesto vacío.

Ahora bien, es necesario comprender las múltiples dificultades que conlleva pensar el concepto de hospitalidad; lo cual nos llevará a desarrollar en el primer capítulo cuatro instancias que el propio Derrida enlista respecto a los distintos matices y acentos que permiten adentrarse en la noción de hospitalidad; conformando una serie de contradicciones que resultarán constitutivas de nuestro concepto. Esto permitirá establecer, en el segundo capítulo y gracias a la noción de frontera, escenarios en los cuales las aporías de la hospitalidad pongan de manifiesto su relación con la política. Finalmente, en el tercer y último capítulo se presenta la noción de acontecimiento como una posible vía que busque expandir el horizonte de la hospitalidad.

Esto nos llevará a considerar en qué medida, la singularidad del gesto hospitalario, implica la realización de un cálculo aneconómico; es decir de una economía que es incosteable dado que la hospitalidad me exige entregar mis posesiones al otro hasta quedarme sin nada. Esto, en vez de poseer un carácter negativo para Derrida conforma una tensión que deberá mantenerse, pues de otro modo la hospitalidad se cerraría definitivamente o caería en riesgo de no llevarse a cabo efectivamente en ningún escenario dado. Esto significa tomar en consideración la relación hospitalaria desde una perspectiva que no sea únicamente voluntarista; es decir, evitar reducir el lugar del Otro, quien me interpela, de manera pasiva. Para Derrida la llegada del otro, como “arribante”, me cuestiona tanto como yo a él. Debido a esto es necesario indagar en el concepto mundano de hospitalidad, donde normalmente asumimos que un Yo recibe a cierto Otro de manera completamente soberana y el otro juega un lugar pasivo en este gesto.

Justamente, La llegada del extranjero, del *arribante*,⁵ irrumpe en el espacio privado, el cual se ve alterado con la invasión de uno o más extraños. Derrida señala que éste no conforma simplemente un ciudadano o sujeto político, sino un acontecimiento (y en cuanto tal resulta imprevisible); un reclamo de hospitalidad y justicia que arriba sin

⁵ para comprender mejor este término es posible apelar a lo dicho por Derrida durante un seminario llevado a cabo en el centro Canadiense de Arquitectura: “El o lo arribante absoluto, es alguien que no debe ser solamente un huésped invitado que estoy preparado para acoger, que tengo la capacidad de acoger. Es alguien cuya venida inopinada, imprevisible, cuya visitación —y yo opondría aquí la visitación a la invitación— es una irrupción tal que no estoy siquiera preparado para acogerla. Es preciso que yo ni siquiera está preparado para acogerla, para que haya verdaderamente hospitalidad, y que no esté en condiciones no solamente de prever, sino de predefinir a aquel que viene, de preguntarle, como se hace en la frontera: « ¿Cuál es tu nombre?, ¿tu ciudadanía? ¿De dónde vienes? ¿Qué vienes a hacer aquí? ¿Vas a trabajar?» El huésped absoluto es aquel arribante para el cual no hay siquiera horizonte de espera, aquel que, como se dice, destroza mi horizonte de espera, mientras que yo no estoy siquiera preparado para recibir a aquél a quien voy a recibir.” En “decir el acontecimiento”. «Decir el acontecimiento ¿es posible?», realizado en el Centro Canadiense de Arquitectura, el 1º de abril de 1977. Traducción de Julián Santos Guerrero. Edición digital de Derrida en castellano. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/decir_el_acontecimiento.htm>

invitación. Por ello la hospitalidad altera el espacio privado y pone en riesgo su integridad e incluso puede cuestionar sus reglas. De manera que la exposición de un hogar a la esfera pública lo obliga a buscar cerrarse en ocasiones (al menos en un primer momento); provocando que la admisión se vea restringida sobre aquel que solicite entrada; llegando a hacerlo incluso de forma violenta.

Este fenómeno, la exposición que antecede y a la vez conforma la hospitalidad, pone de relieve una diversidad de gestos aparentemente contrarios: ambos, quien entra como quien invita pueden ocultar sus intenciones y; por ello, la posibilidad de conquista de uno sobre otro convive con la del recibimiento más incondicional. Con esto queremos señalar que la hospitalidad conforma siempre el choque de dos o más alteridades (y qué es la alteridad sino otro nombre de la extranjería); lo cual es necesario relacionara a su vez con la política; y de manera más específica con sus fronteras (conceptuales y geográficas).

Debemos tener en cuenta que este encuentro será siempre frente a la singularidad particular de otro que representa para mí lo Otro es decir, lo más irrepresentable: “no puede haber amistad, hospitalidad o justicia sino ahí donde, aunque sea incalculable, se tiene en cuenta la alteridad del otro, como alteridad -una vez más- infinita, absoluta, irreductible”. La alteridad radical debe ser considerada partir de la frase “[este o] *cualquier otro es siempre cualquiera/radicalmente otro*”⁶ (en francés *tout autre est tout autre*). Ya que, nos veremos obligados a hacer explícita la ambivalencia que permea el

⁶ Un análisis más extendido puede ser observado en la nota al pie del texto: *Fe y Saber: Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón*. Tr. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Edición digital «Derrida en Castellano». <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/fe_y_saber.htm#_ednref19>

juego de palabras utilizada por Derrida, donde *tout(e)* autre posee dos funciones distintas en cada caso (“completamente otro” y “cualquier otro”).

Esto significa que, al hablar de otredad, no debemos considerarla como una instancia absoluta; por el contrario, debe considerarse a partir de su singularidad radical: cuando un Otro se me presenta, debo evitar abstraerla o interiorizarla, lo cual privaría su fuerza disruptiva al reinsertarla en una onto-teleología. Precisamente, el Otro que arriba, se enfrenta a los dispositivos que decidirán si será recibido o bien, si será negado su paso; (dispositivos que, como veremos resultan falseables; y que la historia de la migración nos lo muestra con una fuerza irrefrenable). Tales dispositivos, los cuales solicitan su nombre y sus papeles (avalando su origen y la legitimidad de su ciudadanía), nos permiten atestiguar el modo en que me interpela la singularidad del extranjero, al presentarse frente a mí solicitando asilo; y, al mismo tiempo, cuando yo le interpelo al cuestionar su origen; en la medida que ya se encuentra dentro y fuera del territorio.

Cabe señalar que, analizar el concepto de hospitalidad no significa que ignoremos las múltiples violencias fácticas que sufren aquellos susceptibles de la mayor hospitalidad (esto incluye cualquier tipo de migrantes, exiliados o perseguidos políticos y todos aquellos pertenecientes a este listado interminable y terrorífico). Por el contrario, tomar en consideración una dificultad tal contribuiría a la problemática que aquí buscamos plantear. En este sentido, la hospitalidad se juega siempre frente a un otro singular que permanece *a priori* incognoscible, el cual representa para mí la alteridad absoluta.

Esta dificultad será lo que lleva a Derrida a buscar dentro ciertos fenómenos culturales y políticos, lo reprimido por las instituciones y los discursos; pues el fenómeno de la hospitalidad no se manifiesta exclusivamente dentro del ámbito territorial. La hospitalidad conforma toda instancia de apertura espacio-temporal que de una acogida a la alteridad; y como sabemos, esto quiere decir a lo indefinible, lo que se presenta sin invitación, sin un perfil determinado (esto es: *profiling*, fichaje policial y demográfico). Es así que Derrida acusará sin número de violencias fácticas que acaecen hoy en día y que han acaecido desde siempre: genocidios, limpiezas étnicas, la muerte de millones de migrantes y refugiados, etcétera; todos ellos fenómenos que se encuentran insertos en un vórtice de aceleración tecnológica que complejiza de manera radical el porvenir político a nivel global.

Esto nos lleva a considerar que la hospitalidad habrá de jugarse en el lugar que poseen los millones de relegados dentro de las estructuras cambiantes de lo político, en la era del capital global: “[Ahí] donde, refugiados de toda especie, inmigrados, con o sin papeles (...) reclaman una mutación del espacio socio y geo-político, una mutación jurídico-política, pero antes que nada, si este límite [del Estado-Nación, y por lo tanto las fronteras entre ellos] conserva aún su pertinencia, una conversión ética”⁷.

En esa medida habremos de analizar en qué medida la exigencia de hospitalidad proyectará el horizonte mismo de lo cosmo-político; pues la acogida rebasará necesariamente los intereses de un hogar propio o de los Estados que establecen las normas de acceso entre los países. Gracias a esta primera aproximación, podemos dar

⁷ “Palabra de acogida” en *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Tr. Julián Santos Guerrero. Trotta: Madrid, 1998, p. 97.

cuenta de que la hospitalidad se constituye a partir de su espíritu cosmopolita; al cual debe, sin embargo, traicionar necesariamente a causa de las limitaciones inherentes a la economía de espacios que condiciona tal gesto. Es por ello que el acontecimiento de la hospitalidad no podrá cumplir la pretensión de universalidad que procura brindar.

Gracias a esto, nuestra investigación se desarrollará a partir de la figura de un “dueño de la casa”⁸ (*host* en inglés, *maître de céans* u *hôte* en francés); quien será aquel que, presumiblemente, brinde la hospitalidad a los visitantes. Pues para ser aceptado, el anfitrión debe tomar la decisión si el visitante resulta lo suficientemente amigable o dócil como para ser invitado; el cual debe resultar lo suficientemente extraño como para poder ser llamado visitante. Ya que de que otro modo la visita no representa una interrogante al anfitrión; es decir, la hospitalidad solo se da cuando el residente abre su espacio privado al Otro; exponiéndose al riesgo que el visitante ocupe su lugar. De aquí que su entrada represente un dilema, en particular cuando no existe una invitación previa, cómo sería el caso de un simple vecino, por ejemplo.

Ahora bien, la invitación y la recepción del residente, confirma su lugar como soberano o amo de la casa y al mismo tiempo, podría significar perder su lugar como propietario en tanto que se expone frente al Otro. Como veremos, la distinción entre residente y visitante, entre el huésped y el anfitrión, representa uno de los puntos más complejos para comprender el encuentro hospitalario; el cual habrá de politizarse este concepto cuando es llevado al terreno de la soberanía y la interpelación de los derechos

⁸ “Pregunta de extranjero” en Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle. De l’hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. Calmann-Lévy : París, 1997, p. 83.

humanos más allá de la ciudadanía estatal. Es por ello que quisiéramos plantear una interrogante, más que una definición, ya que parece que nuestra temática deberá leerse, al menos para Derrida, en términos de extranjería; bajo lo cual podemos apuntalar cierto uso discursivo de 'lo extranjero' en sus textos:

Vuelve la pregunta: ¿Qué es un extranjero? ¿Qué sería una extranjera? No es sólo aquel o aquella que se mantiene en el extranjero, en el exterior de la sociedad, de la familia, de la ciudad. No es el otro, el otro radical que se relega a un afuera absoluto y salvaje, bárbaro, precultural y prejurídico, por afuera y más allá de la familia, de la comunidad, de la ciudad, de la nación o del Estado. La relación con el extranjero está regida por el derecho, por el devenir-derecho de la justicia.⁹

Cabe señalar que observaremos, a lo largo del texto, todas estas limitantes conceptuales; las cuales se manifiestan en el léxico de los distintos escenarios (públicos y privados), así como los roles que conforman un cierto código de lo hospitalario. Razón por la cual, la ley de la hospitalidad residirá en esta primera aporía. De este modo, y como veremos más adelante, el gesto hospitalario no podrá ser determinado nunca de manera cabal ni reducido a un concepto gracias a la aporía inherente que caracteriza al encuentro entre extraños.

⁹ Cf. "Pregunta de extranjero" en Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle. De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. Calmann-Lévy : París, 1997, p. 75.

*Quelle définition pourrait convenir à l'hospitalité? —
demanda à son maître, le plus jeune de ses disciples.*

*—Une définition est, en soi, une restriction et l'hospitalité ne
souffre aucune limitation — répondit le maître.¹⁰*

E. Jabès. Arc-en-ciel, II

En *El libro de la hospitalidad*, Edmond Jabès nos presenta la parábola de dos jóvenes viajeros que intentan cruzar el desierto del Sinaí¹¹. Como era de esperarse, los viajeros quedan varados a causa de una enorme duna y agotan rápidamente sus provisiones. Debido a esto los viajeros buscan una solución hasta que son rescatados por un beduino; quien decide ayudarles, acompañándolos hasta a su destino, rehusando el dinero ofrecido y despidiéndose de ellos una vez ahí. Días más tarde, los viajeros se encuentran con el campamento del nómada, por lo que se detienen para entregar regalos de agradecimiento a su benefactor (“tiempo de saludar a un amigo”); quien finge no reconocerlos, causando desconcierto en los visitantes. En este segundo encuentro observamos la enorme complejidad que conlleva un gesto hospitalario pues, el narrador sólo comprende las acciones de su benefactor después de reflexionar al respecto:

No habíamos, evidentemente, meditado lo suficiente sobre lo que era la hospitalidad de los beduinos. *Si nuestro anfitrión nos había recibido, fingiendo desconocernos, era para marcar que nosotros permanecíamos, uno y otro, en sus*

¹⁰ “¿Qué definición podría convenir a la hospitalidad? — preguntole a su maestro, el más joven de sus discípulos. —Una definición es, en sí, una restricción y la hospitalidad no sobrelleva ninguna limitación — contestole el maestro”. “Arco iris, II” en Edmond Jabès. *El libro de la hospitalidad* (edición bilingüe). Tr. Françoise Roy, Editorial Aldus: México, D. F., 2002, p. 86.

¹¹ “La hospitalidad nómada” en Edmond Jabès. *El libro de la hospitalidad* (edición bilingüe). Tr. Françoise Roy, Editorial Aldus: México, D. F., 2002, pp. 120-129.

ojos, los *anónimos viajeros* que le era necesario, en nombre de la ancestral hospitalidad de su tribu, *honrar* como tal, pues, *de otra manera, nuestra visita improvisada hubiese, rápidamente, hecho papel de efímero reencuentro*¹². (el subrayado es mío)

El beduino que rescata a los viajeros conforma el ejemplo perfecto de lo que buscamos plantear como un gesto hospitalario; pues aun cuando éste sea un nómada, me presenta la oportunidad de apertura; o por el contrario, tal vez sea debido a esta aparente aporía la que nos permite adentrarnos más en las aparentes contradicciones del concepto de hospitalidad: el hombre sin tierra, aquel que pareciera cuestionar la idea mismo de anfitrión, soberano de un territorio, es aquel que brinda la oportunidad de “recibir” a los viajeros, a quienes incluso les dice con un guiño: “¿no son acaso mis huéspedes?”.¹³

Precisamente, el gesto desinteresado del nómada interpela a los viajeros: la responsabilidad que éste considera que tiene sobre los viajeros rebasa la economía de una transacción económica. En esa medida, este pasaje muestra la inestabilidad que acompaña a toda forma de hospitalidad, insertándose en el corazón mismo de nuestra problemática. Pues, como reconocen finalmente los viajeros, “él estaba, por todas partes, en casa”.¹⁴ De ese modo, observamos que el texto cuestiona las oposiciones que conforman nuestro léxico cotidiano; así como la incapacidad de establecer límites claros de todo gesto hospitalario; esto quiere decir: qué lo constituye, cuáles sus condiciones, quién lo brinda, cuáles son sus limitaciones, y así sucesivamente.

¹² “*Si notre hôte, nous avait reçu, en feignant de nous ignorer, c’était pour marquer que nous restions, l’un et l’autre, à ses yeux, les anonymes voyageurs qu’il lui fallait, au nom de l’ancestrale hospitalité de sa tribu, honorer en tant que tels car, autrement, notre visite improvisée aurait, rapidement fait figure d’éphémères retrouvailles.*” Op. Cit. pp. 128-9.

¹³ “*N’êtes-vous pas mes hôtes ?*” Op. Cit. p. 127.

¹⁴ “*Nous foulions son territoire. Ici, il était, partout, chez lui.*” Op. Cit., p. 126.

Aporías: cuatro acentos de la hospitalidad

Desde ahora debemos anunciarlo: la ley de la hospitalidad habrá de multiplicarse en una diversidad de economías que regirán los distintos acontecimientos singulares que conforman lo político, variando según su contexto. Esta será la razón por la cual, siguiendo a Derrida, nos vemos obligados a realizar un gesto peculiar: enlistar, a manera de epígrafe, cuatro dificultades que sirven para comprender la aporía hasta aquí anunciada:

«No sabemos qué es la hospitalidad»¹⁵

I. La primera dificultad para comprender dicha frase proviene del énfasis que posee la palabra conocer (know); ya que Derrida pretende que este desconocimiento no conforme una ignorancia; por el contrario, señala que no es un concepto que se preste para un conocimiento objetivo. Por ello reconoce que existe algo llamado hospitalidad y que, al referirnos a ella, lo hacemos en una especie de “pre-comprensión” del término. Posteriormente, advierte que dicha pre-comprensión queda desbordada y se rebela frente a toda identificación que busque estabilizar y objetivar sus determinaciones conceptuales:

Hospitalidad, si existe tal cosa, no es solo una experiencia en el sentido más enigmático de la palabra, que apela a un acto y una intención más allá de la cosa, objeto o ser-presente, sino que a su vez a una experiencia intencional que procede más allá del conocimiento frente al otro como un extranjero absoluto, un desconocido, del cual re-conozco que desconozco todo sobre él [...]

Hospitalidad es debida al otro como extranjero. Pero si uno determina al otro como extranjero, ya se ha introducido en círculos de condicionalidad, como la familia, nación, estado y ciudadanía.¹⁶

¹⁵ “We do not know what hospitality is” en “Hostipitality”. Ed. cit., p. 247.

Justamente la experiencia de la hospitalidad deja abierta la puerta, valga la expresión, para la extrañeza: abierta para otros, con los cuales no pueda relacionarme, aún menos, ni pueda reducir su extranjería a conceptos pertenecientes al ámbito del lenguaje, la familia o la ciudadanía. La hospitalidad se entrega a sí misma como la apertura en la que algo siempre permanece incognoscible, más allá del saber positivo (“beyond knowing”).

II. El segundo énfasis está puesto sobre la negatividad de la frase. Derrida interpreta la frase a partir del hecho de que la hospitalidad no se expresa bajo la fórmula de un ser-presente; es decir que la acogida forma parte de una experiencia cuya temporalidad parece diluirse en el momento mismo que acaece: “sólo puede *pre-formarse* a sí misma en la inminencia de aquello que está ‘a punto de suceder’ y puede durar tan sólo un instante, precisamente porque una contradicción no puede prolongarse sin *dialectizarse* (Paradoja Kierkegaardiana)”.¹⁷ La paradoja temporal de la hospitalidad acontece en el tiempo dislocado; es decir un tiempo indeterminado en el cual se manifiesta en una diversidad de instancias que parecen no concretarse: no hay un momento único de la hospitalidad ya que ella misma se diluye entre la invitación, la recepción y el paso. De aquí que la acogida busque ser repetida, casi de manera teatral, como una manera de reafirmar el gesto mismo.

¹⁶ Original en inglés: “Hospitality, if there is such a thing, is not only an experience in the most enigmatic sense of the word, which appeals to an act and an intention beyond the thing, object, or present being, but is also an intentional experience which proceeds beyond knowledge toward the other as absolute stranger, as unknown, where I know that I know nothing of him [...] Hospitality is owed to the other as stranger. But if one determines the other as stranger, one is already introducing the circles of conditionality that are family, nation, state, and citizenship” cf. Op. Cit., p. 250. (traducción mía)

¹⁷ Original en inglés: it can only pre-form itself in the imminence of what is ‘about to happen [sur le point d’arriver]’ and can only last an instant, precisely because a contradiction cannot last without being dialectized (a Kierkegaardian paradox)”. Cf. Op. Cit., p. 251.

Para representar este gesto, Derrida evoca un pasaje de la novela “Roberte, esta noche”,¹⁸ de Pierre Klossowski, la cual forma parte de una trilogía llamada “Las Leyes de la Hospitalidad”. En dicha novela, el protagonista, Antoine, es un joven estudiante, quien se encuentra como huésped en la casa de su tío Octave; un viejo profesor de escolástica, quien está casado con la joven y bella Roberte. El joven sobrino es testigo de la relación perversa entre la pareja, la cual se ve envuelta en triángulos amorosos de manera recurrente (lo cual incluía en ocasiones al propio Antoine). Esta relación, el lugar del anfitrión quedaba desdibujado, pues Octave gustaba de sentirse invitado en su casa; por lo que tomaba “prestado” el gesto de abrir la puerta y descubrir a Roberte en brazos de otro hombre. Así, Antoine narra la escena que se gestaba constantemente entre los amantes: “Roberte esperaba a algún invitado irresistiblemente resuelto (...) mientras que era mi tío el que entraba, justo a tiempo para sorprender el satisfecho terror de mi tía, sorprendida por el invitado”.¹⁹

El propio Klossowski juega con la temporalidad efímera de este encuentro, pues la repetición del acto era primordial en la medida que esta representación “no duraba más que un instante”. Precisamente, la aporía se encuentra en la medida que no es posible mantener la tensión más que permaneciendo ahí en el umbral (no puede entrar como un invitado a su propia casa). Por ello Octave busca “sentirse él mismo el invitado cuando, tomando prestado del invitado el gesto de abrir la puerta, viniendo de afuera, podía desde

¹⁸ Pierre Klossowski. *Roberte ce soir*. Paris: Les Editions de Minuit, 1953. Traducción: *Roberte esta noche*. Tr. Michèle Alban y Juan García Ponce. Tusquets Editores: Barcelona, 1997.

