



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO
HCS
DE INVESTIGACIÓN
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

ENSAYOS SOBRE LA FIGURA DEL REFUGIADO

Tesis para obtener el grado de

Maestro en Humanidades

Presenta

Luis Fernando Montes Saucedo

Director de tesis

Dr. Armando Villegas Contreras

Cuernavaca, Morelos, noviembre de 2019

A mi familia, Jaqueline y Viridiana.

A mi mamá, porque nada es sin ti.

A la memoria de mi padre.

A mi hermano.

A Armando.

ÍNDICE

4	Introducción
7	Intertexto. Refugiado
10	Capítulo I. La figura del refugiado
31	Intertexto ¿Derecho a tener derechos o vivir fuera de la ley?
34	Capítulo II. La hospitalidad en Jacques Derrida
48	Intertexto. Ciudades refugio
50	Capítulo III. Las ciudades refugio
68	Conclusiones
84	Anexo metodológico
97	Bibliografía

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es realizar una investigación sobre *Las ciudades refugio y el refugiado*. Antes de continuar creo oportuno comentar que la idea de esta investigación surgió tres años atrás de un debate con Silvana Rabinovich sobre los refugiados y el libro bíblico del Deuteronomio, libro éste donde aparece por primera vez la figura de las *Ciudades refugio*. En dicho debate la preocupación principal era el entendimiento del problema de la expulsión masiva de migrantes en Estados Unidos, y el papel que estaban desempeñando en ese momento las *Ciudades santuario* norteamericanas como refugio para los perseguidos. En la conversación Silvana nos instaba a poner en crisis el concepto de refugiado y a hallar preguntas pertinentes que nos ayudaran a un mejor entendimiento de éste. Tareas que han sido prioridad para nosotros en este trabajo. La presente tesis está conformada por tres ensayos, tres intertextos, y un anexo metodológico; además de la introducción y las conclusiones. Los ensayos, de los que más adelante se harán breves resúmenes, reflexionan sobre las lecturas que Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Etienne Balibar, Jacques Derrida, Emmanuel Lèvinas, entre otros, hicieron de la figura del refugiado y las ciudades refugio. Analizan los discursos sobre el refugio y cómo estos han afectado a los hechos sociales. Revisan la discusión sobre la pertinencia de la hospitalidad ilimitada en la actualidad. Piensan al refugiado como una figura en posición de sometimiento pero también como una figura que somete y como una figura del intersticio. El primer ensayo titulado *La figura del refugiado* reflexiona sobre las lecturas que sobre el refugiado hicieran tanto Hannah Arendt como Jacques Derrida. Se detiene brevemente en una figura que Arendt revisó en *Los orígenes del totalitarismo*, el paria. Analiza la performatividad de los discursos sobre el refugiado. Repasa el problema contemporáneo de la abolición del derecho de asilo y las consecuencias que éste ha tenido para el refugiado. Revisa la idea arendtiana de conquista de la nación sobre el Estado, clave en la comprensión del refugiado como figura de exclusión. Discute sobre características del derecho internacional y su efectividad en el momento de proteger al refugiado. Piensa al refugiado como figura intersticial, desagregada del Estado y del mercado mundial y capaz de crear nuevas y novedosas formas de vida. El segundo ensayo titulado *La hospitalidad en Jacques Derrida* reflexiona sobre la entrevista que Jacques Derrida concedió a Anne Dofourmantelle donde el filósofo francés pasa revista a dos relatos bíblicos: el de Lot que se encuentra en *Génesis*, y el del viejo de Efraín que aparece en *Jueces*. En el primero