¹⁹ *Roberte, esta noche*. Ed. cit., p. 15.

allí verlos con la sensación de que era él, Octave, el que sorprendía a mi tía”.²⁰ Y sin embargo, sabe que no puede hacerlo; ese deseo se desvanece cuando ha entrado.

Derrida utiliza esta escenificación para entresacar la contradicción inherente en la escena de la hospitalidad. Hemos mencionado que el dueño de la casa, el anfitrión debe ceder su lugar al invitar al huésped; aquí los lugares parecieran invertirse cuando Octave pretende ser invitado a su propia casa: recibiendo el alojamiento que sólo él puede brindar. La extrañeza de este hogar queda puesta de manifiesta en el cuarto de visitas, donde se hospedado Antoine, en el cual observamos un cuadro enmarcado que contiene un manuscrito con la leyenda “Las leyes de la hospitalidad” como título. Una nueva contradicción se pone de manifiesto aquí, cuando el texto pone de manifiesto la relación entre el visitante y el anfitrión; ya que desde esta perspectiva el primero posee un carácter esencial (sin él no habría sujeto de hospitalidad), mientras que el segundo resulta accidental (o incidental) en la medida que su relación sólo se actualiza en el invitado.

A fin de cuentas, esta escena deja entrever que el anfitrión (*host*), se convierte en un rehén (*hostage* en inglés y *otage* en francés) del invitado (*guest*).²¹ De ese modo el lugar de la espera posee a su vez un carácter negativo, pues Octave se convierte en un rehén de su huésped hipotético, el cual nunca podrá ser determinado (ni su llegada prevista o garantizada). Por ello la espera de Octave pareciera desfondarse, espera sin

²⁰ Op. Cit., p. 16

²¹ Jugamos aquí deliberadamente con las distintas traducciones en inglés y francés que el propio Derrida utiliza. Más adelante profundizaremos en este punto, sin embargo por ahora basta con señalar la relación que poseen los términos “huésped” y “anfitrión”, dado que comparten el mismo origen en francés: *hôte*.

saber qué o a quién esperar en un horizonte que lo enajena; expropiando su espacio debido a un mandato que se contradice de manera irremediable.

Debemos aclarar que hacemos uso deliberado de los términos en inglés; los cuales son utilizados por el propio Derrida. Esto se debe a causa de las dificultades propias de la lengua francesa; donde los términos “huésped” y “anfitrión” comparten el mismo término: *hôte*. Por ello se detiene un momento para señalar el lugar del rehén que remite etimológicamente hacia la figura de una garantía, permitida por el otro, o bien de una ocupación. Cabe señalar que en el diccionario de la Real Academia el término huésped representa una dificultad similar; ya que existen dos acepciones contrarias del término en el mismo sentido que en el francés: “huésped, da. (Del lat. hospes, -ītis): 1. m. y f. Persona alojada en casa ajena. 2. m. y f. Persona alojada en un establecimiento de hostelería. 4. m. p. us. Mesonero o amo de posada. 5. m. p. us. Persona que hospeda en su casa a otra.”

III. El tercer acento que Derrida enfatiza es uno temporal, el cual consiste en el carácter anacrónico. Esto no sólo se debe al instante paradójico, el dentro-fuera del umbral, sino que para Derrida radica en una experiencia de un tiempo por-venir de la hospitalidad: (“No sabemos *aún*, que es la hospitalidad”).²² Precisamente para él, es este adverbio lo que da que pensar), lo que aguarda cruzar el umbral. Para explicar esto distingue entre dos argumentos o razonamientos:

- a) Por un lado, Derrida menciona que el sistema legal de derecho, europeo desde su nacimiento (del cual proviene el propio Kant) establece una serie de obligaciones y conceptos respecto a la hospitalidad, ceñida a la

²² ““We do not know *yet* what hospitality is” cf. “Hostipitality”. Ed. cit., p. 254-5. (traducción mía)

tradición jurídica de Occidente, inscrita a su propia historia. Esta historia posee a su vez sus propios cuestionamientos y limitaciones que determinan la experiencia de la hospitalidad, hoy en día y en el futuro previsible. Por lo que desconocemos la experiencia de la hospitalidad, en tanto que gesto abierto e indeterminado, más allá de este derecho cosmopolita, de la “universalidad” europea.

- b) Por otro lado, el adverbio “aún” debe comprenderse como la dimensión misma de la hospitalidad como aquello que permanece por-venir, siempre en el futuro, desde la cual ella es donada: “lo que llamamos hospitalidad mantiene una relación esencial con la apertura de aquello que es llamado a aparecer”²³. Con ello señala que el desconocimiento de quienes o de aquello, que quedan por venir es constitutivo del objeto de la hospitalidad. Por lo que habremos de ignorar de antemano cómo recibir a aquello (o aquellos) que desconocemos cuándo llegarán (incluso si habrán de hacerlo) y en qué condiciones; en otras palabras: ignoramos en qué consiste la hospitalidad misma. A causa de ello Derrida llega a sostener que la hospitalidad podría llegar a tener la forma de otro tipo de experiencia, una fuera del campo de la fenomenalidad misma; la cual podríamos asumir que sería inexpresable, o bien requiere de una lengua distinta a la humana de las que conocemos hasta ahora.

²³ Original en inglés: “what we call hospitality keeps an essential rapport with the opening of what is called to come” cf. Op. Cit., p. 255. (traducción mía)

Esto no es una mera exageración, Derrida extrae las consecuencias de aquello que conforma a la hospitalidad y las lleva a sus consecuencias. En esa medida, si la llegada del otro no puede ser prevista (ya que de ese modo hablaríamos, como nos hacía ver Jabès un mero re-encuentro o una visita); entonces la hospitalidad se conforma como un llamado sin espera; o bien un llamado a aquello que desconoce y frente al cual se expone de manera irremediable y que aguarda a ser respondido.

IV. La cuarta acepción de nuestra frase se manifiesta en la filiación semántica de la frase, su etimología; ya que Derrida el término *aporía* puede leerse como lo sin-paso, sin posibilidad de traspasar el umbral o la frontera que divide el adentro del afuera.²⁴ Ahí donde se encuentra la certeza que toma la hospitalidad por el gesto del soberano que recibe al visitante; nos encontramos con la imposibilidad misma de cruzar el pasaje para ser recibido en la casa del anfitrión. Frente a esta aparente contradicción Derrida señala que la posibilidad de clausurar al paso es lo que brinda de un sentido y da lugar a la posibilidad de la responsabilidad y la decisión en la acogida hospitalaria. De modo que este momento, el *impass* que se opone al cruce posee un carácter positivo: sin la *aporía* que enmarca el momento hospitalario, sin la repetición de dicha parálisis, sin la posibilidad de distinguir la apertura de la clausura no existiría la hospitalidad como tal. Lo cual permite abrir la puerta a la responsabilidad, diremos aquí ética y política, sin la cual se convertiría en un cálculo contractual predeterminado, no habría acogida en la recepción, simplemente un mero trámite.

²⁴ “the non-road, the barred way, the non-passage” cf. “Hostipitality”. Ed. cit., p. 258. (traducción libre)

A partir de este momento Derrida vuelve la mirada sobre Benveniste, en concreto el texto Vocabulario de las Instituciones indo-europeas. Derrida ubica el estudio de los términos relacionados con la hospitalidad.²⁵ El término “base” para la discusión es la palabra latina *hospes*, que proviene de la unión de dos elementos: *hosti-pet-s*. La célula *Pet*, que alterna con *pot-*, significa *Master* (recordemos que este puede traducirse al español como maestro, amo, dueño o soberano): de tal modo que *hospes* pueda significar “guest-master [maître de l’hôte]”.²⁶ Benveniste decide extraer y separar las nociones de *hostis* y *potis*, para analizar sus conexiones etimológicas. Curiosamente, *Hostis* representa el puente entre el enemigo y el anfitrión (*host*). Esta raíz, proviene del Sánscrito y posee dos significaciones, maestro y esposo. *Potis* reúne la semántica del poder e incluso la soberanía despótica, terreno de lo propio. De aquí que Derrida confiese haber retomado el texto de Klossowski para abordar el tema. Esto reafirma la lógica doméstica (economía en su sentido más puro: “oikonomique”), ahí donde se juegan la ley de la casa, el linaje doméstico y de la familia.

Posteriormente, Derrida se aleja de Benveniste para subrayar la paradoja última que subyace de manera estructural a la cuestión de la hospitalidad. Ya hemos visto que ésta se ciñe al lugar del amo, varón; quien debe asegurar su soberanía sobre el espacio que ofrece y que abre hacia el Otro, como extraño. Por ello es que sostiene que no es posible realizar un gesto de hospitalario, al menos dentro de esta tradición filológica; dado que un gesto verdaderamente hospitalario posee una generosidad tal que no puede sino

²⁵ Émile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, trans. Elizabeth Palmer (London: Faber, 1973). Apud. *Hostipitality*. Ed. cit., p. 258. cf. traducción al castellano: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Tr. Mauro Amiño, Taurus: Madrid, 1983, cap. 7, vol. 1.

²⁶ “Hostipitality”. Ed. cit., p. 258-9.

renunciar a su lugar como soberano de la casa: El soberano busca en todo momento que se respeten las leyes de la casa; por lo que la hospitalidad le privaría de este mismo poder; aun cuando el buscara garantizar dichas condiciones para abrir sus puertas.

En esto consiste el axioma de auto-limitación, contradicción o auto-inmunidad que conforma toda ley de hospitalidad: se limita a sí misma desde el espacio que pretende abrir, en el momento mismo que parece dejar pasar: “la hospitalidad se limita como una reafirmación de soberanía y habitar la-casa-propia. Desde el comienzo de la hospitalidad, se limita; permaneciendo siempre en el umbral de sí misma”.²⁷ La hospitalidad deviene, pues, el umbral que ella misma abre y cierra en un solo gesto que se multiplica cada vez. Esta es la clave que impide conocerla a fondo y que, al mismo tiempo, impide ser reducida a un concepto o bien a una mera experiencia empírica.

El texto “Hostipitality” se cierra cuando Derrida explica en qué manera un hogar necesita de una barrera que lo separe del exterior, esta es su condición de posibilidad. Sin esta defensa no podría existir un espacio que de acogida a sus habitantes; sin embargo, ésta requiere de un espacio al cual se acceda (aunque esto signifique su vulnerabilidad). Pero ello se requiere de una puerta (la cual, como sabemos, parece representar lo contrario de la hospitalidad); la cual requiere que exista a su vez una llave que controle el acceso. Es por ello que no existe un hogar propiamente hospitalario. Esto lleva a Derrida a

²⁷ Original en francés : “L’hospitalité se limite dès le seuil sur le seuil d’elle-même, elle reste toujours au seuil d’elle-même”. En inglés: “As a reaffirmation of mastery and being oneself in one’s own home, from the outset hospitality limits itself at its very beginning, it remains forever on the threshold of itself”. Cf. “Hostipitality”. Ed. cit., p. 260. (traducción mía)

plantear la necesidad de distinguir entre dos lógicas o principios: de visitación y de invitación.

En la lógica de visitación no existen puertas, por lo que cualquiera (*tout autre*) puede aparecer en cualquier momento e irrumpe sin necesidad de una llave. Por el contrario, en la lógica de la invitación existen controles de aduana que cierran constantemente. De modo que la hospitalidad se juega pues entre el umbral que deja pasar y la puerta que se cierra ante una amenaza. Por ello sostiene que esta supuesta aporía, conforma aquello mismo que debe y queda para ser atravesado; es decir, la imposibilidad misma lo que debemos cruzar para hacer posible la hospitalidad, ahí donde parece inverosímil, impráctica y contradictoria. Es así que Derrida engloba la indeterminación conceptual de la hospitalidad. En otras palabras: si existe la hospitalidad, es necesario que se convierta y que haga lo imposible, más allá de sí misma.

Visitantes y (re)aparecidos

Welcome to my house! Enter freely: Go safely, and leave something of happiness you bring!

Bram Stoker, Dracula

There is a law of city life that says you must never knock on a door unless you know what is on the other side.

Paul Auster, In the country of last things

La hospitalidad se desdobra siempre en dos extremos que convergen en un sinfín de gestos de los que, cada uno facilita un cierre y una apertura. En esta dispersión de posibilidades habremos de retratar al menos dos: la hospitalidad condicional y la incondicional. La hospitalidad condicional es aquella que nos resulta común y corriente; consiste en aquella que establece leyes que determinan las modalidades de entrada y acceso a una comunidad, casa o país. En este tipo de hospitalidad el visitante sabe que existen reglas que no debe romper si desea entrar (o bien sabe que eso es lo que se espera de él); y por ello espera en el umbral a ser invitado: su entrada se encuentra ya restringida, entra solamente cuando así se lo expreso; su visita se encuentra coartada por ciertas reglas, ya sean de cortesía o de estatuto legal, que le indican cuándo pasar.

La hospitalidad condicional del visitante se puede observar siempre en la garita de un cruce fronterizo o aeroportuario, donde un policía interroga, con falsa amabilidad, a los pasajeros de un auto familiar, barco o avión, inclusive a pie; sin saberlo, dichos visitantes son recibidos bajo una amenaza: “está prohibido para el extranjero, y te lo señalarán con

sus grandes dedos, recibir dinero a cambio de trabajo o trabajo a cambio de lo que sea”.²⁸

Eres bienvenido a entrar, pero no lo olvides: tu presencia solamente será tolerada durante cierto tiempo, de lo contrario serás perseguido y deportado. Ahora, toma tu pasaporte y se bienvenido en nuestra tierra.

Por otra parte, la hospitalidad incondicionada o del “arribante”, como le llama en ocasiones Derrida,²⁹ simplemente *aparece*, sin invitación (sin papeles, sin nacionalidad o estatuto legal, e incluso sin nombre), muchas veces repelido (deportado, cazado o expulsado); penetra en contra de la voluntad de aquellos que se encuentran “dentro” o “del otro lado” y por ello ahuyenta en casa ajena. La hospitalidad incondicional permanece siempre incapaz de ser reducida o tematizada; sólo puede ser simbolizada por los millones de migrantes que cruzan montañas o ríos, rompen alambrados y saltan muros, todo para adentrarse en una zona hostil (y que sin embargo se ha acostumbrado a su presencia, requiere de ella, vive de su explotación). El arribante re-aparece ya, incluso antes de su entrada pues “la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante [se presenta] como justicia.”³⁰

En esa medida la lógica de la visitación posee un carácter espectral; pues la experiencia de la hospital incondicional es dada en un tiempo de la espera que no se

²⁸ Luis Umberto Crostwaithe. *Instrucciones para cruzar la frontera*. México: Tusquets, 2011, p. 14.

²⁹ Dicho término es utilizado en la traducción elaborada por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti del texto *Espectros de Marx*, donde Derrida evoca la historia de Hamlet para desarrollar un complejo análisis de la herencia Marxista después de la caída del muro de Berlín, al final de la guerra fría: ““*L’arrivant*, literalmente, es «el que llega», «el que va a llegar», «el recién llegado». Dada la importancia que Derrida concede al *arrivant*, hemos optado por traducirlo por el sustantivo «arribante», que nos ha parecido una traducción adecuada, dado que «arribar», en castellano, significa no sólo «llegar un barco a puerto», sino también «llegar» sin más”. (N. de los T.)” cf. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*. tr. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 1995, p. 42.

³⁰ *Espectros de Marx*, §5, p. 42.

anuncia: si la hospitalidad condicional se conforma a partir de los distintos momentos que convergen de manera espacio-temporal; entonces, la hospitalidad incondicional e ilimitada, que no puede acontecer nunca pues requiere de mi propia existencia limitada; o bien, instancias que la implementen su bienvenida. De modo que su carácter incondicional se ve coartado de antemano, puesto que rebasa necesariamente la temporalidad del cruce y su necesidad permanece como un espectro que nos interpela solicitando un incremento en las condiciones de hospitalidad (mayor apertura, mayores facilidades de cruce); la justicia que solo ella podría brindar y que sin embargo nos resulta imposible atender. Recordemos aquí que lo espectral se conforma a partir de una imagen que no logro distinguir entre la vida y la muerte, la ficción y la realidad, la imagen y corporalidad de algo que amenaza (Derrida le llama el devenir-cuerpo del fantasma). Así la hospitalidad incondicional nos representa una demanda de aquello que jamás se presenta y que sin embargo podemos pre-sentir y atender.

En una entrevista, Derrida retoma la noción de hospitalidad, desarrollada por Emmanuel Lévinas a lo largo de su vida.³¹ Ahí sostiene que no se debe reducir ésta noción a la “acogida del extranjero en el hogar, en la propia casa de uno, en su nación, en su ciudad”.³² En cambio, quiere decir que la posibilidad de la acogida se encuentra antes incluso de la intencionalidad del sujeto que decide abrir su espacio frente al otro. Esto quiere decir que nos encontramos, de antemano, en una disposición hospitalaria, querámoslo o no. Dicho de otro modo, la visitación se abre antes de la invitación y por ello

³¹ “Sobre la hospitalidad” en ¡Palabra!, ed. cit., pp. 49-56

³² *Ibidem*. P. 51.

el *arribante* no solo transgrede las leyes de la hospitalidad, sino que sobre todo, exhibe la incapacidad misma del Derecho, incapaz de cerrar las fronteras de la casa o de un país:

La hospitalidad justa rompe con la hospitalidad de derecho; no que la condene o se le oponga, por el contrario puede introducirla y mantenerla en un movimiento incesante de progreso, pero le es tan extrañamente heterogénea como la justicia es heterogénea al derecho del que es sin embargo tan próxima y en verdad indisociable.³³

Pues de otro modo la función de la hospitalidad se reduciría a un simple código de conducta que nunca se enfrentaría con la alteridad; digamos, pre-calculado donde solo hace falta llenar un formulario para determinar la entrada, o incluso cumplir un imperativo. Por ello la hospitalidad representa un espacio de tensión donde la ética se coloca; donde las leyes serán confrontadas junto con el sentido común y la patriotería:

La guerra, el rechazo, la xenofobia implican que tengo que ver con el otro y que, por consiguiente, ya estoy abierto al otro. *El cierre no es más que una reacción a una primera apertura.* Desde este punto de vista, la hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo.³⁴

El Otro irrumpe antes de que pueda abrir la puerta, irrumpe incluso antes de que haya pensado en cerrarla siquiera. Esto significa que la hospitalidad está a la base de mi relación con el otro (los otros y las otras).³⁵ Por ello no es posible ya eludirla. Pues la acogida acontece ya, de antemano (*dèja, always-already*), a pesar de las múltiples

³³ "Pregunta de extranjero", en *Hospitalidad*. ed. cit., p. 31.

³⁴ *Ibíd.* (subrayado es nuestro)

³⁵ "Soy en cierto modo el rehén del otro, y esta situación de rehén en la que ya soy el invitado del otro al acoger al otro en mi casa, en la que soy en casa el invitado del otro, esta situación de rehén define mi propia responsabilidad". Cf. "Sobre la hospitalidad" en ¡Palabra!, ed. cit., p. 51.

violencias que acontecen cada día en las fronteras, en las ciudades perdidas, campos de refugiados o *ghettos*; a pesar de las guerras y los ataques suicidas o terroristas; a pesar de las políticas inter-estatales que dejan morir a miles de personas que buscan exilio fuera de sus países. Sin embargo, debemos aclarar que Derrida denuncia estas crueldades sin perder de vista que cierta violencia es constitutiva, e incluso necesaria, para que exista un sujeto o una comunidad; y que, asimismo, esta violencia no puede evitar dar entrada a cierta forma de alteridad, a otros elementos que conforman dicha identidad:

Una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un «en casa», sin duda, garantizando lo «propio» y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento. De ahí las «condiciones» que transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado; de ahí los derechos y los deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas, de ahí las leyes sobre una inmigración, cuyos «flujos», según se dice, hay que «controlar».³⁶

Esta es la razón que vuelve necesario que se manifiesten los cierres, pues bien mi disposición se enfrenta siempre con una economía ineludible: está limitada por una cantidad de espacio y de bienes finitos (esto significa que no puede abrirse totalmente frente la alteridad virtualmente infinita que no debe ser determinada cuantitativamente). De aquí que debemos elaborar la distinción que realiza Derrida a partir de las dos lógicas, o bien principios que operan en la hospitalidad.

³⁶ “El principio de Hospitalidad” en *Papel máquina: la cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Tr. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Trotta: Madrid, 2003, p. 239.

No nos equivoquemos, es necesario aclarar que, aunque hablemos aquí de lógicas o principios, siempre lo haremos teniendo presente que la relación que poseen entre ambas conforma una tensión irreductible, una dialéctica insuperable. Por ello debemos pensar esta relación a partir de dos principios no originarios o de leyes impuras o tachadas, incluso diferidas una de la otra de manera desde siempre.

Ahora, la relación entre ambos principios debe darse necesariamente de este modo para que la experiencia única de la hospitalidad permanezca siendo, a la vez, posible y disruptiva; que pueda llevarse a cabos, de manera efectiva, gestos hospitalarios y que estos a su vez sigan siendo transgresores, abran las fronteras establecidas. Esto quiere decir, es necesario que la hospitalidad pueda deconstruir sus propios márgenes en cada momento. Dicha tensión se refleja en la relación que poseen ambos polos de la hospitalidad: pues uno, el incondicional, requiere una instancia que le permita ser efectivo. Mientras que el otro, condicionado, se ve obligado a que sus estatutos (representados aquí por los pactos o las leyes del hogar o del derecho positivo) deben borrarse a sí mismos, o mejor dicho busquen expandirse cada vez más (y en esto radica el progreso que existe y que consideramos que resulta innegable en materia de Derechos Humanos a nivel nacional e internacional, pero que debe permanecer siempre insuficiente para ser congruente, esto quiere decir: perfectible). Al respecto Derrida sostiene: “siempre es preciso, en nombre de la hospitalidad pura e hiperbólica, para hacerla lo más

efectiva posible, inventar las mejores disposiciones, las condiciones menos malas, la legislación más justa".³⁷

Precisamente ¿de qué otro modo es posible la hospitalidad en términos materiales sino a partir de medidas y estatutos, que sean capaces de determinar los límites y las posibilidades particulares de la hospitalidad, según sea el caso? Sin embargo, no se trata de plantear un programa universal de la hospitalidad, ni siquiera un programa (cerrado y limítrofe) de leyes hospitalarias; lo veremos más adelante.³⁸ En cambio Derrida, busca profundizar en esta compleja relación; sabe que la hospitalidad parece pervertirse con mayor facilidad gracias a los distintos discursos de un mundo globalizado florecen gracias a la red, los nuevos tratados de comercio y las demás tele-comunicaciones. Pues todo programa de hospitalidad necesita establecer las condiciones para que pueda ser llevado a cabo; de modo que el mensaje de una buena era de la hospitalidad representa su primera barrera; precisamente ahí donde se encuentran más expuestas que nunca las fronteras.³⁹ Esto representa una coartada para los gobiernos que buscan proteger sus fronteras, virtuales, aéreas y geográficas sin ser tachados de xenófobos o conservadores.

Por otra parte, Derrida pone particular atención en señalar que sin estas determinaciones la ley incondicional de la hospitalidad sería fútil, pues no podría tener

³⁷ "El principio de Hospitalidad" en *Papel máquina*. Ed. cit., p. 240.

³⁸ Cf. segundo capítulo de la presente investigación: "Fronteras de Hospitalidad".

³⁹ Respecto a este fenómeno, los controles tecnológicos y militares impuestos por los gobiernos frente a la transformación de las fronteras a causa de la migración masiva y los actos terroristas, podemos referir la entrevista "autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales". Entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en New York. Traducido del francés por: J Botero en «La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida» Taurus, Buenos Aires, 2004. Edición digital de Derrida en castellano.

< <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>>.

efecto alguno: “la ley incondicional de la hospitalidad necesita de las leyes, las requiere”.⁴⁰ De otro modo, se convertiría en una abstracción (¿y que podría ser más lejano de la hospitalidad que esto?). La hospitalidad no debe devenir utópica o ilusoria, pues esto permite que su lógica se convierta en una coartada de las agendas políticas de los gobiernos; quienes postergan de manera infinita la apertura de fronteras e instauran dispositivos de vigilancia que violentan a sus propios ciudadanos bajo discursos de seguridad nacional:⁴¹ “la perversión, la pervertibilidad de esta ley [del propio-hogar] (qué es también una ley de la hospitalidad) es que uno puede volverse xenófobo para proteger o pretender proteger su propia hospitalidad”.⁴²

Ésta ineludible perversión de la ley de la casa es lo que se juega precisamente en la soberanía; la cual conforma la condición de posibilidad del anfitrión que brinda la hospitalidad. Esto significa la posibilidad de controlar un espacio propio y determinar las costumbres del lugar y sus respectivas condiciones de entrada o salida. Debido a esto, la hospitalidad, en sentido clásico (esto es, condicional), adquiere un carácter violento; pues se verá obligada a tomar decisión, en cada momento: la entrada de algunos en la casa representa, necesariamente la exclusión de otro entre una violencia sobre otra. Sin embargo, esta violencia es a su vez condicionada, se constituye a partir de una economía

⁴⁰ Cf.- “No existe hospitalidad” en Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle. De l’hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. Calmann-Lévy : París, 1997, p. 83

⁴¹ Es fácil señalar, de manera escueta algunos de los nombres que representan esta coartada y que violentan comunidades enteras bajo la excusa de proteger el establishment a nivel mundial y regional: El Acuerdo *Schengen* en la unión europea, el *Patriot Act* instaurado por George W. Bush, los dispositivos de seguridad en aeropuertos, el control de las tele-comunicaciones; por no hablar de los muros en Palestina, Tijuana y decenas de ciudades a lo largo del orbe. Estos son solo algunos de ellos y un análisis más serio al respecto rebasa nuestra investigación; sin embargo este texto pretende instaurarse en el corazón de la discusión y evidenciar su hipocresía.

⁴² “Pregunta de extranjero”, en *Hospitalidad*. ed. cit., p. 57.

que la limite; lo que significa que cada gesto de exclusión posee cierta violencia sin que esto signifique una crueldad fortuita. En otras palabras, la hospitalidad condicional busca una forma en la cual la violencia realizada, eligiendo unos sobre otros, sea con vistas a un bien mayor; a saber, a través de la mejor administración de su espacio abierto a los otros.

Ahora bien, en cierto sentido, dicha economía puede ser trasladada al espacio del derecho estatal, encargado siempre de proteger la ciudad al interior y exterior, otorgando perdón y castigando. Precisamente, la inscripción de la hospitalidad en el derecho y se da a partir de la “fuerza de ley” (*Gewalt*) que solo puede garantizar su efectividad a través del monopolio de la violencia:

¿Es necesario traer atención hacia la violencia que encarniza a escala mundial?
¿Es necesario aún subrayar el hecho que tales crímenes soportan la firma de organizaciones estatales o de organizaciones supraestatales [¿paraestatales?]?⁴³

En esa medida, Derrida acusará las limitaciones intrínsecas de los discursos legales que establecen y restringen las distintas formas de justicia ligadas a la hospitalidad, así como las limitantes propias de los propios discursos que veremos más adelante: “Cierta injusticia, incluso cierto perjurio, comienza inmediatamente, desde el umbral del derecho a la hospitalidad”.⁴⁴ Por ejemplo, la ineficacia constitutiva de un concepto imprescriptible como el de “crimen contra la humanidad”; así como la estructura de una organización

⁴³ Original en inglés: Is it necessary to call to mind the violence which rages on a worldwide scale? Is it still necessary to highlight the fact that such crimes sometimes bear the signature of state organizations or of non-state organizations? Cf. “On cosmopolitanism” en *On cosmopolitanism and forgiveness*, ed. cit., p. 5. (traducción mía)

⁴⁴ “Pregunta de extranjero”, en *Hospitalidad*. ed. cit., p. 59.

como las Naciones Unidas,⁴⁵ que opera privilegiando los intereses de las potencias económicas. Y esto no podría ser de otro modo pues la hospitalidad condicional siempre se efectúa desde la instancia particular; incluso cuando se realice a partir de un sistema legal que pretenda ser justo.

Nombrar al extranjero

No te obstines en tu silencio y dime quién eres, y de dónde vienes, y quién es tu padre. Nadie viene a este mundo sin un nombre, por muy rico o muy miserable que sea. Dime tu nombre, extranjero

Homero, Ilíada, A. Baricco

Frente a las determinaciones legales de la hospitalidad condicionada, la hospitalidad universal exige que todas las puertas permanezcan abiertas; me exige no sólo que sea altruista con mi vecino o un otro con nombre y estatuto social de extranjero; tarea que no sólo resulta imposible sino interminable y sobre todo cruel (cruel con los míos como conmigo mismo). Constantemente me veo obligado a resguardar mi propio espacio; incluso cuando realice el gesto de la manera más altruista posible: la cuestión es evidente no puedo ser hospitalario si esto me conduce a la muerte y de la misma manera, limito mi gesto cuando administro mis bienes de manera que pueda repartirlo entre más personas. Y este punto es uno de los más radicales para comprender la violencia inherente a la hospitalidad: cuando elijo ser hospitalario con una persona excluyo necesariamente a

⁴⁵ “No más estados canallas”, cap.9 en *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Tr. Cristina de Peretti, Madrid: Trotta, 2005, p. 124.

otros con quienes no lo soy: La hospitalidad incondicional me exige, en cambio que acoja la alteridad absoluta, sin exigir reciprocidad o incluso su nombre.

Observaremos a continuación una aporía que le permite a Derrida representar la relación entre la hospitalidad condicional e incondicional: el arribo del Otro me impone una responsabilidad, frente a la cual es virtualmente imposible responder. Ya que la visita es inesperada por principio y en esa medida, frente a la urgencia del otro, nunca podré saber de antemano qué es lo más correcto hacer. Por ello plantea un escenario que, pareciera “amoroso” o humano; sin embargo posee una contracara que pervierte este gesto, invirtiendo su sentido original: Cuando me encuentro con el extranjero, lo más común resulta recibirlo solicitándole su nombre como una forma de presentación; lo cual, como podemos observar en incontables oficinas burocráticas, puede convertirse en un requisito, una exigencia, demanda de un nombre y un patronímico; lo cual va de la mano de una nacionalidad y los papeles que la avalan. Por ello planteo la siguiente interrogante:

¿O bien la hospitalidad comienza por la acogida sin pregunta, en una doble borradura, la borradura de la pregunta y del nombre? (...) ¿o bien, la hospitalidad se ofrece, se da al otro antes de que se identifique, antes incluso de que sea sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido?⁴⁶

Como sabemos, el nombre nunca es propiamente individual: en primer lugar, porque no existe ninguna certeza de que un nombre propio (cualquiera que este sea, por ejemplo, el mío), refiera de manera exclusiva a una persona; en segundo no se escapa al sistema de diferencias que conforma una lengua; en cambio se apropia a cada momento

⁴⁶ “Pregunta de extranjero”, en *Hospitalidad*. ed. cit., p. 59.

que se utiliza. Por ello el nombre propio funciona en ausencia siempre y a través de un tercero, ya que manifiesta la imposibilidad de su propia traducción ahí cuando, de hecho, se establecen equivalencias entre nombres, personas y lenguas, esto es, entre naciones. La propiedad del nombre se inscribe en una descendencia familiar que compromete a ambos por igual, tanto el huésped como el mismo anfitrión: “ese derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero «en familia», representado y protegido por su apellido [*surnom, nom de famille*], es a la vez lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo el límite y la prohibición.”⁴⁷

En la elegía que realiza Michael Naas a Derrida, atestiguamos un reflejo de esta misma paradoja, ya que Naas evoca el primer momento en que conoce a Derrida, en su seminario anual en la *New School*; al mismo tiempo, empalma este encuentro con su corpus textual; el cual caracteriza como una reflexión filosófica dedicada por entero a la hospitalidad. “Alors, qui etes-vous?”, ¿quién eres tú? O incluso ¿cómo te llamas?, con esta frase Derrida interroga a Naas; quien se presenta ante el filósofo al final de la lectura. Con ello introduce el tema de la hospitalidad y el encuentro entre extranjeros (recordemos que el profesor “invitado” por la universidad es interpelado por el estudiante norteamericano; quien se presenta en francés). Así re-significa el gesto para mostrar en qué modo la hospitalidad opera: “no habría hospitalidad sin esta exposición frente a un

⁴⁷ Op. Cit., p. 29.

‘arribante’, alguien que arriba o llega incluso antes de que él o ella hayan podido ser identificados o saludados como ‘nuestros huéspedes’”.⁴⁸

El diálogo entre Derrida y Naas, en una lengua que no compartían (y que sin embargo permite que ambos se comuniquen), nos lleva a pensar la figura del encuentro más allá de la traducción; esto es, como un punto donde la hospitalidad puede devenir su contrario: ¿qué pasa cuando recibo al extranjero bajo condición de que se identifique en mi propia lengua y bajo mis propias costumbres? El extranjero, no tiene la obligación de conocer mi lengua o mis costumbres cuando se adentra en mi territorio, ni yo el suyo. Y por ello el migrante corre el riesgo de ser perseguido por la ley, sin la capacidad de defenderse frente a un Estado que lo enjuicia y cuya lengua desconoce. El migrante, por necesidad se encuentra en un país cuya lengua por definición no es su lengua de nacimiento. Con esto se nos presenta un segundo dilema:

¿Debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? ¿Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, si ya compartiésemos todo lo que se comparte con una lengua ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto de él de asilo o de hospitalidad?⁴⁹

Cuestión de aculturación y de hegemonía, pero asimismo de recepción: El otro solo puede ser acogido si tengo como comunicarme con él, si él y yo poseemos u horizonte en común

⁴⁸ Original en inglés: “There would be no hospitality without this exposure to an arrivant, to someone who arrives or comes even before he or she can even be identified or greeted as ‘our guest’”. Cf. “Alors, qui êtes-vous?: Jacques Derrida and the Question of Hospitality” Michael Naas *SubStance*, Issue 106 (Volume 34, Number 1), 2005, pp. 6-17. (traducción mía)

⁴⁹ “Pregunta de extranjero”, en *Hospitalidad*. ed. cit., pp. 22-23.

y es lo suficientemente próximo como para no representar un peligro; pero ¿cómo puedo llamar hospitalidad a la recepción de otro que de ninguna manera me resulta desconocido, de un otro que en realidad es mi vecino, mi pariente o amigo? Dicha cuestión puede manifestarse con la siguiente interrogante: ¿es necesario que el extranjero hable ya mi lengua o bien la aprenda junto con mis costumbres, esto es, se convierta en un ciudadano más, pierda su cualidad de extranjero y con ello su identidad, su lengua y su cultura? ¿Es posible que sea de otro modo? De nuevo recaemos en la aporía de la hospitalidad, acoger al otro, resulta virtualmente imposible sin agredir su origen ni violentar nuestro lugar propio:

La decisión se toma en el corazón de lo que parece un absurdo, lo imposible mismo (una antinomia, una tensión entre dos leyes igualmente imperativas pero sin oposición). La hospitalidad pura consiste en acoger al arribante antes de ponerle condiciones, antes de saber y de pedirle o preguntarle lo que sea, ya sea un nombre o ya sean unos «papeles» de identidad. Pero también supone que nos dirijamos a él, singularmente, que lo llamemos, pues, y le reconozcamos un nombre propio: '¿Cómo te llamas?'. La hospitalidad consiste en hacer todo lo posible para dirigirse al otro, para otorgarle, incluso preguntarle su nombre, evitando que esta pregunta se convierta en una «condición», una inquisición policial, un fichaje o un simple control de fronteras. Diferencia a la vez sutil y fundamental, cuestión que se plantea en el umbral del «en casa», y en el umbral entre dos inflexiones. Un arte y una poética, pero toda una política depende de ello, toda una ética se decide ahí.⁵⁰

Decisión imposible que obliga a pensar una nueva experiencia de la hospitalidad, que expande sus límites dentro del sistema legal internacional, re-formulando el pacto que representa la acogida del otro. Por ello Derrida se manifiesta siempre contra la “gregariedad racista” y el “comunitarismo exclusivo” (aun cuando sea el comunitarismo

⁵⁰ “El principio de Hospitalidad” en *Papel máquina*. Ed. cit., p. 240.

fraternal de la social-democracia). Dos tensiones subyacen aquí: el nacionalismo, el patriotismo, la xenofobia, ya sea bajo el centralismo, o bien en pequeños regionalismos celosos; ambas incapaces de permitir cualquier manifestación de alteridad que se muestre dentro y fuera de sus fronteras. De aquí que sea necesario no cerrar flujos, buscando plantear «una nueva experiencia de la responsabilidad ético-política»,⁵¹ que se coloque más allá de tales regionalismos junto con las limitantes del discurso legal.

Debemos retomar por un instante el texto “Hostipitality”, donde Derrida cita a Kant para sostener que el derecho de hospitalidad tenía como propósito acoger a cualquier visitante, garantizando su seguridad, recibéndolo sin hostilidad (asumiendo que el huésped no se conduzca de manera pacífica). De modo que un migrante puede ser deportado a casa, siempre y cuando esto no represente un peligro para él, sin poner en riesgo su vida.⁵² Sin embargo esto es precisamente lo que los gobiernos de las potencias económicas, las organizaciones de derecho internacional, las instituciones de derechos humanos y los aparatos judiciales a nivel nacional e internacional están permitiendo, si no es que promoviendo y llevando a cabo: dejar morir a aquellos que, por hambre o violencia, habrán de morir en sus países de origen.

En esa medida, el planteamiento que hace Derrida sobre la experiencia de la hospitalidad nos obliga a replantear la cuestión de los cruces fronterizos y derechos de los inmigrantes, más allá de la ciudadanía de la nacionalidad y de las fronteras legales, en

⁵¹ “un ‘pensamiento amigo’” en «Derrida, à prix de ami», entrevista con Robert Magiore, *Libération*, 24 de noviembre de 1994, pp. I-III. Traducción de Rosario Ibáñez y María José Pozo, en DERRIDA, J., *No escribo sin luz artificial*, Cuatro ediciones, Valladolid, 1999. Edición digital de Derrida en castellano. <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/ami.htm>>.

⁵² Cf. “Hostipitality”. Ed. cit., p. 263, n. 7.

general; esto es, una deconstrucción del derecho y la soberanía, es decir de la democracia, en el corazón mismo de aquello que exige justicia. Dicha deconstrucción se colocaría en el corazón del Estado-Nación en tanto que institución fundada y fundante del derecho. En otras palabras, de los ideales demócratas y que aquí solo podemos señalar brevemente: los discursos sobre la tolerancia, el cosmopolitismo y la fraternidad que se encuentran fuertemente ligados a la Ilustración. Al respecto nos limitamos a señalar: “Conviene perturbar el concepto dominante de democracia; la simpática «fraternidad» republicana y universal puede siempre hacer que regresen la simbología de la sangre, de la nación, de la etnia o del androcentrismo sublimado”.⁵³

⁵³ “un ‘pensamiento amigo’” en «Derrida, à prix de ami», entrevista con Robert Magiore, Libération, 24 de noviembre de 1994, pp. I-III. Traducción de Rosario Ibáñez y María José Pozo, en DERRIDA, J., No escribo sin luz artificial, Cuatro ediciones, Valladolid, 1999. Edición digital de Derrida en castellano. <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/ami.htm>>.

II Las Fronteras de la Hospitalidad

¿Dónde está la frontera, Extranjero, sino al final de nosotros mismos? E. Jabès (arc-en-ciel I)

En *Espectros de Marx*, Jacques Derrida nos presenta la transformación del espacio político y económico acaecido durante los años posteriores al fin de la Guerra Fría y el inicio de la era del capital global. Como sabemos, la caída del bloque soviético provocó un optimismo en el mundo capitalista y el anuncio de una nueva era en la historia en la humanidad. Esta reacción generó una respuesta muy diversa, por parte de los distintos críticos de la globalización. En este contexto Derrida busca criticar el discurso de la globalización al preguntarse: “¿Qué pensar hoy de la imperturbable ligereza que consiste en cantar el triunfo del capitalismo o del liberalismo económico y político?”.⁵⁴

En primer lugar, Derrida expone distintos escenarios (desde el fin del apartheid hasta la crisis global de millones de muertes a causa del VIH que pudieron ser evitadas gracias a la intervención de los organismos internacionales) que claramente contrarían el mensaje de las múltiples ventajas del mundo globalizado. Con ello pone de manifiesto que, a pesar de las promesas realizadas (a saber, una nueva época en la que es posible la libre apertura del comercio mundial): "la exclusión masiva de ciudadanos sin techo de toda participación en la vida democrática de los Estados, la expulsión o deportación de

⁵⁴ Jacques Derrida, “Desgastes”, en *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*. Tr. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 1995, p. 92.

tantos exiliados, apátridas e inmigrados fuera de un territorio llamado nacional anuncian ya una nueva experiencia de las fronteras y de la identidad: nacional o civil".⁵⁵

Así, Derrida busca denunciar las múltiples violencias que el desarrollo de la globalización ha provocado; esto parece ponerse de manifiesto, en primer lugar, en el rechazo del término globalización: sostiene que la globalización "no tiene lugar" pues considera que: "Mientras que el discurso en favor de la mundialización insiste en la transparencia que hacen posible las *teletecnologías*, la apertura de las fronteras y del mercado, la igualdad de oportunidades, etc., jamás ha habido en la historia de la humanidad, en cifras absolutas, tanta desigualdad, malnutrición, desastres ecológicos y epidemias rampantes".⁵⁶ Con esto, se plantea la necesidad de un nuevo pensamiento de lo político, que corresponda a las múltiples transformaciones de los conceptos y las nuevas relaciones de identidad nacional o civil y los nuevos conflictos generados a partir de ello.