Lot ofrece una hospitalidad ilimitada a dos caminantes, que al final se revelarán ángeles, aun a costa de su propio bienestar y el de su familia. En el segundo, el viejo de la montaña de Efraín respeta hasta sus últimas consecuencias la ética abrahámica de la acogida total, y por ello, y por la perversidad de unos hombres del pueblo de Guibea, pierde a su mujer. El ensayo discute también el texto kantiano *Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía* y se sirve de éste para confrontar la actitud de la prostituta Rajab que aparece en el libro de *Josué* contra las actitudes de Lot y el viejo de Efraín. El ensayo se ocupa también de una entrevista que concedió Peter Sloterdijk al semanario *Le Point* donde matiza y condiciona la hospitalidad ilimitada. También se discute el texto de 1975 *La paz perpetua* de Immanuel Kant donde defiende el proyecto de un orden cosmopolita. Finalmente se repasa el problema contemporáneo de la fuga de ciudadanos del Estado hondureño y su relación con las leyes de inmigración de México y Estados Unidos. El tercer ensayo titulado *Las ciudades refugio* reflexiona sobre el fracaso de las distintas instituciones erigidas para proteger al refugiado y la libre expresión ante las potencias económicas del mundo moderno. El ejemplo del que nos serviremos se consagra en la figura del periodista australiano Julian Assange quien actualmente se encuentra detenido, acusado de espionaje, en una cárcel de alta seguridad del Reino Unido. El ensayo también es un repaso somero de las distintas tradiciones de hospitalidad en occidente: la hebrea, la griega, la paulina; la medieval, la cosmopolita-kantiana. Se discute también ciertas voces que revelan el poder de las palabras en la naturalización de una práctica, o en la explicación de la consagración de una figura: *bando*, *phyge*, *deinos*, *hostis*. Para analizarlas nos valdremos de los trabajos filosóficos de los siguientes pensadores: Aristóteles y su *Política*; Benveniste y su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*; Heidegger y su *Introducción a la metafísica*; Agamben y su *Política del exilio*. El ensayo reflexiona también sobre dos figuras arquetípicas del exilio: Edipo y Antígona. Finalmente se cuestiona si las ciudades santuario norteamericanas pueden paliar un poco el cansancio de cientos de miles de exiliados o serán, una vez más en la historia del refugiado, un espejismo que se desvanece al tocarlo. Por otro lado, los intertextos buscan problematizar las lecturas que se han hecho del refugiado y las ciudades refugio y tomar postura frente a ellas. Sólo por poner un ejemplo, uno de los intertextos se pregunta ¿por qué el refugiado sigue apelando al Estado y si no es mejor que se quede en lo soterrado? ¿No vive

mejor el refugiado fuera de la ley? Finalmente el anexo metodológico tiene por objetivo explicar la metodología utilizada en la investigación sobre las ciudades refugio y el refugiado.

En los siguientes ensayos, siguiendo la petición de Silvana Rabinovich, se pondrá en crisis -en el sentido de cortar, separar, discernir- la figura y el concepto “refugiado”. Se hará un esfuerzo por hallar preguntas pertinentes que nos ayuden a encontrar un camino menos espinoso para poder ver más de cerca tal concepto. Una vez ahí, desmontaremos la figura a través de ciertas interrogantes que gravitan alrededor de ella. Nuestro objetivo es dilucidar los elementos que la conforman para entonces iniciar el análisis del problema en que ella se encuentra. Un problema cuyas circunstancias cambian a cada momento. Un problema que no es uno, sino una multiplicidad de cuestiones al que llamamos problema así, en singular, por el ansia de asirlo y manipularlo teóricamente. No es propósito de esta tesis buscar respuestas definitivas. Es posible que no existan. Sí lo es, en cambio, realizar una limpieza conceptual de la figura del refugiado para poder abocarnos después a un análisis más fino y a una delimitación más precisa en futuros trabajos teóricos para poder, entonces, desde la academia, ayudar, no a la solución o a la clausura, sino a la contención, acaso parcial y momentánea de una gigantesca problemática que crece cada día. Las preguntas que se contemplan para nuestros objetivos son del siguiente corte. ¿Qué es una figura? ¿Qué es un tropo? ¿Cuáles son las soluciones políticas, jurídicas, económicas, que se han propuesto para el problema del refugiado? ¿Cuál es el papel que ha jugado el concepto de Estado-Nación; cuál la lengua; cuál el nacionalismo; cuál la soberanía; cuál los Derechos Humanos; cuál los medios de comunicación? ¿Qué nos dice la literatura de este drama? ¿Qué responsabilidad tienen los soberanos, los jefes de Estado, el derecho y sus legisladores por las miles de muertes de migrantes? ¿Vale la pena repensar y retomar algo de la tradición hospitalaria que ha dejado la historia - la hebrea, la helénica, la paulina, la kantiana- para ensayar posibles respuestas en la problemática actual del refugiado? ¿Se debe condicionar la hospitalidad? ¿Es posible que una hospitalidad incondicionada destruya un pueblo? En una ética del otro ¿qué prima? ¿Una hospitalidad cosmopolita ilimitada o las leyes que se han dado los pueblos a sí mismos? Sobre todo esto se reflexionará. Comprender y precisar estas cuestiones será la meta. Tratar de elaborar preguntas legítimas es el objetivo.

INTERTEXTO

Refugiado

La palabra refugiado es un participio del verbo refugiar. Yo, desde luego, lo usaré sustantivado. Refugiar es un cultismo del latín *f g re* de donde proviene la palabra huir. “Huir, del lat. *f g re* íd. 1ª doc.; *fuir*, doc. de 1054 (*fluxieron*, pret.), Cid, etcétera. [...] Cultismos. Fuga [S. XVI, P. Mejía] del lat. *f ga* [...] de *ref g um* id.; refugiar [1683, Nato de B.]” (Corominas 422). Puede derivarse por su prefijo latino *-re* (hacia atrás/reiteración) que *ref g um* –de donde proviene refugiar que es el infinitivo de donde se forma el participio refugiado- significa el que huye otra vez; el que huye hacia atrás. “*fug tus* re-fuido ´rehuído´, de donde *refuir* x *refudar* > *refuar* y paso fonético a *refugar* [cabe también que ayudara al influjo del más tardío fugar]” (Corominas 836) El latín *refugar* se deriva a su vez de *ref tare*: rechazar, refutar. *Ref tare* legó a las lenguas vivas gallega y portuguesa *refugar*: desechar, rechazar. Homógrafo del primitivo *refugar* que al parecer dio pie a fugar. El refugiado entonces no es sólo aquél que “huye otra vez” sino es también, como se verá en Bauman, el desecho; como se verá en Kafka, el rechazado. La figura del refugiado corre paralela a la del apátrida. Para mí serán sinónimos. Abogo por la plasticidad del término figura para darme ciertas licencias en cuanto al acotamiento del mismo. Si esto no es suficiente apelo a Arendt para poder afirmar que, “los muchos y variados esfuerzos de la profesión legal por simplificar el problema estableciendo una diferencia entre la persona apátrida y el refugiado se vieron siempre derrotados por el hecho de que, para todos los fines prácticos, todos los refugiados son apátridas” (Arendt, *Los orígenes* 358). El refugiado es aquél que ha quedado fuera de la ley o, es el límite de la ley misma. El refugiado está desnudo de todo escudo jurídico que otorgan las leyes escritas; de las grandes codificaciones; rostro y rasgo del positivismo jurídico. Despojado también de las leyes naturales que supuso el iusnaturalismo y que aún supone, con críticas, autocríticas y reservas, la teoría del derecho humano. Sobre el refugiado cae toda la indeterminación etérea de los códigos del Estado en turno. Es la excepción al código. Es también una vida sacrificable, como la de Suleiman Ahmad Khalaf, refugiado sirio, que fue asesinado por guardias turcos en el pueblo fronterizo de Senyurt, en Turquía,

el 29 de diciembre de 2013¹. Desactivados sus atributos jurídicos. El refugiado está al límite del *sacer*. Al igual que éste, está en el *bando*, podría ser parte de

los “llamados banidos”, que a veces son contados entre los deportados [...], el verbo bandir le resulta decididamente ajeno al lector contemporáneo aunque sigue figurando en la última edición del DRAE... La definición que nos procura es proscribir: antiguamente declarar malhechor público a alguien, autorizando a cualquiera para matarle (Gimeno citado en Agamben, *Homo* 248).