En segundo lugar, reconoce que los efectos de la mundialización —como decide llamarle—,⁵⁷ pueden polarizarse, teniendo efectos positivos y negativos. De manera que la democratización y los saberes pueden transferirse de manera más rápida y efectiva; y por

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 95.

⁵⁶ "Autoinmunidad: suicidios simbólicos o reales", Entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en New York. Traducido del francés por: J Botero en "La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida", Taurus, Buenos Aires, 2004. Edición digital de Derrida en castellano: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>>.

⁵⁷ "En cuanto a la globalización, o a lo que yo prefiero llamar, en francés, (...), la mundialización, la violencia del «11 de septiembre» quizá muestra, nuevamente, una serie de contradicciones. Estas contradicciones, por lo demás, están destinadas a permanecer; son aporías y pertenecen también, me parece, a esta fatalidad autoinmune cuyos efectos hemos estado registrando todo el tiempo. En primer término, la mundialización no ocurre en los lugares y en los momentos en que se dice que ocurre. En segundo, en todas partes en donde tiene lugar sin tener lugar, ocurre para lo mejor y para lo peor." Cf. "Autoinmunidad: suicidios simbólicos o reales"..., *Op. Cit.*, s/p.

otra parte, esto facilite el control estatal (militar e informático) así como la respuesta por parte de grupos llamados terroristas, que se apropian de la misma tecnología. Lo cual nos obliga a considerar el choque de fuerzas entre la soberanía estatal frente a los distintos fenómenos que se le contraponen (los cuales van desde el terrorismo y la coerción de organismos como el Banco Internacional o el G8, hasta la resistencia política por parte de organizaciones como Amnistía Internacional, el EZLN, entre otros).

Estos conflictos simbolizan una diversidad de experiencias que convergen en el espacio que denominamos frontera (entre naciones, etnias, ejércitos, lenguas, culturas, sistemas de derecho, etc.); y es ahí donde podemos observar que la “heterogeneidad de las sociedades humanas, las desigualdades sociales y económicas han sido más graves y más espectaculares (pues, en efecto, el espectáculo es más fácilmente «mundializable») que nunca antes en la historia de la humanidad”.⁵⁸ Por ello consideramos que la polarización de estos eventos puede incorporarse a una reflexión sobre la hospitalidad; lo cual significa analizar su relación con la frontera así como las nociones de alteridad y política.

Pues bien, las fronteras funcionan como una coartada para el capitalismo global; que, por un lado pretende abrir el espacio físico de la frontera al libre comercio y, por otro, mantiene la estructura de dependencia económica de los países en desarrollo, los cuales le permiten incrementar su riqueza (plusvalía); es decir limitando la migración al turismo y la inversión extranjera. Esto se debe a que los estados-naciones que conforman el capitalismo están constituidos por diversas fronteras (territoriales y políticas en primer

⁵⁸ Ídem.

lugar; así como las culturales, económicas, o lingüísticas) y los tratados de libre comercio consisten en acuerdos que buscan incrementar o asegurar el flujo constante de capital. De manera que la migración pasa a segundo término (como sabemos, la mano de obra barata utilizada por el sistema capitalista puede, en ocasiones, permanecer en su lugar para que las fábricas y maquilas sean trasladadas a países del tercer mundo (*outsourcing*)).

Debido a esto el problema adquiere nuevas dimensiones; por ejemplo, la supuesta apertura económica puede servir como una excusa para fortalecer los dispositivos de vigilancia en las fronteras mientras que se busca reducir la migración al turismo plutócrata. Así los migrantes ilegales que deciden cruzar una frontera sin el aval de un gobierno se ven expropiados de sus derechos laborales y civiles. Uno de los efectos secundarios que esto genera es el recrudecimiento de las desigualdades económicas a nivel global entre los países del primer y tercer mundo; quienes dependen de la mano de obra barata y de los migrantes, mientras que los segundos de la tecnología y apoyo financiero de los primeros.

El binomio de la frontera

“este muro ya en ruinas sigue viviendo
Y de nuestra esperanza no queda nada”

- J. E. Pacheco, Fin de la Historia

El escenario que planteamos nos permite observar las múltiples transformaciones y efectos que constituyen el carácter *hostipitalario*; lo cual conforma las dos caras de una frontera. En México lo sabemos muy bien, cruzar la frontera con Estados Unidos es sinónimo tanto de humillación y exposición frente a las autoridades corruptas (ya sean mexicanas o americanas) como de la voluntad de los criminales que comercian con la vida y los cuerpos de millones de migrantes desposeídos de su identidad y sus derechos. Precisamente, estas formas de crueldad mutan en una diversidad de posibilidades gracias a la persecución realizada por los cuerpos armados de la policía fronteriza, las redes criminales ligadas al narcotráfico, la prostitución y las brigadas de civiles armados que cazan migrantes a causa del miedo y la ignorancia: no olvidaremos los miles de casos sin resolver de secuestros, feminicidios, trata de blancas, prostitución infantil que suelen encontrarse ligados a las ciudades fronterizas, que atestiguamos día con día en los encabezados de periódicos amarillistas. Asimismo, debemos señalar que los crímenes denunciados en la frontera al norte del país se repiten y desdoblan, a veces con mayor crueldad, en el sur de México, e incluso a lo largo de la travesía de millones de migrantes que se trasladan del corazón de Centro y Sudamérica hasta Estados Unidos y Canadá.

Pues bien, la frontera representa un abismo en el cual los migrantes sufren la extorsión tanto por parte del cuerpo judicial nacional como por las redes de organismos criminales; de modo que son violentados por ellos tanto o más que por las fuerzas de la

naturaleza (recordemos los casos de miles de personas que mueren de hipotermia o insolación al intentar cruzar el río Bravo). Debido a esto, el escenario que observamos en la frontera nos permite apuntalar la relación entre política y hospitalidad. En particular este segundo concepto, el cual hemos desarrollado hasta ahora, tomando en consideración fenómenos propios de la mezcla cultural hasta las múltiples violencias históricas ya mencionadas. A primera vista, este escenario complejo pareciera, no solo representar justamente lo contrario de la hospitalidad, sino su clausura; pero como se expresa en el capítulo anterior: la relación entre hospitalidad y la hostilidad queda entretejida en el des-encuentro que tienen dos alteridades, una frente a otra, en el umbral o frontera que los separa y encuentra.

Basta con citar al escritor fronterizo, Luis Humberto Crosthwaite, para englobar la relación de la extranjería y la frontera, la turbulencia de sus crímenes como la acogida que representa para tantos. Crosthwaite expone un diálogo entre distintas voces en “La silla vacía”; el cual forma parte de las *Instrucciones para cruzar la frontera*. El texto, escrito a manera de polílogo, presenta una diversidad de voces que permanecen innombradas, no poseen género ni nombre propio: la primera de ellas entrevista a la segunda y le pide que hable de la frontera y narre su experiencia personal con ella. A continuación, la segunda voz toma el lugar de la frontera, defendiendo su perspectiva:

No hay frontera si no existe la necesidad de cruzar. Existen los cercos para mantener afuera lo que no se desea adentro, cierto; pero esas barreras no tendrían razón de ser, un sentido, si alguien no intenta cruzarlas. O sea, el límite

prevalece sólo en la imaginación del que desea franquearla. Es un invento del que vive enfrentándose a ella. Un binomio perfecto.⁵⁹

Dicho binomio conforma aquello que pone en marcha las tensiones y distenciones que conforman la *hostipitalidad*: la acogida que se enfrenta con el cierre; dos caras del mismo fenómeno que se constituyen uno al otro. Como expresamos líneas arriba, es necesario que exista la posibilidad del paso, o bien, los dispositivos de clausura no tendrían necesidad de existir (o de ser renovados y perfeccionados a cada momento); y del mismo modo, sin la señalización del cerco no tendría sentido plantear la posibilidad de un paso hacia aquello que se encuentra del otro lado de un territorio. Es por ello que la primera voz replica a la frontera: “Los límites no siempre están en la imaginación. Algunos son bastante palpables y se establecen por distintas razones”.⁶⁰

De manera curiosa, pero no casual, hemos de presenciar un gesto autobiográfico análogo que atraviesa lo político como lo literario: del mismo modo que Crosthwaite, Derrida presenta un encuentro de voces en su texto, *el Monolingüismo del otro*⁶¹. Ahí discuten a contrapunto dos voces acerca de la identidad (cultural, nacional y lingüística); en particular sobre lo referente a la lengua materna. Ambas perspectivas nos muestran textos que exponen la fascinación generada por la demarcación fronteriza así como la impropiedad del sujeto al respecto de la frontera.

⁵⁹ Luis Humberto Crosthwaite, *Instrucciones para cruzar la frontera*, Tusquets Editores, México, 2011, p. 94.

⁶⁰ Ídem.

⁶¹ Jacques Derrida, *El monolingüismo de otro: o la prótesis del origen*, Tr. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 1997.

Desde su inicio, *el Monolingüismo*⁶², expresa la relación enigmática que Derrida tiene con la cultura francesa, bajo la cual fue instruido: confiesa ser monolingüe aunque fuese excluido como judeo-magrebí y considere que la lengua francesa como suya y a la vez sostiene que ésta no le pertenece. Es por ello que la contradicción performativa contenida en la frase: “Sí, no tengo más que una lengua: ahora bien, no es la mía”,⁶³ refiere al cuestionamiento de la nacionalidad y la ciudadanía; multiplicando las tensiones entre los distintos denominadores que le atan (judío, francés, argelino, magrebí, etc.).⁶⁴

La familia de Derrida, como gran parte de los judíos argelinos, provenía de España y se asentó en Argelia en algún momento posterior a la colonización francesa. La población en ese momento estaba conformada por comunidades árabes, judías (las cuales solían adoptar las costumbres de los franceses católicos como parte de la asimilación colonial) y los llamados “europeos”. Debido a la fragmentación social que esto generó, Derrida vivió una infancia en la cual no sólo vivió en carne propia la exclusión racista; sino que asimismo experimento la pérdida de la ciudadanía en los primeros años de su vida.⁶⁵

Recordemos que los habitantes de las comunidades judías y bereberes en Argel fueron considerados ciudadanos de segunda clase, durante los primeros años de la

⁶² Ídem.

⁶³ Ídem, §1, p. 14.

⁶⁴ “a propósito del «declararse judío», prefiero confiarles, y quizá confesar, que esas necesidades filosóficas se me han impuesto en primer término a través de la modesta experiencia de alguien que, antes de convertirse en lo que llaman ustedes un « intelectual judío de lengua francesa», fue primero un joven judío de la Argelia francesa entre tres guerras”. Cf. “Confesar - Lo Imposible. «Retornos» Arrepentimiento y Reconciliación” en: La Filosofía después del Holocausto. Edición de Alberto Sucasas, Riopiedras Ediciones: Barcelona 2002. pp. 162.

⁶⁵ Para una revisión extensiva de la biografía de Jacques Derrida es recomendable revisar el texto “circonfesión” el cual se encuentra en Jacques Derrida y Geoffrey Bennington. *Derrida*. Tr. Ma. Luisa Rodríguez Tapia, Madrid: Ediciones Cátedra, 1994. Igualmente se recomienda revisar la biografía realizada por Benoît Peeters: *Derrida*. Flammarion. Paris, 2010.

invasión francesa y sólo posteriormente recibieron la nacionalidad francesa; la cual fue revocada nuevamente por el gobierno colaboracionista durante la segunda Guerra Mundial⁶⁶. Inclusive, Derrida narra la exclusión sufrida en esos años, cuando fue expulsado del colegio sin mayor explicación; esto gracias a una ley que restringía los porcentajes de judíos en organizaciones públicas y a pesar de que los nazis no hubiesen invadido el territorio argelino. Posteriormente, sólo con la victoria aliada, la nacionalidad francesa fue restituida y las escuelas reintegradas.

Esto permite dar cuenta de cómo la identidad judía marcó en gran manera a Derrida, ya que, por una parte esta experiencia lo llevó a sublevarse contra la “segregación antisemita” experimentada en el colegio y, por otro, a rechazar la “gregariedad” y el “encierro” de los propios judíos que cerraron su comunidad a cualquier extraño (de manera análoga a la exclusión que sufrieron ellos mismos). Por ello confiesa que durante su infancia “sólo podía soñar en una pacífica multipertenencia cultural, lingüística, nacional, incluso a través de la experiencia de la no-pertenencia”.⁶⁷ Precisamente, la segregación racial y cultural que atestiguó durante su infancia le permitió obtener una concepción más profunda de la relación que poseen la hospitalidad y la hostilidad dentro del contexto de una nación multicultural donde los propios vecinos resultan “extranjeros”.

Ahora bien, Derrida no habla simplemente en términos de naciones multiculturales (pues el monolingüismo no refiere al uso exclusivo de una lengua nacional o regional).En

⁶⁶ *Ibíd.*, §4.

⁶⁷ “confesar - lo imposible...”, *Op. Cit.*, p. 164.

cambio, el *Monolingüismo del otro* señala que, más allá de la inestabilidad política (de las múltiples naciones que nacen y desaparecen); una cultura, sin importar su origen histórico se encuentra abierta ya a la alteridad del otro; sin la cual no podría definirse ella misma. En la medida que todo “yo” o “nosotros” se difumina necesariamente, con esto expande su propia definición o campo de utilización. Esto quiere decir que toda cultura se encuentra ya expuesta ante su propia diferencia (cultural, racial); lo cual significa que toda cultura no es idéntica a sí misma, incluye “la diferencia (de sí) consigo”.⁶⁸

Es así que toda genealogía unívoca y hegemónica conforma siempre una mistificación dentro de la historia de las culturas; lo que implica una cierta borradura de la alteridad en toda cultura. Lo cual, a su vez, genera cierto choque de fuerzas violentas o resistencias entre identidades o alteridades. De aquí que sostenga que existe una “disposición” hospitalaria frente al otro; o mejor dicho una exposición o apertura, ya sea que así se disponga o que incluso se rechace. Este será, al menos para Derrida, el origen del rechazo xenófobo por parte de toda cultura.⁶⁹

Por ello Derrida busca cuestionar y denunciar la hegemonía de las distintas formas de identidad que “no se deja disociar del poder, del dominio o la soberanía del *hospes* (me refiero aquí a la cadena semántica en obra tanto en la hospitalidad como en la hostilidad: *hostis*, *hospes*, *hosti-pet*, *posis*, *despotes*, *potere*, *potis sum*, *possum*, *pote est*, *potest*, *pot*

⁶⁸ *El otro cabo: la democracia para otro día*. Tr. Patricio Peñalver, Ediciones del Serval, Barcelona, 1992, p. 17

⁶⁹ Un análisis más profundo acerca del problema de la construcción de la identidad cultural de una nación puede ser el texto del historiador inglés Eric Hobsbawm. Cf. *Naciones y Nacionalismo desde 1780*. Tr. Jordi Beltrán, Barcelona: Crítica-Grijalbo-Mondadori, 1991, p. 20.

sedere, possidere, compos, etcétera)".⁷⁰ Esta conjunción de añadidos culturales (atributos y nombres) conforman un cierto "trastorno de la identidad" (del cual participaríamos todos a pesar de la ejemplaridad que posee Derrida, entre otros⁷¹), lo cual podemos atestiguar gracias a la interminable lista de colonizaciones históricas que afectan las lenguas y toda identidad tanto dentro como fuera de las naciones⁷². Dicho trastorno ha motivado en gran medida su pensamiento y por ello afirma:

Los fenómenos que me interesan son justamente los que desdibujan esas fronteras [simbólicas y lingüísticas], las atraviesan y por lo tanto hacen aparecer su artificio histórico, también su violencia, es decir las relaciones de fuerza que se concentran y en realidad se capitalizan en ellas hasta perderse de vista. Quienes son sensibles a todo lo que está en juego en la "criollización", por ejemplo, lo aprecian mejor que otros.⁷³

Ahora bien, si toda cultura se encuentra expuesta necesariamente a su propia diferencia, entonces podemos deducir qué, en mayor medida, toda frontera, en tanto que umbral, consiste en la restricción parcial de un cierto cruce que le antecede (ya que sin él no sería necesaria su clausura). Y por ello la frontera representa un espacio que, al menos para Derrida, no solo permite el paso; sino que está constituido por la posibilidad estructural de su propia transgresión. Ya que la frontera se encuentra expuesta necesariamente a la posibilidad re-iterable del cruce; por lo que la clausura radical de la frontera no sólo no depende de los seres humanos y de su buena o mala voluntad (es decir, de lo que

⁷⁰ *El monolingüismo del otro...*, Op. Cit., §3, p. 27.

⁷¹ Derrida no deja de rendirles tributo a varios de ellos, algunos de los cuales tuvo una fuerte amistad gracias a la complicidad que tenía debido a esta llamado trastorno, por ejemplo: Adhelkhebir Khatibi (quien parece inspirar el texto del monolingüismo), Paul Celan, Paul de Man, Hélène Cixous, Edmond Jabès e incluso el mismo Althusser; o bien, pensadores como Walter Benjamin y Franz Kafka, quien inspiraron su pensamiento de manera notoria.

⁷² El problema que surge a partir de la relación entre la cultura y lo colonial rebasa por mucho nuestra investigación; por lo cual no queda más que remitir una vez más al texto de *Monolingüismo*; y en particular el párrafo seis. *El monolingüismo del otro...*, Op. Cit., §6.

⁷³ *Ibidem*, §2, p. 21.

comúnmente se conoce como un error humano y que se pretende solucionar ingenuamente a través de la tecnificación de los cruces fronterizos); sino que incluso, todo dispositivo se conforma por una serie de códigos (lingüísticos, técnicos y tecnológicos) que se vuelven falibles a causa de su propia iterabilidad: más allá de cualquier agenda política o intencionalidad particular. Con esto afirmamos que las múltiples contraseñas, contratos y cierres de frontera se ven expuestos frente a otro cuyas intenciones no puedo pronosticar.

El Paso de la Hospitalidad I: el sello del *Schibboleth*

“You have no choice but to cross borders and speak in
tongues.” — Zadie Smith

El problema que surge cuando buscamos establecer una frontera nos lleva a pensar forzosamente en la intrincada relación entre la identidad y la lengua; ahí donde la división se desdibuja y prevalece como cruce. Dicho problema puede ser referido al texto de *Schibboleth*⁷⁴, donde encontramos la manera en que ambas se ven expuestas frente a su propia alteridad. Aquí, Derrida revisa la obra del poeta Paul Celan (quien vivió a su vez bajo el cruce de identidades y nacionalidades);⁷⁵ El nombre del libro proviene de una palabra hebrea, cuya etimología posee varios usos: “río, arroyo, espiga de trigo, ramilla de olivo”.⁷⁶ Ahora, el sentido de dicha palabra se ha transformado de tal manera que pasó a representar la noción de contraseña a partir de la guerra entre las tribus de Jefté y Efraím:

Los efraimitas habían sido vencidos por el ejército de Jefté; y para impedir que los soldados se escapasen pasando el río (*schibboleth* significa también río, desde luego, pero no radica ahí la razón de esta elección), se le pedía a cada uno que dijese *schibboleth*. Ahora bien, los efraimitas eran conocidos por su incapacidad para pronunciar correctamente la *shi* de *schibboleth*, que para ellos se convertía

⁷⁴ Jacques Derrida, *Schibboleth. Para Paul Celan*, Tr. Jorge Pérez Tudela, Madrid, Arena Libros, 2002.

⁷⁵ Paul Pèsaj Ancel, nombre verdadero de Celan (quien transformó su apellido en forma de un anagrama), nació en una provincia de Rumanía que formaba parte del Imperio Austrohúngaro (la cual fue posteriormente anexada a Ucrania). Celán creció dentro una familia asquenazi en la cual aprendió hebreo y alemán desde su infancia hasta que abandonó su formación religiosa durante su adolescencia. A partir de esto militó en grupos de izquierda al mismo tiempo que comenzaba su trayectoria poética, la cual fue interrumpida por la Segunda Guerra Mundial (en la cual fue prisionero en un campo de concentración), posteriormente se dedicó a la enseñanza de literatura alemana en el Ecole Normale Superior, donde recibió la nacionalidad francesa.