El refugiado está en el “<<a bandono>>... <<a merced de>>” (Agamben, *Homo* 143) abandonado [sin fracción; sin bandera]. Al haber sido proscrito es un *banido*; un bandido.

Observemos ahora la vida del *homo sacer* o las vidas, similares a ella en tantos aspectos del *banido* o pregonado, del *Friedlos*, del *aquae, et igni interdictus*. Aquél ha sido excluido de la comunidad religiosa y de toda vida política: no puede participar en los ritos de su *gens*, ni [si ha sido declarado *infamis e intestabilis*] realizar ningún acto jurídico válido. Además, puesto que cualquiera puede matarle sin cometer homicidio, su existencia entera queda reducida a una nuda vida despojada de cualquier derecho, que solo puede poner a salvo en una fuga perpetua o encontrando refugio en un país extranjero. No obstante, precisamente porque está expuesto en todo momento a una amenaza de muerte incondicionada, se encuentra en perenne contacto con el poder que ha publicado un bando contra él. Es pura *zoe*, pero su *zoe* queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de eludirlo o de burlarlo. En este sentido, como saben bien los exiliados y los banidos, ninguna vida es más <<política>> que la suya (Agamben, *Homo* 233).

¹ La muerte de Suleiman Ahmad Khalaf, es una de las 17 muertes reportadas entre diciembre de 2013 y agosto de 2014 en la frontera entre Siria y Turquía. Según testigos presenciales las muertes fueron causadas por disparos que realizaron guardias fronterizos turcos. Ninguna de las 17 muertes tuvo consecuencias jurídicas para nadie. Las muertes y lesiones contra refugiados sirios, entre 2013 y 2014, causadas por armas de fuego, han sido documentadas en el informe que Amnistía Internacional publicó en 2014 sobre los refugiados sirios en Turquía.

El apátrida, al encontrarse en una anomia jurídica, no participaría en la relación padre-hijo que funda la fórmula *vitae necisque potestas*, y es en ella “El único caso en que la palabra vida (*vitae*) adquiere un sentido estrictamente jurídico [en el antiguo derecho romano]” (Agamben, *Homo* 114). Esto no es todo. El apátrida, al carecer de patria, “de *patrus* ‘relativo al padre’; patria [...] del lat. *PATER*, -TRIS, íd. 1^a doc.; Orígenes” (Corominas 335), carece también de padre que ejerza su *vitae necisque potestas* sobre él. Y aunque la vida del apátrida es una expuesta a la muerte, no lo es *de iure* pues aunque se encuentra “en una condición de exposición virtual a que se le mate” (Agamben, *Homo* 116), ni es ciudadano, ni es varón libre, así “no es *sacer* con respecto al padre” (Agamben, *Homo* 116). Aunque sea posible dilatar semánticamente el término *sacer*, he evitado introducir al refugiado-apátrida en esta categoría. Aún sin *pater* –o debido a ello-, el refugiado está desprotegido jurídicamente, y *de facto*, aplastado por el poder irresponsable de soberanías igual de eficaces y reales: Narcotráfico, terroristas, traficantes de personas, explotadores sexuales.

CAPÍTULO I. LA FIGURA DEL REFUGIADO

El Refugiado

De los refugiados y las minorías nacionales de Europa del Este, después de la Primera Guerra Mundial, Arendt dice que “habían perdido aquellos derechos que habían sido concebidos e incluso definidos como inalienables, es decir los derechos del hombre” (*Los orígenes* 226). Las minorías nacionales, desde antes de la Primera Guerra Mundial, ya formaban parte de Estados multinacionales. Disputas nacionalistas atizaban la lumbre de un conflicto entre aquellas minorías. Sólo la burocracia central las había mantenido unidas pues, “distrajo sus odios recíprocos y sus reivindicaciones antagónicas” (Arendt, *Los orígenes* 226). Después de los tratados de paz de 1918 el conflicto estalló. Las minorías nacionales buscaban emancipación nacional; liberarse de la tutela de naciones mayoritarias; lograr plena autodeterminación. Con la intención de preservar su *statu quo*, Francia, Inglaterra, Estados Unidos e Italia, trataron de corregir el problema mediante el establecimiento de los tratados de minorías². Éstos no cuajaron en la praxis. Los Estados sucesores³ no cumplieron con la exigencia de libertad nacional. Y aunque treinta por ciento de unas cien millones de personas fueron reconocidas como “excepciones que habían de ser especialmente protegidas por los tratados de minorías” (Arendt, *Los orígenes* 228), tal protección nunca llegó pues nunca fue deseada. Los Estados sucesores consideraban los tratados de minorías una afrenta a su soberanía. Los países vencedores de la Primera Guerra Mundial, especialmente Francia, Inglaterra e Italia, sabían a su vez que estos tratados no podían ser más que un remedio temporal, pues su extensión habría significado un quebrantamiento del principio soberano de las naciones. Hubo, entre los diplomáticos de la época, quienes interpretaron y expresaron con claridad esta cuestión. De Mello Franco, representante del Brasil en la Sociedad de Naciones decía, “Me parece obvio que aquellos que concibieron este sistema de protección

² Tratados firmados entre 1919 y 1923 entre las potencias aliadas y los nuevos Estados, así como los Estados vencidos en la guerra, a saber, Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia, Rumania, Grecia, Austria, Bulgaria, Hungría y Turquía. La finalidad de tales tratados era observar el respeto de comunidades culturales y lingüísticas minoritarias enclavadas en los Estados recientemente creados. La Sociedad de Naciones sería la encargada de supervisar la aplicación de las cláusulas respectivas a la protección de las minorías.

³ Con “Estados sucesores”, Arendt se refiere a aquellos países que fueron creados después de los tratados de paz de 1918, por ejemplo, Checoslovaquia y Yugoslavia.

no soñaron en crear dentro de ciertos Estados un grupo de habitantes que se consideraran a sí mismos permanentemente extraños a la organización general del país” (Macartney citado en Arendt, *Los orígenes* 231). Sobre la conquista de la nación sobre el Estado, del interés nacional sobre la ley, clave en la comprensión del refugiado como figura de exclusión⁴. Arendt dice:

Los tratados de minorías expresaban en un lenguaje claro lo que hasta entonces sólo habíase hallado implicado en el sistema de funcionamiento de las Naciones-Estados, es decir, que sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen. (*Los orígenes* 231).

La conquista de la nación sobre el Estado era una realidad en la Europa de la primera mitad del siglo XX. Era incluso una condición esencial para la existencia del Estado Nación de cuño occidental. Este proceso, como lo relata Jürgen Habermas comenzó a partir de las revoluciones del siglo XVIII, guiado por los discursos de intelectuales y académicos, que en su afán de forjar una nueva autoidentificación colectiva, incubaron en la mente de los ciudadanos el mito de la procedencia común. Proceso distinto al explicado por Derek Heater en su estudio de la ciudadanía romana. En él nos cuenta que “los ciudadanos romanos se asentaron a lo largo y ancho de su extenso imperio sin tener que despojarse necesariamente de sus culturas étnicas particulares” (163). Antes del siglo XVIII, no era condición necesaria formar parte de una nación en particular para ser ciudadano de un Estado. En el ámbito jurídico, nos relata Habermas, los conceptos de nación y “pueblo propio de un Estado” tienen la misma extensión (83), esto significa que, cualquiera puede ser ciudadano de un Estado