⁷⁶ Jacques Derrida, *Schibboleth*, *Op. Cit.*, p. 44.

por tanto en una palabra *impronunciable*. Decían *sibboleth* y, en esta frontera invisible entre *shi* y *si*, se delataban al centinela con riesgo de su vida.⁷⁷

Como veremos, un *schibboleth* permite establecer quiénes pueden adentrarse en una comunidad o territorio y así dejar de permanecer “fuera de la ley”. Esto significa que determina las condiciones de hospitalidad bajo las cuales será recibido un extranjero: Quien conozca su secreto podrá reconocer sus distintas normas y códigos, o lo que es casi lo mismo: la diferencia entre ser un extranjero, un visitante o un ciudadano. Sin embargo, no basta con nombrar el *schibboleth*, para poder develar su sentido es necesario poder *marcar* la diferencia (cuestión de acento: tanto diacrítica como fonemática).⁷⁸

Esta cuestión de acento marca la frontera en el lenguaje, barrera entre pueblos, comunidades o individuos al mismo tiempo que expone la falibilidad de toda frontera. Precisamente, el texto nos muestra en qué modo la frontera se verá acompañada en todo momento de una contraseña, el primer dispositivo contra el cruce. Es por ello que la palabra *schibboleth* se transforma “para dar el paso, para pasar la frontera de un lugar o el umbral de un poema”.⁷⁹

Derrida se detiene en los dos poemas donde se menciona la palabra “schibboleth”, puesto que ahí Celan introduce dos contraseñas provenientes de otras lenguas distintas al alemán (lengua en la cual fueron redactados); De manera que el

⁷⁷ Ídem.

⁷⁸ “A ambos lados de la frontera histórica, política, lingüística (una frontera nunca es natural), se conoce el sentido, los diferentes sentidos de la palabra *schibboleth*: río, espiga de trigo, ramilla de olivo. Se sabe incluso como habrían de pronunciarse. Pero una experiencia única hace que algunos puedan, mientras que otros no, pronunciarla con la boca del corazón. Unos no pasarán, otros pasarán la línea –del lugar, del país de la comunidad, de lo que tiene lugar en la lengua, en las lenguas como poemas–”. Cf. Jacques Derrida, *Schibboleth...*, *Op. Cit.*, p. 54.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 49.

schibboleth se actualiza (e incluso casi podríamos decir refuncionaliza) como una nueva contraseña, gracias a las dos referencias del republicanismo del siglo Veinte que formaban parte del contexto político que vivió el poeta judío: tanto *In Eins* (“Todo en uno”) como *Schibboleth*, deja sin traducir la palabra “schibboleth” así como la consigna republicana “no pasarán”.⁸⁰

“En la boca del corazón / despierto Schibboleth. Contigo / peuple / de Paris. No pasaran”.⁸¹

“Grítalo, el schibboleth, lánzalo / fuera a lo foráneo de la patria: / febrero. No pasarán”.⁸²

Ambos poemas nos presentan un desdoblamiento del *schibboleth* que se repite años después, cuando los republicanos cierran líneas frente al fascismo durante la victoria del Frente Popular, en la víspera de la guerra civil española. De modo que ambos poemas delinear, a través de múltiples lenguas (francés, hebreo, español y alemán), la diversidad de que desdibuja la barrera infranqueable que un *schibboleth* pretende sellar.

Ahora bien, recordemos rápidamente que, para Derrida toda palabra permanece abierta, se subvierte y disemina su sentido: la clausura y la identificación que un *schibboleth* pretende realizar a los extranjeros no puede realizarse nunca cabalmente. Pues los dispositivos tecnológicos que vigilan los cruces fronterizos dependen de códigos

⁸⁰ Referimos en un apéndice los dos poemas *in extenso* que mencionan la palabra schibboleth citados por Derrida en su texto donde se muestra la traducción al español y su original en alemán. Cf. Jacques Derrida, *Schibboleth...*, *Op. Cit.*, §3. Referimos también: Paul Celan, *Obras completas*, Tr. José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, 2002.

⁸¹ “Todo en uno”. Original en alemán: *Im Herzmund / erwachtes Schibboleth. Mit dir, / Peuple / de Paris. No pasaran.*

⁸² “Schibboleth”. Original en alemán: *Ruf's, das Schibboleth, hinaus / in die Fremde der Heimat: / Februar. No pasaran.*

que,⁸³ ya sean lingüísticos o computacionales, son necesariamente repetibles y por lo tanto pervertibles gracias a la estructura iterable de la huella que conforma toda escritura. Debemos recordar que para Derrida: “cuanto más se codifica, cuanto más se cifra, más se produce esta iterabilidad operatoria que vuelve accesible el secreto que debe proteger”.⁸⁴ Lo que significa que un *schibboleth* podría ser imitado o un centinela burlado del mismo modo en que un carnet de identidad puede ser falsificado, un guardia de seguridad puede permitir el paso o una garita puede y de hecho muchas veces es burlada en la actualidad por infinidad de personas⁸⁵.

La experiencia de la lengua, la identificación de la nacionalidad y de las fronteras, se transforma constantemente en la medida que todo “Schibboleth marca la multiplicidad en la lengua, la diferencia insignificante como condición del sentido”.⁸⁶ Por ello funge como un reparto en forma de contraseña, que determina el paso de la hostilidad a la hospitalidad. Por ello siempre está dirigido hacia otro, es decir, se encuentra abierto y cerrado a la vez; por ello el centinela aguarda su llamado, antes de cerrar el paso. Por lo

⁸³ La cuestión del espacio privado y su relación con la hospitalidad y la tecnología será abordada en el segundo apéndice de la presente investigación, por lo que dejamos aquí abierta la problemática correspondiente.

⁸⁴ Cf. Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Traducción y prólogo de Mirta Segoviano, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000, p. 67.

⁸⁵ Para remarcar esta ironía podemos señalar el caso de Michael Braun, ex director de operaciones de la DEA (policía antinarcoóticos de Estados Unidos), quien expresó su frustración en una entrevista al recordar que Joaquín Guzmán había utilizado catapultas para transportar pacas de cien libras (45 kilos) de marihuana al otro lado de la frontera: “Tenemos la mejor barda que el dinero puede comprar, y nos contraatacan con tecnología de hace 2,500 años”. Cf. Brian Anderson Catapultas y jalapeños: La ingeniosa tecnología del más grande capo en el mundo de las drogas. Vice: México, Junio 20, 2012. <http://www.vice.com/es_mx/read/catapultas-y-jalapeos-la-ingeniosa-tecnologa-del-ms-grande-capo-en-el-mundo-de-las-drogas>

⁸⁶ Jacques Derrida, *Schibboleth...*, *Op. Cit.*, p. 53.

que constituye cierta forma del encuentro que permite observar la relación entre la frontera, la extranjería, entre hostilidad y hospitalidad:

La relación con una frontera, el país, la casa, el umbral, como todo sitio, toda situación en general a partir de la cual, prácticamente, pragmáticamente, se anudan las alianzas, se establecen los contratos, los códigos y las convenciones que dan sentido a lo insignificante, instituyen contraseñas, pliegan la lengua a lo que la excede, la convierten en un momento de gesto y de paso, la hacen pasar a segundo plano o la 'rechazan' para reencontrarla⁸⁷.

Esto nos permite observar dos cosas: en primer lugar, que la acogida hospitalaria se encuentra ya de antemano en lo más idiomático, es decir el encuentro intraducible entre extranjeros; y en segundo, la deslocalización de una frontera queda expuesta por el gesto que busca cerrarla. De modo que la hospitalidad se introduce ya como perversión del *schibboleth* y del cruce de fronteras. Es por ello que la palabra "schibboleth" representa una excedencia; es decir que su sentido y su enigmática performatividad, rebasan la simple polisemia de su etimología y con ello señala que: "El *schibboleth* está dado o prometido por *mí* (*mein Wort*) al otro singular, ése para que lo comparta y entre, o salga, para que pase la puerta, la línea, la frontera, el umbral".⁸⁸

En esa medida, Derrida aprovecha los distintos frentes en los cuales se despliega el *schibboleth* para mostrar que: "el movimiento del paso de las fronteras (...) esas migraciones, esos exilios, esas deportaciones son el paradigma de la migración dolorosa

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ *Ídem*, p.101.

de nuestro tiempo”.⁸⁹ Con esto constatamos que la frontera representa el traslado y la deslocalización, su propio límite, en cada caso. Ya que cada uno de los extremos que la conforman representa, al mismo tiempo, su afuera, su paso y a la vez, su clausura. La frontera es su propia imposibilidad, su cerrazón. Pues el «adentro» y el «afuera» se sobreponen, uno frente al otro, al depender de la perspectiva que se tome, e incluso del momento en que se haga⁹⁰. Es por ello que la propia exposición de la frontera vuelve posible la conformación política (y por tanto toda transformación subsecuente), esto es: asegura la apertura de espacios entre identidades, así como los choques culturales que han acontecido históricamente desde hace muchos siglos. En esa medida, y en mayor medida gracias a la aceleración de los procesos políticos a causa de las redes de información mediática y tecnológica: “la frontera se encuentra atrapada en una turbulencia jurídico-política, en vías de desestructuración-reestructuración, a pesar del derecho existente y de las normas establecidas”.⁹¹

⁸⁹ “La lengua no pertenece”, entrevista con Évelyne Grossman Esta entrevista fue publicada en la edición que el mensuario *Europe* consagró a Paul Celan, año 79, n° 861-862/enero-febrero 2001. Traducción de Ricardo Ibarlucía publicada en *Diario de Poesía*, n° 58, primavera, 2001. Edición digital de Derrida en castellano: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/celan.htm>>.

⁹⁰ Un ejemplo de esta transformación entre territorios y Estados puede ser observado con bastante claridad en el caso de Ucrania y el referéndum de Crimea; que en cuestión de semanas modificó las fronteras con Rusia, alterando las relaciones económicas que conforman la geopolítica actual.

⁹¹ Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Op. Cit., p. 53.

El Paso de la Hospitalidad II: el puente de Mostar

“Over bridges you construct,
the dead are already passing”.

–M. Darwish, The Speech of the Red
Indian

Realizar una historia de los crímenes acaecidos en los límites fronterizos representaría una tarea que no sólo resulta interminable; sino que rebasa el campo de la filosofía. Lo mismo pasaría si quisiéramos rastrear la historia de la hospitalidad. En esa medida podemos considerar el caso del pequeño puente que cruza el río Neretva, en la ciudad de Mostar, en Sarajevo, al sudoeste de Bosnia; el cual funge como una alegoría de la *hostipitalidad*; la cual opera en distintos niveles, tanto temporales como físicos. Dicho puente fue testigo de uno de los conflictos raciales más violentos de los últimos años, durante la guerra entre las naciones que conformaron a la antigua Yugoslavia: durante varios años el puente delimitaba el territorio donde habitaban, por un lado los serbios y eslavos y, del otro la población musulmana; por lo que representaba el límite que separaba ambas poblaciones al mismo tiempo que permitía el intercambio entre ambas partes, hasta su destrucción durante la guerra.

El puente protagoniza el filme de Jean Luc Godard, *Nuestra Música*,⁹² el cual nos presenta dos momentos claves del mismo: el instante de su destrucción y una toma panorámica de la reconstrucción del puente durante la filmación en 2003. La película se divide en tres secciones: Cielo, Infierno y Purgatorio, evocando necesariamente la

⁹² Jean Luc Godard. *Nuestra música*. [Película] Francia-Suiza: France 3 Cinéma-Vega Film-Aventura Films-Périphérie, 2004, 1 carrete (80 min.), son., col., 35 mm.

estructural de la Divina Comedia. En estos reinos, como los titula Godard, se presentan tres escenarios interdependientes, donde el Infierno queda representado por un montaje fugaz que presenta un sinfín de escenarios y una apacible isla controlada por *Marines* que simboliza el Cielo. El purgatorio ocupa gran parte del film (a diferencia del Cielo y el Infierno, cuya duración no rebasa los diez minutos) y consiste en un recorrido por la ciudad de Sarajevo. Ahí atestiguamos una panorámica del puente de Mostar, inserta en una serie de conversaciones y una clase donde una profesora narra a los niños bosnios la historia de Mostar.

El puente fue destruido por la artillería del Consejo Croata de Defensa, durante la guerra de Kosovo, en el año de 1993, y permaneció así durante diez años. El puente viejo de Mostar fue construido en el año de 1566, durante la ocupación del Imperio Otomano y fue realizado bajo la supervisión del arquitecto Hairudin, en tiempos de Sulaiman el Magnífico. La palabra que da nombre al pueblo proviene de la expresión eslava “guardián del puente” (*Stari Most*). Originalmente tenía el objetivo de solidificar el poder de los otomanos en la región y facilitar el paso entre provincias; sin embargo, cuando éstos fueron expulsados, en la segunda mitad del siglo XIX, el puente permaneció en pie, como parte del legado cultural de la región; razón por la cual ha sido convertido desde hace varios años en Patrimonio de la Humanidad.

En esa medida, el puente conforma el punto de encuentro de Mostar mismo así como su división, pues ligaba las distintas etnias que han cohabitado en la región durante siglos: de un lado, los musulmanes, y del otro, los croatas o serbios. Es por ello que, bajo la

figura del puente observamos cómo se conjugan la memoria, la historia, unión y frontera, la política y su porvenir: no lo olvidemos, nos encontramos con un territorio donde los vecinos se han hecho la guerra durante décadas, donde los genocidas se encuentran impunes, donde la inversión extranjera tiene como único propósito capitalizar la región para convertirla en zona turística que reniegue de su historia, de su multiplicidad de identidades, e incluso de su arquitectura.

Dentro de esta gama de relaciones que se conjugan en el espacio histórico que Mostar, destacan dos horizontes temporales: Por un lado, el pasado se muestra en las imágenes del derrumbe (que atestiguamos gracias a Godard), y que permiten resonar las voces de todos aquellos que murieron en las distintas guerras acaecidas en la región; por otro, la reconstrucción del nuevo puente representa su por-venir, simbolizado por el “viejo nuevo puente”. Lo que el puente viejo de Mostar nos permite pensar es el horizonte de la frontera, el cual se ha convertido en una alegoría de la relación entre hostilidad y hospitalidad: es evidente que el puente no sólo opera a nivel simbólico, fungió de hecho como la unión entre dos comunidades, el cruce que permitió la creación de un pueblo que persiste hasta nuestros días. Solo a partir de esta posibilidad empírica podemos afirmar que el puente representó la unión que posteriormente fue borrada debido a los conflictos desencadenados por la guerra.

En el artículo “When a bridge is not a bridge”⁹³, el autor, Michael Ignatieff, narra que la ciudad vuelve a coexistir gracias al puente, sin embargo, permanecen las

⁹³ “When a bridge is not a bridge” Michael Ignatieff, *The New York Times*, Nueva York, 27 octubre 2002.

hostilidades: serbios y musulmanes sólo se reúnen para posar sonrientes en las fotografías realizadas durante una visita diplomática; pues saben que solo así obtendrán recursos del extranjero. Del mismo modo, las identificaciones raciales o culturales continúan siendo un límite entre ambas poblaciones; al grado de que el gobierno Bosnio discutió la necesidad de exhibir en el pasaporte de sus ciudadanos la identidad étnica de la cual formaban parte.⁹⁴

Un ejemplo de estas disputas se dio entre el gobierno turco y el alemán, quienes patrocinaron la reconstrucción del puente con sentidos opuestos: el presidente turco del momento prometió ayuda económica como una manera de refrendar la herencia otomana y musulmana al mismo tiempo que buscaba unirse a la Unión Europea; por lo que la respuesta alemana fue contribuir a la causa como una manera de aligerar la presión política de los turcos. Al respecto, Ignatieff sostiene: “Hay cierta ironía en el hecho de que los europeos quieren, al mismo tiempo, mantener a los turcos fuera y reconstruir el puente como un símbolo de su multiculturalismo y herencia musulmana”.⁹⁵

Ahora bien, podríamos tomar la figura del puente dentro del horizonte de lo que podríamos denominar una lógica de la *hostipitalidad*: es decir donde las tensiones se muestran de manera necesaria debido a la confrontación y constante modificación de un

< <http://www.nytimes.com/2002/10/27/magazine/when-a-bridge-is-not-a-bridge.html?pagewanted=all&src=pm>>

⁹⁴ “hace unos años el parlamento bosnio pasó una semana debatiendo si la primer página del pasaporte que utilizan los ciudadanos de Bosnia-Herzegovina debería incluir la identidad étnica de la cual provienen; y de ser así, que tan grande debería ser el tamaño de la letra” Ídem. (traducción mía). Original en inglés: “A couple of years ago, the Bosnian Parliament spent a week debating whether the front page of the passport carried by all citizens of Bosnia-Herzegovina should list the ethnic entity they come from and, if so, how high the lettering for that line should be”.

⁹⁵ “There is some irony in the fact that Europeans want both to keep the Turks out and to rebuild the bridge as a symbol of its multicultural and Muslim heritage”.

territorio. Lo cual no solo echa abajo la pretensión de un espacio propio, fijo y definido (aparente condición de posibilidad de la hospitalidad), sino que deja entrever un escenario donde la problemática se indica precisamente en los pliegues de la frontera; es decir, en su la imposibilidad de su clausura: punto de encuentro y disputa.

En esa medida el pueblo de Mostar conforma uno de los distintos espacios donde se recibe y enfrenta al otro, aun cuando se pretenda cerrarle la puerta. El puente en tanto que umbral o frontera conforma un espacio donde se juegan las distintas economías entre apertura y obstrucción de las y los otros. La frontera no es un espacio pasivo y neutro: no es simplemente amigable u hostil; la apertura que la conforma hace ostensible el desborde de los límites interestatales; el riesgo que esto puede conllevar y al mismo tiempo el intercambio cultural entre individuos y comunidades. Pues toda frontera hace ostensible cierta traducción y encuentro que conforma la apertura constitutiva de la hospitalidad. Sin embargo, debemos advertir que la frontera posee una enorme diversidad de manifestaciones y de ninguna forma se reduce a la figura del cruce estatal de la garita o de la aduana aeroportuaria. De aquí que la frontera conforma un concepto elemental dentro de la política y no sólo desdibuja sus límites discursivos sino que la misma frontera se des-localiza en todo momento, en una tensión irreductible:

Inestabilidad semántica, confusión irreductible de la frontera entre los conceptos, indecisión en cuanto al concepto mismo de frontera: no basta con que todo ello sea analizado como un desorden especulativo, un caos conceptual o una zona de

turbulencia aleatoria en el lenguaje público o político; por el contrario, es preciso reconocer allí unas estrategias y unas relaciones de fuerza.⁹⁶

Es así que, cuando afirmamos que la *hostipitalidad* se encuentra en el corazón de la frontera (como cruce y desencuentro); nos referimos a toda forma de umbral donde se encuentran dos alteridades: ya sea la puerta de mi casa, una ciudad fronteriza, un barrio o *ghetto* que no deje lugar a los forasteros ni permita el tránsito de sus habitantes. Es ahí donde se juega el cálculo interminable que determina el derecho que le permite el paso al otro. De modo que la hospitalidad no sería comprendida más que a partir de la experiencia del extranjero, quien está en un proceso interminable que a cada momento pone en juego la ley de la *hostipitalidad* que ya hemos expuesto.

⁹⁶ Cf. "Autoinmunidad: suicidios simbólicos o reales" ..., *Op. Cit.*, s/p.

El Paso de la Hospitalidad III: el velo de la xenofobia

La hostilidad hacia el mundo y hacia el prójimo no es, quizás, sino la densa negrura de una sombra indiferente al reiterado llamado de la claridad.

La hospitalidad está más allá.

E. Jabès (arc-en-ciel I)

Con esto queremos expresar que la noción de extranjería, atravesada desde hace mucho tiempo por el derecho y la ciudadanía, se coloca en una posición clave para establecer la reflexión en torno a la relación entre política y hospitalidad. Esto significa que el análisis deconstructivo que hace Derrida de los distintos discursos sobre la hospitalidad exhibe la violencia constitutiva que conforma su contraparte; razón por la cual esto se manifiesta a nivel político y estatal. Pues el extranjero se encuentra en una tierra que no es la suya, sin saber si será recibido en una tierra cuya lengua desconoce o si será deportado de vuelta a su país de origen. Por lo que la extranjería se encuentra determinada por la identidad nacional, conformada por el derecho estatal:

No es sólo aquel o aquella que se mantiene en el extranjero, en el exterior de la sociedad, de la familia, de la ciudad. No es el otro, el otro radical que se relega a un afuera absoluto y salvaje, bárbaro, precultural y prejurídico, por fuera y más allá de la familia, de la comunidad, de la ciudad, de la nación o del Estado. La relación con el extranjero está regida por el derecho, por el devenir-derecho de la justicia.⁹⁷

De allí que debemos tomar en consideración lo que podemos llamar vigilancia ética, la cual significa responder singularmente por cada caso de violencia o exclusión (comunidades como individuos). Sobran los ejemplos de políticas locales o estatales que han servido como una mera fachada para gobiernos corruptos que buscan convertir más

⁹⁷ Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *Op. Cit.*, p. 75.

tolerable la experiencia de una injusticia a causa de la promesa de un mejor futuro: frases vacías como “estamos haciendo lo posible”, “vamos a mejorar”, etcétera. Por ello, remarca el riesgo que puede tener una idea rectora y busca mantener la tensión que permita contrarrestar las violencias empíricas.

De aquí que el gesto ético tendrá que jugarse en la ambivalencia entre hospitalidad y hostilidad. Pues bien, sólo puedo realizar la acogida hospitalaria cuando el otro se encuentra lo suficientemente cerca como para ocupar parte de mi espacio; ahí donde yo mismo puedo ser violentado en mi propia morada. Esto, a final de cuentas, sólo muestra que mi propio espacio no me pertenece; que el otro se encuentra ya en el umbral del cruce a cada momento. De modo que sólo puedo recibir al otro (o bien, denegar su paso) al mismo tiempo que me expongo frente a mi propia expulsión o desplazamiento (destierro o deportación). Con esto corroboramos que todo gesto hospitalario se encuentra siempre en riesgo de ser denegado; razón por la cual Derrida nos demanda considerar que la invitación, como el cierre del paso, requiere un segundo momento para ser reafirmado, repetido o revocado.

Es por ello que la *hostipitalidad* se conforma siempre a partir de su propia paradoja inestable: no puedo garantizar que el otro no sea violentado (ya sea por mí, el resto de los residentes del hogar o bien, nuevos visitantes). Es decir que las consecuencias de nuestra decisión no pueden ser previstas y por ello mi gesto no se encontrará exento de violencia aun cuando reciba al otro en mi hogar o haya evitado su expulsión o deportación

(violenta, por principio) y en el mismo sentido no puedo garantizar las condiciones en las que el visitante se adentra en mi hogar para protegerme.

De manera que la decisión resulta siempre contingente: puedo recibir al otro y sofocarlo, encapsularlo, mantenerlo encerrado (y un ejemplo de esto son los *ghettos* o los campos de refugiados que reciben a millones de personas en condiciones infrahumanas), o puedo rechazar su entrada de manera violenta, como es el caso de migrantes deportados y enjuiciados injustamente, condenados a muerte, o bien asesinados en su país de origen. Por ello, Derrida demanda la responsabilidad que tenemos con el extranjero “pacífico”, y en concreto con aquel cuya vida está en riesgo, aquel a quien dejamos morir al deportar o expulsar de nuestro territorio. Por ello vuelve a Kant,⁹⁸ quien sostiene en el tercer artículo definitivo de la “Paz Perpetua”:

(...) el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Éste puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de éste; pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún derecho de huésped en el que pueda basarse esta exigencia (...) sino un derecho de visita.⁹⁹

Esto nos reintroduce en el tema de la ciudadanía y la extranjería, pues la acogida del otro se verá confrontada constantemente en el choque con un sistema legal que se formula a

⁹⁸ Derrida cita o refiere este mismo pasaje en distintos textos, enlistamos los textos referidos durante esta investigación:

Jacques Derrida, *Adiós a Lévinas. Palabra de acogida*, tr. Julián Santos Guerrero, Trotta, Madrid, 1998, §5, p. 114. *La Hospitalidad, Op. Cit.*, p. 73, 139. *On cosmopolitanism and Forgiveness*, tr. Mark Dooley y Michael Hughes, Routledge, Londres, 2001, p. 20.

⁹⁹ Immanuel Kant, “Tercer artículo definitivo para la paz perpetua” en *Ensayos sobre la Paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, tr. Joaquín Abellan, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. 157.

partir de reglas universales y, sobre todo, con la necesidad de imponer su ley a través de la violencia estatal. En otras palabras: la hospitalidad se enfrenta, en todo momento, con la conquista que desdibuja la alteridad, una cuestión de soberanía y hegemonía. Precisamente, todo Estado debe proteger su territorio, controlar los flujos que dibujan sus fronteras; lo que significa monopolizar la violencia, según nos dice Derrida, siguiendo a su vez a Walter Benjamin.¹⁰⁰

Por otro lado, la acogida hospitalaria puede representar, en un segundo momento, la manifestación de nuevas violencias; por ejemplo, la entrada a un territorio puede significar enfrentarse con la respuesta corrosiva de aquellos que se consideren “nativos”, con cierto derecho de antigüedad. En *De la hospitalidad*, Derrida sostiene que “uno puede volverse virtualmente xenófobo para proteger o pretender proteger su propia hospitalidad”.¹⁰¹ Precisamente en esto consiste la violencia del soberano-residente que ejerce sobre las comunidades de migrantes que resienten las formas de discriminación debido a la diferencia cultural en un país ajeno al suyo.

Podemos ejemplificar esto dentro de una lista interminable de casos, con la situación que viven miles de mujeres musulmanas a partir de la Ley Francesa sobre Laicidad, promovida por el presidente Jacques Chirac y posteriormente firmada por Nicolas Sarkozy en 2004. Dicha ley buscaba establecer ciertas limitaciones a los contenidos religiosos dentro del ámbito público francés; lo que significaba la prohibición del llamado velo integral (*niqab* o *burka*) en lugares públicos (plazas, cines, escuelas públicas de

¹⁰⁰ Jacques Derrida, “Crítica de la violencia” y Cf. también: “Nombre de pila de Benjamin” en *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, tr. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.

¹⁰¹ Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *Op. Cit.*, p. 57.

distintos niveles, etc.). Esta discusión que, como podemos adivinar, implica una diversidad de agendas políticas particulares resulta problemática en la medida en que representa una lucha de valores: por un lado, las mujeres musulmanas y algunas judías que se oponen a la ley arguyen que lo utilizan de manera autónoma (sin imposición de sus maridos) y apelan a la libertad de expresión y de credo para usar el velo; frente a lo cual Derrida sostiene¹⁰²: “[Estoy] en contra de los que prescriben el velo y otras cosas parecidas, también en contra de los que lo proscriben, y creen poder prohibirlo imaginando que está bien y que es posible y que eso tiene sentido”.¹⁰³

Este choque entre lo secular, lo escolar lo laico y lo democrático representa uno de los límites inherentes de toda forma de comunidad identitaria, así como de las posibles reapropiaciones de una política particular, dentro de un programa estatal. En este caso en concreto podemos acusar la reapropiación de la extrema derecha católica que buscaba excluir a la comunidad árabe y musulmana, apropiándose de un motivo republicano (el cual, por cierto, no es distante de cierto espíritu cosmopolita que ha prosperado en Francia durante cierto tiempo). Dicho fenómeno será denunciado por Derrida como algo constitutivo de la política, gracias a que el derecho deberá cometer actos violentos para

¹⁰² Al respecto, podemos observar lo que dice la traductora Mara Negrón sobre el contexto del texto, el cual fue publicado en 1998: “El cuaderno de viajes que es *Un verme de seda* de Jacques Derrida responde también a un debate que comienza en Francia en el año de 1995 sobre la prohibición del chador en las escuelas públicas del estado francés. Las discusiones oponían sectores de la izquierda: los que se manifestaron a favor lo hicieron en nombre de una diferencia cultural y los que lo hicieron en contra defendían el régimen laico de la educación estatal. Si a esto se añade el oportunismo del discurso xenófobo de la extrema derecha, la situación se complica: y ese todo al que tocamos cuando tocamos la palabra “velo” vuelve a ser velado”. Cf. Mara Negrón, “Una lectora des-velada (a manera de un prólogo a la traducción)” en *Velos.*, ed. cit., p. 17, n. 1.

¹⁰³ Jacques Derrida y Hélène Cixous “Un verme de seda” en *Velos*, tr. Mara Negrón, Siglo XXI editores, México, 2001, p. 77.

salvaguardar su integridad. De modo que nunca podrá establecer un límite claro entre una causa justa y una injusta, o incluso frente a la demagogia de los políticos.

Por otra parte, el límite que se establece aquí requiere de una postura que evite caer en cualquiera de los dos extremos, dos caras de la hostilidad xenófoba. De aquí que debamos preguntarnos: ¿cómo prevenir las manifestaciones xenófobas en un gesto que busca lidiar entre la diferencia cultural y el espíritu laico del republicanismo? Precisamente, si atendemos lo que Derrida propone, la alteridad del acontecimiento porvenir no puede ser denegada; lo que significa la búsqueda de un equilibrio que postergue y reduzca las posibles violencias fácticas. Esto significa a su vez, plantear una solución única cada vez que seamos interpelados por la alteridad.

Esto nos llevara a considerar, en el contexto político actual, las distintas problemáticas (algunas de las cuales parecen ser constitutivas de su historia); esto incluye la crisis del sistema económico (recrudescimiento de la deuda externa, desfondamiento de la bolsa e incluso su relación con los efectos del calentamiento global), el incontrolable tráfico de armas y el crecimiento de organizaciones criminales (por ejemplo mafias o cárteles, grupos paramilitares) que sobrepasan, geográfica y económicamente, la capacidad de respuesta de los gobiernos estatales, entre muchas otras. Ahora, no obstante debemos considerar que todo esto sólo representa una primera dificultad en la puja por una nueva relación con las fronteras de lo político (y lo que es lo mismo, con los ciudadanos desclasados, perseguidos políticos, campos de refugiados, migrantes forzosos o apátridas,

dentro una lista muy larga e interminable por principio). Pues, como anunciamos anteriormente, los distintos aparatos legales a nivel estatal y judicial están en riesgo de cometer, en todo momento, violencias más crueles que aquellas que vigila; pues gracias a la ley que ellos mismos fundan, éstos son los únicos autorizados para hacerlo. Lo que representa una coartada que, en el caso más extremo, puede servir a los totalitarismos más perversos; quienes, apelando a la seguridad nacional pueden perpetrar las mayores violencias, cerrando la puerta a cualquier forma de alteridad dentro y fuera de su sociedad.

III Post-scriptum: el Acontecimiento de la Hospitalidad

*O you, who are guests in this place, leave a few chairs empty
for your hosts to read out the conditions for peace in a treaty
with the dead.*

Mahmoud Darwish. Speech of the Red Indian

Un mundo sin fronteras

En el año 2000 los filósofos Michael Hardt y Antonio Negri publicaron el libro *Imperio*; el cual representa una respuesta a la postura de pensadores como Francis Fukuyama y de todos aquellos quienes difundieron la buena nueva de la globalización. Hardt y Negri plantean en su texto que, gracias a los procesos económicos, se ha vuelto imposible para los gobiernos estatales regular las modificaciones generadas por la globalización del capital en los medios de información digitalizados, los flujos económicos, migratorios y en general de bio-poder geopolítico.¹⁰⁴ Debido a esto, sostienen que una reestructuración (sin manipulación estatal) de las millones de personas expatriadas en búsqueda de empleos y “oportunidades” debe acontecer; esto significa una apertura de las fronteras estatales que dé paso a un posible desplazamiento a nivel mundial de todas las personas, sin importar su nacionalidad o condición social.

Frente a esta postura, el filósofo esloveno Slavoj Zizek, presenta una serie de críticas a los pensadores neomarxistas; en particular cuestiona la limitación estructural que poseen sus propuestas, así como el tono idealista que poseen. Por esto sostiene que:

¹⁰⁴ Cf. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000, p. 14.

Es una paradoja que Hardt y Negri, poetas de la movilidad, la variedad, la hibridación, etcétera, reclamen tres demandas formuladas en la terminología de la declaración universal de los derechos humanos. El problema con estas demandas es que fluctúan entre el formalismo vacío y la radicalización imposible. Tomemos en consideración el derecho a la ciudadanía universal: en teoría, por supuesto que este derecho debería ser aprobado.¹⁰⁵

La crítica que presenta Žizek remarca la aporía que hemos buscado señalar anteriormente, a saber: la hospitalidad se coloca entre la idealización imposible de realizar y la sistematización que la neutraliza. Esto obliga a Žizek a considerar posibles vías de una radicalización de la política que no recaiga en planes impracticables y que, al mismo tiempo, evite renunciar a la exigencia de justicia proveniente de millones de personas desplazadas o en condiciones inhumanas. Esto nos permite aseverar que, una solución tajante, como la planteada por *Imperio*, resulta imposible de llevar a cabo debido a que impone la misma regla, sin considerar las singularidades que se verían involucradas con tal decisión; aun cuando su objetivo sea precisamente este: defender a la multitud de la violencia de los procesos económicos globales. Observemos lo que dice el filósofo esloveno al respecto de las dificultades de dicha propuesta:

Si esta demanda pretende ser tomada seriamente como la celebración de una declaración formal en el sentido típico de las Naciones Unidas, entonces significaría la abolición de las fronteras estatales; y esto, en las condiciones actuales, detonaría una invasión de mano de obra barata de India, China y África a los Estados Unidos y Europa occidental, lo cual resultaría en una revuelta

¹⁰⁵ “It is a paradox that Hardt and Negri, the poets of mobility, variety, hybridization, and so on, call for three demands formulated in the terminology of universal human rights. The problem with these demands is that they fluctuate between formal emptiness and impossible radicalization. Let us take the right to global citizenship: theoretically, this right of course should be approved.” Cf. By Slavoj Žizek, “Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist manifesto for the Twenty-First Century?”. *Rethinking Marxism*, No. 3/4, 2001. <<http://www.lacan.com/zizek-empire.htm>> (traducción libre)

populista contra los inmigrantes – con un resultado de proporciones tan violentas que haría parecer a figuras como Haider un modelo de tolerancia multicultural.¹⁰⁶

Casi quince años después, Žizek retoma esta discusión en el artículo publicado en el periódico británico *The Guardian*,¹⁰⁷ donde enfoca la cuestión al problema del orden global; por lo que reflexiona acerca de los nuevos conflictos entre potencias económicas y militares. Por ello recurre al mismo texto citado por Derrida en múltiples ocasiones, cuando discute la relación entre hospitalidad y cosmopolitismo. En dicho texto, Kant plantea, debido a los múltiples conflictos entre naciones soberanas, la necesidad de una “entidad transnacional”, la cual funde el orden legal entre las naciones. Žizek expone la paradoja que imposibilita dicho orden: resulta evidente, a los ojos de Kant, el orden mundial requiere de un derecho institucional que establezca los límites legales entre las naciones. Sin embargo, para que este derecho sea viable requiere ser ejercido por una potencia, militar o económica, la cual puede devenir en una hegemonía transaccional o un súper-Estado que opere únicamente a partir de sus intereses en nombre de dicho orden.¹⁰⁸

¹⁰⁶ “If this demand is meant to be taken more seriously than a celebratory formal declaration in typical United Nations Style, then it would mean the abolition of state borders; under present conditions, such a step would trigger an invasion of cheap labor from India, China and Africa into the United States and Western Europe, which would result in a populist revolt against immigrants—a result of such violent proportions that figures like Haider would seem models of multicultural tolerance.” *Ibidem*. (traducción libre)

¹⁰⁷ Slavoj Žižek, “Who can control the post-superpower capitalist world order?” en *The Guardian*, 6 May 2014. <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/may/06/superpower-capitalist-world-order-ukraine>>

¹⁰⁸ Este es el problema abordado en *Canallas*, el texto publicado por Derrida en 2005; el cual aborda la noción de *rogue state* o “estado canalla”, que es como se ha traduce normalmente al español el término para referir a los Estados que bajo el nombre de la democracia abusa del poder que su soberanía le brinda. Cf. Jacques Derrida, *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Tr. Cristina de Peretti, Madrid: Trotta, 2005.

Ahora bien, este problema, como sabemos no sólo no ha sido solucionado, sino que gracias a la aceleración de los descubrimientos tecnológicos las relaciones políticas se vuelven más complejas. Por eso Žižek sostiene que el fin de la Guerra fría implica una nueva problemática de las relaciones geopolíticas; donde las potencias (viejas y nuevas) buscan establecer su hegemonía económica y militar; a pesar de mantener el discurso oficial de las Naciones Unidas y los derechos humanitarios. Esta paradoja señala, como hemos visto, un *impass* para el discurso de las democracias representativas, aunadas al discurso liberal de la globalización; lo cual lleva a considerar este punto como la clave del porvenir de la política mundial:

En política observamos el regreso vengativo de las fijaciones de antiguas e identidades étnicas, religiosas y culturales. Hoy en día nuestro predicamento está definido por esta tensión: la circulación libre de productos básicos a nivel mundial, que está acompañada por la creciente separación dentro de la esfera social. Desde la caída del muro de Berlín y el crecimiento del mercado mundial, han comenzado a surgir nuevos muros en todas partes, separando personas y sus culturas. Tal vez la misma supervivencia de la humanidad dependa de resolver esta tensión.¹⁰⁹

Las reservas que presenta Žižek respecto a la posibilidad de una apertura de fronteras a nivel mundial resultan bastante similares al análisis realizado por Jacques Derrida en su reflexión acerca de los límites que enfrentaría un programa de hospitalidad incondicional a nivel legislativo. Resulta evidente que, aun cuando los Estados tengan la mejor disposición

¹⁰⁹ Original en inglés: "In politics, age-old fixations, and particular, substantial ethnic, religious and cultural identities, have returned with a vengeance. Our predicament today is defined by this tension: the global free circulation of commodities is accompanied by growing separations in the social sphere. Since the fall of the Berlin Wall and the rise of the global market, new walls have begun emerging everywhere, separating peoples and their cultures. Perhaps the very survival of humanity depends on resolving this tension". Ídem. (traducción libre)

hacia el libre tránsito de ciudadanos (lo cual deja fuera a exiliados políticos, migrantes ilegales o incluso que han perdido su ciudadanía); que estarían atentando contra sus propios intereses y la constitución de su soberanía; y aquí radica la gran dificultad que conlleva discutir los límites de la hospitalidad a nivel estatal.

§

Lo anterior nos lleva a remarcar uno de los límites de las relaciones soberanas entre Naciones de los últimos años; donde las fronteras geográficas son desdibujadas o remarcadas de acorde a las necesidades estatales y económicas sobre cualquier otra: este sería el caso de los tratados de libre comercio o los acuerdos de *Schengen* e incluso la caída del Muro de Berlín, en contraste con la permanencia de la franja de Gaza o la base de Guantánamo en Cuba. Incluso, la apertura de contenidos y de información que permite la Red a nivel mundial, uno de los mayores logros de la globalización, queda coartada con acuerdos como ACTA o SOPA que buscan perseguir y restringir la piratería digital sin plantear seriamente una serie de problemáticas (respecto al modelo económico vigente, la noción misma de piratería y la estructura viral de la Red, entre muchas otras) y los efectos que esto tendría a nivel mundial. Ahí observamos de qué manera la exposición hospitalaria amenaza las fronteras estatales; las cuales, de manera fatídica, se ven obligadas a diseñar e implantar dispositivos que cierren las comunicaciones hacia afuera.

He ahí una deslocalización radical de la frontera que solo incrementa las dificultades de nuestro problema: las potencias económicas (encabezadas por el gobierno americano y la Unión Europea) buscan controlar los flujos informáticos que superan por mucho sus

barreras geográficas, gracias al hecho que los servidores de las páginas, muchas de ellas de capital privado (las cuales cuentan con inversionistas extranjeros), se encuentran en su territorio. Cabe señalar que esto incluso representa un peligro para la distinción misma del espacio privado, límite de lo estatal, en tanto que este se conforma, en su sentido original, por el espacio público de una nación.

Ahora bien, esta apertura controlada de las fronteras no sería posible, desde la perspectiva derrideana, sin la necesidad de una exposición radical, esto es de la hospitalidad incondicional. Evidentemente esto vulnera la soberanía estatal sobre su territorio, pues como sostiene Derrida: “(...) que yo sepa; y no sé si ustedes me podrían citar un contraejemplo, todo Estado nación se constituye a partir del control de las fronteras”.¹¹⁰ En efecto, un gobierno jamás podrá plantear una apertura universal de sus fronteras ya que esto implica la renuncia de su soberanía; la cual le permite controlar los flujos fronterizos que conforman su espacio político (e incluso, en ocasiones, más allá de éste), es decir: el constante ir y venir de migrantes (legales o ilegales), el intercambio de capitales privados, de materia prima y de cualquier elemento, físico, digital o simbólico, que atraviese su espacio público.

La apertura radical de las fronteras representa la borradura misma de lo estatal; la cual constituye, incluso en mayor medida que el geográfico, el límite mismo del Estado. Esto explica por qué la hospitalidad se coloca dentro y fuera de la legalidad: excede su lógica al mismo tiempo que le exige condiciones más justas. La paradoja radica en el

¹¹⁰Cf. “Deconstruir la actualidad” en Jacques Derrida y Bernard Stiegler. *Ecografías de la televisión*. Tr. Horacio Pons, Buenos Aires: Eudeba, 1998.

hecho que la soberanía estatal se conforma como el horizonte mismo donde se funda un derecho internacional cosmopolita o una política de la hospitalidad¹¹¹. De modo que, el primer garante de la legalidad, aquel que establece los límites y estatutos del derecho, se encontrarían en directa oposición con la idea misma de hospitalidad universal; por lo que resulta ser su primer obstáculo: resulta evidente que, todo acto que forme parte de la vida pública y ponga en riesgo la integridad del Estado, constituyen prácticas que serán perseguidas por éste de manera irremediable; como podría ser el caso de las migraciones masivas, así como el asilo de perseguidos políticos, o incluso apátridas.

No debemos olvidar que toda institución humanitaria que participe del modelo del derecho, por humanitaria que parezca; contraviene en principio los intereses particulares de todo organismo estatal. En esa medida, la demanda de los derechos humanos y los intereses de un organismo internacional como las Naciones Unidas se encuentran en directa oposición a pesar de que pretendan lo contrario, o bien, busquen aparentarlo. Esto no debe significar una descalificación radical de las instituciones internacionales o desechar las luchas en pro de los derechos humanos. Por el contrario, considero necesario

¹¹¹ Nos vemos obligados a señalar, al margen, la denuncia de expresa Derrida en el texto de *El otro Cabo*, al respecto de dos tensiones que se encuentran latentes en el cosmopolitismo europeo, los cuales podrían expandirse a otros horizontes políticos: 1. Por un lado advierte que la identidad cultural europea no debe disiparse en una multiplicidad de pequeños nacionalismos (“celosos e intraducibles”) que impidan la colaboración y la circulación de comunicaciones. 2. Por otro lado, renuncia al centralismo de una autoridad, militar política o económica (ya sea la Unión Europea o los Estados Unidos) que monopolice los discursos políticos, culturales, académicos y periodísticos en su favor (para ubicar este último caso podemos pensar en el monopolio económico que existe de facto en algunos países liberales donde un conglomerado controla distintas cadenas informáticas; y por otro lado se encuentra el caso de los países del bloque comunista o dictaduras donde el control de la prensa provenía directamente del gobierno estatal). Esto no solo atropellaría toda frontera, es decir toda comunicación cultural entre dos o más grupos; sino que además llevaría toda expresión de alteridad a regirse bajo un mismo sistema de programas políticos, organizados y difundidos a través de un centro hegemónico. Cf. *El otro Cabo: la democracia para otro día*. Tr. Patricio Peñalver, Ediciones del Sebal: Barcelona, 1992, pp. 37-39.

exponer estos límites que los constituyen si en efecto se pretende un derecho más justo y de manera que sea realmente efectivo.

En esa medida apelar a la creación de un Derecho Internacional continuaría dentro de la tradición del derecho positivo y los modelos de soberanía estatal. Esto prolonga la cuestión en la medida en que la soberanía se traslada de un estado particular a un organismo supraestatal. Por lo que representaría una nueva serie de políticas que condicionan la hospitalidad, una nueva violencia, en este caso supra o interestatal, que resultaría igualmente problemática y e incluso más temible en tanto que no tendría correlación con ninguna otra organización.

El ejemplo más claro de esto radica en el hecho que las Naciones Unidas¹¹², principal promotor del derecho internacional y el desarrollo económico y social entre naciones está conformado dentro de la lógica de las soberanías estatales; por lo cual no sólo participa como mediador entre las distintas soberanías estatales, sino que contribuye al privilegio de los intereses regionales de ciertos países. Esto se debe gracias a que el Consejo de Seguridad, conformado por un grupo selecto de Estados-naciones,¹¹³ es el encargado de llevar a cabo las medidas decididas, anteponiendo sus intereses; de manera que la ejecución de las medidas tomadas (*enforcement*) no pueda deslindarse del abuso

¹¹² “Las Naciones Unidas son una organización internacional fundada en 1945 tras la Segunda Guerra Mundial por 51 países que se comprometieron a mantener la paz y la seguridad internacionales, fomentar entre las naciones relaciones de amistad y promover el progreso social, la mejora del nivel de vida y los derechos humano” cf. sitio oficial de las Naciones Unidas. <<http://www.un.org/es/aboutun/>>

¹¹³ El consejo de Seguridad está conformado por quince miembros, de los cuales únicamente cinco países son permanentes, a saber, China, Francia, Federación Rusa, el Reino Unido de Gran Bretaña y los Estados Unidos de América. Dicha disposición es naturalmente criticable en la medida que poseen una influencia mucho mayor que el resto de los países “invitados”; lo cual afecta la toma de decisiones a favor de sus intereses particulares a nivel económico y político. cf. <http://www.un.org/es/sc/>

de poder que pueden y llevan a cabo los elementos militares o judiciales de los gobiernos de los países involucrados.

Si aceptamos que la hospitalidad excede cualquier lógica estatal, sus intereses y su estabilidad política; sería ingenuo pensar que los gobernantes renunciarían a los privilegios que el poder les da sobre de sus ciudadanos; o bien, que eliminarían las fronteras que determinan el espacio geográfico que gobiernan. Ésta es la razón por la cual puede afirmarse que no existirá jamás un programa político de la hospitalidad universal dentro de las instituciones del Estado-nación. E inclusive, un programa tal podría significar la neutralización del acontecimiento mismo de la justicia y la hospitalidad.

Sin embargo, a pesar de esto nos resulta evidente que, una suerte de cosmopolitismo hospitalario, se vuelve cada vez más necesario dado que el mundo actual se enfrenta con la experiencia irreversible del constante flujo migratorio: ahí donde millones de seres humanos buscan cruzar cientos de fronteras todos los días para obtener un mejor trabajo aun a sabiendas del riesgo que eso implica. Así, todas estas problemáticas llevan a Derrida a reconocer las ventajas que posee la legalidad del Estado democrático y destaca la importancia que tiene como contrapeso frente a un estado absolutista o totalitario o bien la homogeneización que el mercado global impone cultural y económicamente. Esto lo lleva a subrayar la necesidad de ciertas fronteras; primordialmente debido a que una apertura de las fronteras no resolvería los problemas de injusticia en la distribución económica a nivel mundial (y probablemente conllevaría una nueva serie de problemáticas que son difícilmente previsibles).

Frente a esta dificultad Derrida opta por remarcar la exigencia de justicia que, aun cuando permanezca inadecuada a las instancias del derecho positivo contemporáneo, no deberá ser dada por sentado; esto, al mismo tiempo que, denuncia la necesidad de renovación que las instituciones que tal derecho ha fundado; así como de su vocabulario. La crítica deconstructiva, tal y como sostiene y aquí suscribimos, ubicada dentro del horizonte democrático actual, no puede renunciar, al menos de manera radical, a ciertos beneficios que presentan las fronteras estatales. Esto lo lleva a plantear una tarea interminable, donde apela, por un lado a la perfectibilidad de las instancias jurídicas; al mismo tiempo que no deja de denunciar sus límites de operatividad. No obstante que este punto, bastante polémico, no debería significar, desde su postura, el *impasse* que cierre la puerta a nueva forma de hospitalidad; sino el elemento mismo que motive la crítica incansable de las instituciones, dentro de un determinado contexto político. A pesar de todas las dificultades enlistadas, Derrida considera que un derecho puede ser más justo (sus estatutos y conceptos revisados); lo que significa permanecer dentro de la tradición de Derechos Humanos (aunque este término resulte problemático), que le obliga a mantener una tensión que busque expandir el horizonte de toda ley en búsqueda de justicia.

Como sabemos, los programas políticos enfrentan siempre una diversidad de problemas, desde el desvío de fondos y la manipulación mediática; sin embargo el punto que considera crítico parece ser que el programa circunscribe (y no conoce otra forma de actuar), a través de los estatutos de una reforma o enmienda, los sujetos o comunidades que son apoyados; lo que significa necesariamente la exclusión para otros sujetos o

comunidades que no son considerados o tomados en cuenta. La cuestión radica con la que se enfrenta Derrida consiste en un dilema que le obliga a buscar, de manera constante, formas de apertura a la hospitalidad (lo cual se concatena siempre con la justicia radical o la amnistía) más allá de los programas políticos, y de los cuales finalmente depende. Pues de otra forma podría caer en el formalismo vacío y la radicalización imposible que acusaba Žižek. De modo que cualquier gesto político de carácter deconstructivo debe, por necesidad, ir a favor y en contra de la soberanía estatal (dado que ésta siempre puede adquirir un carácter totalitario) a la vez que se opone de los grandes consorcios y monopolios capitalistas.

A final de cuentas, los problemas que aquí planteamos responden ante la necesidad de *deconstruir* las relaciones entre soberanía y extranjería, en pos de una hospitalidad cada vez mayor; la cual se encuentra coartado de antemano por la conformación de la política contemporánea y desde hace tres siglos. De aquí que hayamos optado por considerar los escenarios políticos y discursivos, ahí donde las relaciones de *hostipitalidad* se despliegan; con el objetivo de enunciar las distintas violencias sistémicas de la política; la necesidad de su modificación; esto con vistas a considerar la singularidad que permita esbozar líneas de fuga que modifiquen dichas estructuras violentas.

Con esto pretende poner en marcha una reestructuración de los estatutos y de la legislación misma que rige la soberanía estatal, la historia de sus conceptos y sus instituciones (esto es: políticas, académicas, históricas, militares y todo lo que constituye su espacio topológico y discursivo, geográfico, lingüístico, simbólico e incluso, digital) y

todo aquello que esto constituye el cruce de caminos que conforma la cartografía de un Estado-nación así como una confederación de naciones. En otras palabras, la tarea que nos ha legado de este modo Derrida y que consideramos necesario replantear, a casi diez años de su muerte, consiste en la búsqueda incansable de las condiciones que puedan dar mayor lugar a la hospitalidad; sin renunciar por completo al derecho estatal; esto es: vigilando los excesos constitutivos de éste, apelando a la decisión que dé apertura al acontecimiento y respete la singularidad del otro.

El porvenir de la Hospitalidad

Isn't it about time, stranger, for us to meet face to face in the same age, both of us strangers to the same land, meeting at the tip of an abyss?

Mahmoud Darwish. Speech of the Red Indian

Una última paradoja: si el objeto de la hospitalidad debe ser siempre aquello que permanece innombrable, casi irreconocible, y la lógica de visitación sobrepasa necesariamente los proyectos políticos (los cuales reducen la acogida a definiciones, excluyentes por principio y por necesidad); entonces debemos dar cuenta de la ineficacia que tienen los distintos términos legales utilizados en el contexto legal que les dio origen. En esa medida considero que tal vez sea necesario renunciar a ellos o ponerlos en suspenso si queremos abrirnos a la experiencia de la hospitalidad, como parte de la vida política actual y por-venir.

De ningún modo significa que dichos términos sean inútiles y no deban ser considerados dentro de su contexto histórico; sin embargo, si buscamos remarcar la necesidad de una ética de la hospitalidad que tienda a lo incondicional, dicho vocabulario legal o sociológico resultará, necesariamente, infructuoso e inoperante. Justamente, en ocasiones estas mismas distinciones, establecidos gracias a los requisitos de la burocracia estatal, son aquellas que imposibilitan la realización de gestos hospitalarios. Por ejemplo, podemos considerar los casos en los que las comunidades migrantes han optado por preferir el estatus de apátrida frente al de inmigrante ilegal o *sans-papiers* para identificarse frente a un Estado.

Justamente, la inadecuación del vocabulario jurídico-político actual nos lleva a coincidir con la postura que sostiene Giorgio Agamben en su libro *Medios sin fin* (1996); el cual recopila una serie de artículos sobre distintos temas de política contemporánea. En este texto expresa una diversidad de puntos respecto a la decadencia del modelo político, donde destaca el papel del refugiado como un punto clave dentro de esta crítica:

El refugiado es quizá la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y, al menos mientras no llegue a término el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, la única categoría en la que hoy nos es dado entreverlas formas y los límites de la comunidad política por venir.¹¹⁴

Debemos señalar que, si nos hemos propuesto criticar las distinciones que este régimen ha elaborado, entonces resulta riesgoso apegarnos a la noción de refugiado para realizar

¹¹⁴ “más allá de los derechos del hombre” en Agamben, Giorgio, *Medios sin fin: notas sobre política*, tr. Antonio Gimeno Cuspinera, editorial Pre-textos, Valencia, 2001, p. 21-2.

la tarea que Agamben nos propone. Si seguimos su ejemplo, no podemos ignorar que este concepto debe ser expandido al tomar en cuenta que no puede reducirse a un estatuto legal (o bien una red semántica derivada de ello). En esa medida el desarrollo conceptual que hemos elaborado debería mostrar que la noción de *arribante* puede fungir de mejor modo para este propósito; pues nos ha permitido exponer aquello que Agamben ha denunciado; a saber: los límites de las categorías que conforman la actualidad de lo político, la necesidad de una reconstitución de esto, y al mismo tiempo, los límites que esto tiene necesariamente (lo cual, desde su punto de vista, no limitará la exigencia política que esto nos impugna).

Este argumento nos parece clave para comprender en qué medida, la figura del *arribante* (aquel otro que llega sin invitación ni horizonte de espera), nos obliga a aceptar el hecho de que la hospitalidad no está ceñida a un proyecto político: esto quiere decir que la hospitalidad, en tanto que apertura al otro, acontece de antemano, querámoslo o no; no sólo en las fronteras sino *dentro* de toda comunidad. Un ejemplo de esto puede ser observado en el texto publicado por el escritor indocumentado, Marcelo Hernández Castillo¹¹⁵; quien exige a las universidades estadounidenses que reviertan la exclusión sufrida por indocumentados y miembros de otras minorías. Hernández Castillo es el primer indocumentado graduado de la Universidad de Michigan y que increpa a otros indocumentados a alzar la voz y exigir un lugar frente a las universidades. En su testimonio expresa el rechazo que tiene a una etiqueta como la de “latin poetry” a la vez que invita a

¹¹⁵ “Poetry As A Passport: The story of the only undocumented writer to graduate from the University of Michigan’s MFA program” en BuzzFeed books. Nueva York, Publicado en Agosto 2014.
< <http://www.buzzfeed.com/marcelohernandezcastillo/poetry-as-a-passport>>

los escritores a identificarse como indocumentados. Por ello sostiene que, aun cuando recibirá sus papeles de migrante legal, veintiún años después de su arribo a los Estados Unidos:

No celebraré debido a los amigos y familiares que aún luchan [por sus papeles], pero cuando el entrevistador me dé su mano para felicitarme y me diga ‘Bienvenido a los Estados Unidos’ le responderé: ‘siempre estuve aquí’.¹¹⁶

Este pequeño testimonio nos permite observar en qué modo la llegada inusitada del *arribante* supera lo cosmo-político; la lógica que distingue lo público y lo privado, su relación con todo discurso que esboza la red conceptual entre la nación, lo doméstico y lo internacional; por lo que exige una nueva forma de nombrar dicho fenómeno.¹¹⁷

Gracias a esta inadecuación conceptual y técnica, la experiencia de la hospitalidad muestra que la noción de *arribante* incluye necesariamente a los distintos términos, legales o sociológicos, que nombran a las distintas categorías de in-migración (legal o ilegal, forzosa o no, irregular, documentada o repatriada, económica, laboral, asimilada o no; asimismo debe incluir a exiliados, refugiados y apátridas, etcétera). Como hemos dicho, cada uno de estos términos tiene su uso y validez dentro de su concepto; el punto que estamos tratando de sostener aquí es que en todos ellos acontece la relación polémica que conforma a la *hosti-pitalidad* como exposición y cruce más allá de las

¹¹⁶ Original en inglés: I won't celebrate because friends and family are still struggling, and when the interviewer shakes my hand to congratulate me and says, "Welcome to the United States," I will reply, "I've always been here."

¹¹⁷ "El arribante no es necesariamente, en tanto que arribante y que por lo tanto reclama hospitalidad, un ciudadano o sujeto político. La cuestión del acontecimiento se plantea, por consiguiente, en los límites de lo cosmopolítico". Cf. "sobre el marxismo: diálogo con Daniel Bensaïd", Staccato, programa televisivo de France Culturel, del 6 de julio de 1999; cf. ¡palabra! Instantáneas filosóficas. Tr. Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Gredos, Madrid, 2001. p. 90.

fronteras estatales: en otras palabras, tropiezo entre alteridades, choque y conciliación, diferencia y reconocimiento.

El reconocimiento de la *hostipitalidad* que hemos esbozado aquí permite dar cuenta de un fenómeno que rebasa la volición; por lo que nos impide pensar que un discurso de la hospitalidad pueda derivar en una relación exenta de tensiones, o bien que esto permita eliminar de la historia los conflictos violentos por venir. En cambio, consideramos, probable que el rechazo de la alteridad inherente a toda forma de identificación, ya sea colectiva o individual, parece ser la causa de dichos conflictos. Por otra parte, la sistematización que busque programar o instaurar espacios determinados u oficiales de conciliación, perdón u hospitalidad; cae en riesgo de ser más restrictiva ya que pretende eliminar estos conflictos al convertir el gesto radical en un acto políticamente correcto. Esto significa neutralizar el campo de la decisión; volviéndola programable, por lo que cierra la puerta a gestos hospitalarios que no formen parte de cierto programa o agenda política.

No debemos olvidar nunca que esta aporía representa el límite mismo del discurso sobre la hospitalidad; y, al mismo tiempo, el límite que debemos intentar cruzar. Por lo que debemos evitar contentarnos con los gestos políticos que apacigüen nuestras consciencias y anulen la decisión ética. Consideramos que Derrida está poniendo sobre la mesa es la necesidad de un nuevo concepto de responsabilidad; el cual sobrepase sus límites legales y exceda todo cálculo económico y dé apertura al acontecimiento más radical (es decir, mi encuentro con el otro por-venir); aun cuando

esto signifique exceder un sistema de leyes particular, e incluso la legalidad misma que funda toda ley positiva y estatal.

Pues bien, el acontecimiento se conforma, según Derrida, a partir de la indeterminación conceptual de la experiencia; es decir, de aquello que me sorprende y supera mi comprensión. Es por esto que la figura del *arribante* puede representar la llegada del acontecimiento; ya que ninguno puede darse por anticipado, permanece inaprehensible e innombrable. De nuevo debemos señalar que dicha apertura no radica en una disposición ética bien intencionada, incluso en una máxima; sino en la exposición. En otras palabras el acontecimiento se conformará siempre por un reducto inaprobiable dentro del campo de la experiencia.

Gracias a esto, la frase “apertura al acontecimiento” nos lleva a pensar en la hostilidad; ya no solo a partir de su sentido espacial, sino temporal. En ese sentido la historia, junto con todos sus crímenes y asombros, conforma el ejemplo más perfecto de lo que podemos denominar acontecimiento. No resulta casual que, al hablar de esta noción, Derrida exponga, de manera intencionada o no, una relación donde se conjugan la violencia de la hostilidad como la apertura del cruce:

Sólo hay acontecimiento digno de este nombre en donde esta apropiación fracasa en una de las fronteras. Pero en una frontera sin frente ni confrontación, una frontera contra la cual la incomprensión no choca de frente, pues ella no tiene la forma de un frente sólido: ella se escapa, permanece evasiva, abierta, indecisa, indeterminable. De ahí la inapropiabilidad, la imprevisibilidad, la sorpresa

absoluta, la incomprensión, el riesgo de engañarse, la novedad inanticipable, la singularidad pura, la ausencia de horizonte.¹¹⁸

Precisamente, un discurso sobre la *hostipitalidad* puede y debe leerse a partir de dicha apertura. Obligándonos a resistir a la tentación de neutralizar la política (como Hardt y Negri, por ejemplo) sin renunciar a la deconstrucción del vocabulario que constituye la soberanía del Estado-Nación así como de su conformación legal. El corpus derrideano nos obliga a aceptar que la hospitalidad tiene lugar a pesar de las restricciones estatales, y más allá de las voluntades singulares, malintencionadas o no. En la misma medida, que renegamos del proyecto que plantea una apertura de fronteras a nivel geopolítico; debemos reiterar que el concepto de hostipitalidad no implica el establecimiento de cierta máxima en sentido kantiano o un *deber-de-hospitalidad* que tienda a la universalidad.

Sin embargo, debemos mantener la hospitalidad incondicional dentro de nuestro horizonte ético-político dado que nos permite interpelar al derecho, en el mismo modo en que la justicia; es decir, exponiendo las violencias estatales, junto con los crímenes que suceden en el tránsito migrante y la demanda incansable en pro de los derechos humanos. Por lo que permite pensar la singularidad del otro que exige justicia al momento mismo en que mi decisión queda desbordada. En palabras del propio Derrida: “La decisión responsable debe ser esa im-posible posibilidad de una decisión ‘pasiva’, una decisión del otro en mí que no me exonera de libertad ni de responsabilidad alguna”.¹¹⁹

¹¹⁸“Autoinmunidad: suicidios simbólicos o reales”, Entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en New York. Traducido del francés por: J Botero en “La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida”, Taurus, Buenos Aires, 2004. Edición digital de Derrida en castellano: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>>

¹¹⁹ “como si fuese posible, ‘within such limits’” en Papel Máquina, p. 267.

Esto significa que debemos aceptar el hecho de que la apertura de la hospitalidad supera el campo de mi experiencia, junto como mi capacidad de decisión. Pues debemos aceptar tanto los riesgos que el *arribante* puede representar mí, como el hecho mismo de que su arribo sea vea en riesgo, e incluso que sea denegado antes de que tenga lugar. Jacques Derrida impide que nos engañemos respecto a dos hechos: por un lado desenmascara la relación entre hospitalidad y hostilidad; la cual no se encontrará nunca exenta del surgimiento de cierta violencia (de la cual podemos extraer uno de los orígenes de lo esencialmente político). Mientras que, por el otro, remarca la necesidad que existe de no renunciar jamás a esta tarea. Ya que el discurso de la hospitalidad nos permite reconsiderar la relación entre los conceptos políticos y los dispositivos tecnológicos que constituyen la democracia hoy en día (esto es, la soberanía estatal y sus límites fronterizos en cualquier ámbito), en conjunto con la mundialización del capital global. El pensamiento de la hospitalidad debe constituirse por esta aporía al mismo tiempo que pone en evidencia la crisis, cada vez más evidente, entre la filosofía primera en tanto ética, las violencias estatales que acontecen todos los días y la fundación legal de la política; crisis que nos interpela al exigir un nuevo horizonte del acontecimiento:

¿No nos impone en efecto pensar el derecho y la política de otra manera?
(...) ¿no abre, precisamente como un hiato, la boca y asimismo la posibilidad de otra palabra, de una decisión y de una responsabilidad (jurídica y política, si se quiere), allí donde éstas deben ser tomadas, según

se dice de la decisión y de la responsabilidad, sin la seguridad de un fundamento ontológico?¹²⁰

Consideramos que el desarrollo de la intrincada relación entre hospitalidad y hostilidad nos permite preguntarnos de manera crítica por la nueva conformación de los espacios y las relaciones de los distintos actores políticos. A final de cuentas, nos encontramos en una época de la política donde el declive de los Estados-naciones y las mutaciones tecnológicas ponen en jaque y a la vez transforman las instituciones políticas. La cuestión que la filosofía debe plantearse respecto a la política debería plantearse en los siguientes términos: ¿cómo re-pensar la responsabilidad ética-política en un contexto donde sus conceptos clásicos se encuentran desgastados y limitados estructuralmente; cómo abrir espacios de hospitalidad que eviten recaer en la buena conciencia y el deseo de control estatal que los limita de antemano; cómo hacer esto ahí donde la apertura de fronteras se ve en constante transformación gracias a los dispositivos de control estatales y privados?

Tomemos por ejemplo, y esto es sólo una vía que aquí se podría presentar, la traslación del soporte impreso al terreno digital y su constante búsqueda por la identificación físico-genética: huellas digitales o impresiones oculares, registro fotográfico en infinidad de bases de datos. Pues, como nos ha mostrado Derrida, junto con otros, todos somos víctimas y verdugos del doble juego de dispositivos técnicos, que pueden cerrar la entrada a millones de personas cada año en los cruces

¹²⁰ Jacques Derrida, *Adiós a Lévinas. Palabra de Acogida*, Op. Cit., pp. 38-9.

fronterizos de cualquier parte del mundo: “ahí, ya somos todos sin-papeles”¹²¹. A final de cuentas, nunca debemos de olvidar que los pasaportes no son otra cosa que pequeñas murallas de tinta sobre papel que jamás lograrán clausurar el acontecimiento político: la llegada de lo radicalmente otro por venir.

¹²¹ “el papel o yo, ¡qué quiere que le diga...! (nuevas especulaciones sobre un lujo de los pobres)” en Jacques Derrida. *Papel Máquina: la cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Tr. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Trotta, Madrid, 2003, pp. 231-233.

Conclusiones

Como es sabido, toda investigación filosófica que aborde el corpus de Jacques Derrida, debe enfrentarse con el rechazo que manifiesta el pensador ante la sistematización total de la reflexión filosófica, como de la red conceptual utilizada en ella. Gracias a esto, sus textos se encuentran plagados de una diversidad de aporías que impiden, según sus críticos, el desarrollo conceptual y riguroso de la tradición filosófica. Desde nuestro punto de vista, esta primera dificultad no es sino la condición de dicho desarrollo discursivo: esta es la razón por la cual nuestra investigación ha abordado la noción de hospitalidad a partir de sus contradicciones. Ya que sólo así es posible aprehender un concepto cuyo trasfondo se pone de manifiesto en sus propias paradojas.

Esto es lo que obliga a Derrida a rastrear las últimas consecuencias de los conceptos que se insertan dentro de los textos de la tradición filosófica, y así extraer sus consecuencias y dificultades. Sólo así es posible esbozar, desde su perspectiva, un trabajo filosófico suficientemente crítico. En esa medida, cualquiera que pretenda discutir seriamente con sus textos, necesita apropiarse, en alguna medida, de esta estrategia (o de otro modo le será imposible avanzar). Esto quiere decir que no basta con reconocer las contradicciones que pone de manifiesto, en cambio debe poder trabajar los conceptos trabajados, a sabiendas de que resulte imposible su tematización.

Esta advertencia es necesaria para poner de manifiesto el hecho de que nuestra investigación se ha dado a la tarea de abordar el concepto de hospitalidad, al mismo tiempo que subraya las dificultades que habitan al interior de su conceptualización. Ya

que, sólo gracias a esta dificultad metodológica hemos podido profundizar en la red semántica en la cual se inserta la noción de hospitalidad; en particular su etimología y las complejas relaciones conceptuales que de ésta se derivan. En esa medida, uno de los límites de nuestra investigación queda establecido cuando damos cuenta que la noción de hospitalidad queda abierta como un gesto que rebasa la lógica, digamos empírica, del gesto domestico en el cual se recibe a un extranjero.

Justamente, uno de los puntos clave de esta investigación radica en el hecho de que, a partir del trabajo discursivo, ha sido esencial dar cuenta de que la noción de hospitalidad no puede ser entendida más que a partir de su relación con la de hostilidad. La intrincada relación que poseen ambos nos ha llevado a esbozar el concepto de *hostipitalidad*; concepto el cual engloba la relación entre los términos aparentemente contradictorios; por lo que nos permite observar cómo opera la presencia de la violencia en la acogida o bien el diálogo en la rivalidad más cruel y violenta.

Como hemos visto, esto conformará el origen de las aporías que hemos abordado a lo largo de nuestra investigación; por lo que la hospitalidad no puede ser tomada por si sola sin el desarrollo que Derrida establece a partir de su etimología con la noción de hostilidad (trabajo que por cierto, retoma del Diccionario indoeuropeo de Benveniste). Pues ambos términos deben leerse y estudiarse de manera conjunta; de ahí que, cuando Derrida plantea el uso del término *hostipitalidad* observamos la relación que tiene con la política y la manera en la que él la interpreta.

Si Derrida comienza su desarrollo explorando la noción de hospitalidad de manera negativa (cf. cap. 1, “no sabemos aún que es la hospitalidad”), será gracias al hecho que la hospitalidad implica ciertas aporías que no pueden ser resueltas. En esa medida, la noción de *hostipitalidad*, nunca parece condensarse en un concepto cerrado, sin embargo, permite mostrar escenarios donde queda expuesta la relación entre justicia, derecho, alteridad y política (entendida a partir de la soberanía de los estados-naciones y las relaciones entre ellos). Este tipo de desarrollo no es inusual en el corpus derrideano, no obstante que conforme uno de los conceptos menos famosos dentro de su obra. Este tipo de relaciones y gestos ha sido descrito por el filósofo inglés George Bennington, intérprete y traductor suyo:

Recapitemos brevemente: si la huella, en general, inscribe la diferencia en el mismo señalando la ‘presencia’ del otro, todo lo que acabamos de proponer a través de ‘traducción’, ‘firma’, ‘don’, ‘endeudamiento’, ‘promesa’, ‘afirmación’, etc., nos ayuda a concebir esa relación con el otro de una forma que calificaríamos de ‘más ética’, sin confiar demasiado en esa palabra (ALT, 70-1). Si el ‘sí’ originario señala que existe (ya) el otro, que siempre ha empezado, hay que decir que es siempre ya social y político (cf. GR, 159 sq. y, sobre todo, 190), aun admitiendo que no se sabe todavía qué son lo social y lo político.¹²²

Precisamente, la apertura de este “sí” originario podría ser otro nombre de lo que hemos llamado hospitalidad; el cual se encontraría a la base de lo político mismo, dado

¹²² “la política” en *Derridabase*. Jacques Derrida y Geoffrey Bennington, Derrida. Tr. Manuel Garrido. Catedra, Madrid, 1994, p. 239. Original en inglés: Let us recapitulate briefly: if the trace inscribes in general difference in the same by marking the “presence” of the other, everything we have just put forward via ‘translation’, ‘signature’, ‘gift’, ‘indebtedness’, ‘promise’, ‘affirmation’, etc. , helps us to think this relation in a form we might call more ‘ethical’, without being very sure of this word (ALT, 70-1). If the originary ‘yes’ marks the fact that there is (already) some other, that it has always already begun, we have to say that it is always already social and political (cf. GR, 1 09 ff., and especially 1 30) , while admitting that we do not yet know what the social and political are.”. En “politics” en *Derridabase*. Jacques Derrida y Georges Bennington. The University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 231.

que no existiría comunidad o ley, sin la exposición frente a la alteridad que la hospitalidad determina. Este punto es aquel que nuestra investigación ha buscado señalar, a saber; que la alteridad conforma parte de cualquier identidad, grupal o individual. En esa medida lo hospitalario, rebasa cualquier contrato social e incluso la institución humanitaria, estatal o privada. Es por ello que Bennington también afirma: “Todo acto de fundación de una sociedad o polis va a estar marcado, para empezar, por el ‘sí’ que precede a toda actuación supuestamente inaugural”.¹²³

Por otra parte, el tratamiento que hace el propio Derrida de los conceptos utilizados; nos ha permitido dar cuenta del trasfondo que la relación hospitalaria a partir, no sólo de los distintos ejemplos a nivel geo-político sino también considerando referencias culturales como literatura y ficción cinematográfica. De modo que no resulta casual que Derrida haya buscado extrapolar esta relación al ámbito político. Pues con esto ha podido mostrar un sinnúmero de ejemplos que problematizan las relaciones entre la soberanía estatal, más allá de cierto espíritu cosmopolita; el cual se coloca del lado humanitario y conforma prácticamente cualquier discurso en favor de los derechos de los migrantes, del libre tránsito y de amnistía.

En cambio, Derrida parece plantear que existe una apertura radical de toda forma de identificación (subjética o comunitaria) frente a la alteridad que lo conforma; en esa medida, la *hostipitalidad* se instala mucho antes de la tradición humanista. Gracias a esto, nos ha permitido observar a fondo las problemáticas irresolubles de la tradición política y

¹²³ “lo político” en Derridabase, ídem. Original en inglés: “Every act of foundation of a society or polis will be marked from the outset by the ‘yes’ that precedes every supposedly inaugural performance”. Cf. “politics”, en Derridabase, ídem.

sus límites constitutivos. En esa medida y gracias al desplazamiento conceptual que realiza Derrida ha sido necesario expandir el horizonte de la noción de hospitalidad; que pasa de comprender el recibimiento que se hace a un extranjero, al gesto radical que busca dar apertura hacia el acontecimiento. Esto querrá decir que la hospitalidad conforma una disposición que no parece tener un carácter volitivo; contrario a la noción tradicional, donde el soberano *decide* abrir sus puertas ante el extranjero.

Esto no carece de importancia, pues a los ojos de Derrida, sólo si aceptamos esto sería posible considerar a fondo el lugar que tiene la decisión ética que dé lugar a la hospitalidad. Al exponer los límites del derecho frente a la interpelación que la hospitalidad exige, debemos aceptar que la responsabilidad está desfondada; por lo que deviene una simple norma establecida por ciertas costumbres locales o bien legales.

Ahora bien, debemos afrontar el hecho de que concluir una investigación como la nuestra se encuentra con la necesidad de resistir a los gestos humanitarios que simplemente buscan una salida fácil a los problemas de la política actual. Es por esto que hemos optado por exponer las múltiples aporías que conforman al concepto de *hostipitalidad*; al mismo tiempo que remarcamos la exigencia de justicia que nos compete la situación actual de la política. Justamente, si nos apegamos a Derrida, nos encontramos con el hecho de que su crítica pone en evidencia la necesidad de otra forma de comunidad y de relación política al mismo tiempo que ha expuesto sus límites constitutivos.

En esa medida consideramos que nuestra investigación puede leerse a la par de otros conceptos que son esbozados por Derrida; los cuales plantean a su vez críticas al

desarrollo de los conceptos tradicionales de la política moderna. Algunos de estos conceptos son democracia por venir o mesianismo (sin horizonte de espera o sin mesías). Esta posible lectura implicaría una crítica de términos como republicanismo, tolerancia y cosmopolitismo; lo que, como podemos intuir, conforma una tarea de gran envergadura que aquí nos supera. Sin embargo, podemos indicar que todos estos conceptos se enfrentan con el mismo dilema y constituyen un punto clave dentro del pensamiento de la deconstrucción. Pues hubiéramos querido profundizar en ellos y esclarecer su relación con la noción de hospitalidad; sin embargo esto rebasaba el propósito de nuestra investigación así como su extensión.

Debido a esto optamos por señalar algunas de las posibles líneas de investigación que se encuentran en el horizonte de esta tesis: Una historia de la frontera debería considerar el trabajo elaborado por Jacques Derrida, ya sea a partir de la noción de monolingüismo así como de *hostipitalidad*; esto en la medida que ambos esclarecen nociones respecto a la alteridad y su relación con las migraciones y fenómenos multiculturales o multiétnicos. Del mismo modo, un análisis sobre la ciudad como el origen de la política podría ser considerado a partir de los cambios generados por la globalización y la des-territorialización (e incluso la gentrificación); el cual sería vano sin considerar la relación que posee la hospitalidad como exposición frente al otro de toda comunidad social y política. Justamente ambos problemas se funden al considerar que la ciudad se encontró amurallada durante los primeros siglos de su existencia.

Otra vía que nos hubiera gustado explorar consiste en la relación que posee la política con el desarrollo tecnológico; lo cual ha complejizado las relaciones entre los distintos actores políticos de la sociedad a partir de sus posibilidades técnicas; en particular la relación entre espacio público y privado. Este problema compete a la hospitalidad en la medida que instancias legales penetran de manera más fuerte en los espacios privados. Por ejemplo la vigilancia y rastreo de los servidores de las computadoras personales (IP); la cual conforma, gracias al espionaje digital, nuevas instancias de control. No obstante que éste fenómeno tenga dos caras: ya que puede servir para condenar redes de pornografía infantil como para perseguir el uso compartido de contenidos digitales sin fines de lucro conforman. De manera que podemos observar los efectos tecnológicos y virtuales que desdibujan la frontera entre lo público y lo privado. Cabe señalar que estos efectos se encontrarán de manera estructural dentro de la líneas telefónicas (e incluso antes), sin embargo nos enfrentamos con una modificación en la creación de vínculos o comunidades, políticas o apolíticas; lo que ha generado nuevas formas de vigilancia estatal o privada y de cierta resistencia.

Dos programas más puntualizados podrían radicar en el análisis del vocabulario político utilizado en recientes años, surgidos a partir del 11 de septiembre; el primero de ellos consiste en el uso de ciertos términos clínicos, sanitarios y biológicos, para referirse a fenómenos como la migración, el terrorismo, entre otros. En concreto, nociones como la de “huésped” y sus equivalentes en inglés (*harbour, host*, etcétera) son usadas para referirse tanto al asilo de inmigrantes como de llamados terroristas. Consideramos el uso de este uso retórico merece un análisis serio que busque denunciar las omisiones, sesgos

y violencias cometidas por dicho discurso. El segundo punto refiere a un análisis del vocabulario donde se inscribe la figura del anfitrión y su relación con los problemas de género y el discurso patriarcal. Algunos ejemplos de dichas figuras son señalados por el propio Derrida en figuras como Lot y sus hijas, Antígona. Estas figuras no carecen de vigencia y merecen ser estudiadas; en particular si consideramos la relación que tienen con fenómenos como los feminicidios y la trata de blanca acontecidos en la frontera.

A final de cuentas todas estas posibles líneas de investigación nos llevan a considerar la posibilidad, e incluso la necesidad de conformar otras formas de comunidad y en qué medida la *hostipitalidad* contribuiría en la formación de nuevas comunidades no vinculadas con la ciudadanía. Asimismo valdría preguntar si estas tomarían la forma del colectivo, si es posible retomar la noción bíblica de la ciudad-refugio, o incluso si pueden ser pensadas a partir del horizonte virtual, dentro del contexto de la globalización.

No queda más que cerrar el recorrido que hemos realizado aquí, apropiándonos de la proclama que Derrida expresa en el *Monolingüismo*; la cual queda inscrita bajo la inacabable contradicción que toda *hostipitalidad* nos exige desde siempre:

“¡Compatriotas de todos los países, poetas [filósofos y humanistas],
rebelaos contra el patriotismo!”¹²⁴.

¹²⁴ *Monolingüismo*, ed., cit., p. 81.

Bibliografía

Bibliografía primaria

- Jacques Derrida, *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Tr. Cristina de Peretti, Madrid: Trotta, 2005.
- _____ “Confesar - Lo Imposible. «Retornos» Arrepentimiento y Reconciliación” en: *La Filosofía después del Holocausto*. Edición de Alberto Sucasas, Riopiedras Ediciones: Barcelona 2002. pp. 149-181.
- _____ *El monolingüismo del otro: la prótesis de origen*. Tr. Horacio Pons, Manantial: Buenos Aires, 1997.
- _____ *El Otro Cabo: la democracia, para otro día*. Tr. Patricio Peñalver, Ediciones del Sebal: Barcelona, 1992.
- _____ “Hostipitality” en Angelaki: Journal of Theoretical Humanities vol. 5, No. 3, 2000. En Jacques Derrida, *Basic Writings* (edición y traducción Barry Stocker), Routledge: Londres, Cap. 9. pp. 237-264.
- _____ On cosmopolitanism and Forgiveness. Tr. Mark Dooley y Michael Hughes, Routledge: Londres, 2001.
- _____ *Adiós a Lévinas. Palabra de acogida*. Tr. Julián Santos Guerrero, Trotta: Madrid, 1998.
- _____ “El principio de hospitalidad”, entrevista en *Le Monde* por Dominique Dhombres, 2 de diciembre de 1997. En *Papel máquina: la cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Tr. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Trotta: Madrid, 2003, pp. 239-245.
- _____ “Sobre la hospitalidad”, Entrevista en Staccato, programa televisivo de France Culturel producido por Antoine Spire, del 19 de diciembre de 1997, traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte en DERRIDA, J., ¡Palabra! Instantáneas filosóficas. Trotta: Madrid, 2001. Edición digital de Derrida en castellano:

< <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/hospitalidad.htm> >

- _____ “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”. Entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en New York. Traducido del francés por: J Botero en «La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida» Taurus, Buenos Aires, 2004. Edición digital de Derrida en castellano.
< <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>>
- _____ “Un ‘pensamiento amigo’” en «Derrida, à prix de ami», entrevista con Robert Magiore, Libération, 24 de noviembre de 1994, pp. I-III. Traducción de Rosario Ibáñez y María José Pozo, en DERRIDA, J., No escribo sin luz artificial, Cuatro ediciones, Valladolid, 1999. Edición digital de Derrida en castellano.
<<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/ami.htm>>.
- Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle. *De l’hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Calmann-Lévy : París, 1997.
- Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Traducción y prólogo Mirta Segoviano, Ediciones de la Flor: Buenos Aires, 2000.
- Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco. *Y mañana qué...* Tr. Víctor Goldstein, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2009.
- Jacques Derrida y Bernard Stiegler. *Ecografías de la televisión: entrevistas filmadas*. Tr. M. Horacio Pons, Eudeba, Buenos Aires, 1998.

Bibliografía secundaria

- Agamben, Giorgio. Medios sin fin: notas sobre política, tr. Antonio Gimeno Cuspinera, editorial Pre-textos, Valencia, 2001.
- Balcarce, Gabriela. "Pensamientos de la hospitalidad: Herencias e inspiración". Ágora. Papeles de Filosofía, vol. 30-31, Universidad de Santiago de Compostela, 2010, pp.173-192. edición digital de Derrida en Castellano: <http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/pensamientos_hospitalidad.htm>.
- Benveniste, Emile. Vocabulario de las instituciones indoeuropeas. Tr. Mauro Amiño, Taurus: Madrid, 1983, cap. 7, vol. 1.
- Butler, Judith. Marcos de guerra. Las vidas lloradas. Tr. Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona: Paidós Ibérica, 2010.
- Corominas, Joan. *Breve Diccionario etimológico De la Lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987. Política y Sociedad
- Crostwaithe, Luis Umberto. Instrucciones para cruzar la frontera. México: Tusquets, 2011.
- Jabès, Edmond. *El libro de la hospitalidad* (edición bilingüe). Tr. Françoise Roy, Editorial Aldus: México, D. F., 2002.
- Immanuel Kant, Ensayos sobre la Paz, el progreso y el ideal cosmopolita, tr. Joaquín Abellan, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.
- Klossowski, Pierre. *Roberte esta noche*. Tr. Michèle Alban y Juan García Ponce. Tusquets Editores: Barcelona, 1997.
- Nass, Michaels «Alors qui-etes vous?»: Jacques Derrida and the Question of Hospitality. *SubStance*, Issue 106 (Volume 34, Number 1), 2005, pp. 6-17.