⁴ Según la comprensión moderna “Estado” es un concepto definido jurídicamente. En el orden material hace referencia a un poder estatal soberano tanto interna como externamente; en términos espaciales se refiere a un territorio claramente delimitado; y en términos sociales, a la totalidad de sus miembros, es decir, al “pueblo propio de un Estado” *Staatsvolk*. (Habermas, 83). Sobre el concepto de nación, Habermas nos dice que, más allá de la disposición jurídica (donde “nación” y “pueblo propio de un Estado” tienen la misma extensión) “nación” tiene el sentido de una comunidad política conformada a partir de una procedencia común, al menos, a partir de una lengua, una cultura y una historia común” (84).

soberano sin importar su procedencia, lengua o historia. Entonces, ¿cuál es la inteligencia detrás de la vinculación Estado Nación, entendida en el sentido de que para adquirir el estatus de ciudadano de un Estado soberano es necesario formar parte de una nación en particular, de un pueblo conformado por personas con una procedencia, una lengua y una historia común? La respuesta es que esta vinculación sirvió y ha servido como mecanismo que funciona “como defensa frente a todo lo extraño, como devaluación de las otras naciones y como delimitación de las minorías nacionales, étnicas y religiosas” (Habermas 87). El dudoso mérito del Estado Nación fue cristalizar el sentimiento nacionalista. El republicanismo, con su débil fuerza vinculante, necesitaba de algo que despertara en los súbditos la lealtad hacia el Estado, y la conciencia nacional permitió la conversión de ellos en ciudadanos. Habermas es la reacción al nacionalismo. Defiende la inclusión de toda población en el estatus de ciudadano como una fuente secular de legitimación, que generaría un nuevo plano de integración social abstracta mediada por el derecho. En la Europa de finales del siglo XVIII, por otro lado, los líderes políticos, intelectuales y académicos estaban convencidos de la necesidad de resolver el problema de la desintegración de la población. Debían despertar la lealtad de los ciudadanos hacia su patria. La táctica fue generar la conciencia de la pertenencia a un pueblo natural e históricamente común. Si se querían lograr los objetivos nacionales, todo lo que fuera extraño a la “esencia” de la nación; al *Volk*. Debía ser apartado. Había que hacer latir el nervio de los conceptos: soberanía y patria.

Es prácticamente imposible que existan instituciones libres en un país integrado por varias nacionalidades. En un pueblo donde no haya un sentimiento de compañerismo, especialmente si se hablan lenguas diferentes, no puede existir esa opinión pública unificada que es necesaria para que funcione el gobierno representativo (Mill, citado en Heater 165).

El nacionalismo exige una base lingüística. En 1789 en Francia, más de la mitad de sus habitantes desconocían la lengua francesa. “He visto, [decía Macartney] cómo el dialecto llamado basbretón, el dialecto vasco y las lenguas italiana y alemana han perpetuado el reino del fanatismo y de la superstición” (Heater 166). En 1880 comenzó en Francia la campaña de nacionalización, y uno de los instrumentos utilizados fue la educación. En las escuelas públicas de Rennes se podían leer anuncios como estos: “Prohibido escupir y hablar en

Breton” (Heater 167). En el siglo XIX el imperio Alemán llevó a cabo una fuerte campaña de germanización dirigida a la población de lenguas polaca, francesa, y danesa. Dichas minorías nacionales, por cierto, nunca alcanzarían el estatus de alemanes con plenos derechos civiles y políticos. A finales del siglo XIX los conceptos de ciudadanía y nación se unieron más que en cualquier otro país. En 1913 se aprobó una ley que “garantizaba en perpetuidad la ciudadanía alemana a todos los alemanes, independientemente del país en el que residieran” (Heater 168). Hannah Arendt afirma que el peligro de la evolución del Estado como instrumento de la nación había sido inherente a la estructura del Estado Nación desde el comienzo de esta formación política, y que “cuando quedó roto el precario equilibrio entre la nación y el Estado, entre el interés nacional y las instituciones legales, la desintegración de esta forma de gobierno y de organización de los pueblos sobrevino con una aterradora rapidez” (*Los orígenes* 231). Pronto, ante la negativa de las minorías nacionales a la asimilación. Los Estados sucesores comenzaron la política de desnacionalización. Instrumento predilecto del nacionalismo, la desnacionalización obedece a una condición esencial del Estado Nación occidental:

En el territorio nacional solo viven miembros del mismo pueblo y que de ser posible todos los miembros de esa nación se encuentran en ese territorio. En la medida en que también dentro de la nación se encuentren personas originarias de otros pueblos, el sentimiento nacional exige que bien sean asimiladas o bien sean expulsadas (Arendt, *Estado* 191).

Poco ha cambiado. La política de deportación ilegal en Europa lo demuestra. El acuerdo al que ha llegado la Unión Europea con Turquía en marzo de 2016 es un ejemplo de la postura que ha asumido la Unión Europea de no aceptar más refugiados y deportar a los que ya se encuentran en su territorio, irrespetando los acuerdos internacionales relacionados con la protección y asilo de refugiados. Después de los ataques terroristas del 13 de noviembre del 2015 en París, políticos franceses como Nicolás Sarkozy o Marine Le Pen han propuesto ya, constitucionalizar la desnacionalización para aquellas personas que atenten contra los intereses fundamentales de la nación.⁵El desembarazarse de refugiados fue práctica

⁵ Cfr. Naïr, Sami. “Negaciones de los valores de la república”, citado en la bibliografía.

común en la época de entreguerras. El derecho de asilo no pudo darles protección. Al no ser identificables eran excluidos. Su nacionalidad importaba poco. Eran indeseables.

Es necesario aclarar que las minorías nacionales, en los Estados sucesores, no entraban completa ni necesariamente en la categoría de refugiado o apátrida, pues *de iure* pertenecían a un cuerpo político. En su condición de extraños a la comunidad, gozaban de ciertos derechos fundamentales, como el de residencia o el de trabajo. El fenómeno de los apátridas se acentuó después de la Primera Guerra Mundial. Su existencia difícilmente puede atribuirse a un sólo factor. La justificación para aplicar el retiro de la nacionalidad cambiaba de país a país. La más común, sin embargo, era aquella que manifestaba la falta de adhesión genuina por parte de las minorías al país de adopción. Después de las guerras civiles de la época de entreguerras, las minorías nacionales fueron obligadas por los gobiernos victoriosos a abandonar el país y fueron desnacionalizados deviniendo apátridas.

En la larga memoria de la historia, las migraciones forzadas, de individuos o de grupos de personas por razones políticas o económicas, parecen sucesos cotidianos [...] Lo que carece de precedente, no es la pérdida del hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo. Repentinamente ya no había un lugar en la tierra al que pudieran ir los migrantes sin hallar las más severas restricciones, ningún país al que pudieran asimilarse, ningún territorio en el que pudieran hallar una nueva comunidad propia. (Arendt, *Los orígenes* 245).

En su *Economía y Sociedad*, Max Weber dice de los parias que son “comunidades que al mismo tiempo que son despreciadas, son buscadas como vecinas, a causa de una técnica especial e imprescindible que ellas monopolizan” (Weber 316). Así, en la primera mitad del siglo XX el judío fue el paria por antonomasia⁶, y sólo sus dotes comerciales motivaban, de cuando en cuando, su inclusión. Fueron, a partir de la diáspora, individuos segregados, impedidos de alcanzar una situación de igualdad social y política en las comunidades donde se establecían. Arendt, como Weber, reflexiona sobre la situación de los

⁶ El tropo de antonomasia se produce. a) al tomar un nombre común (el marino) por un nombre propio (Simbad); b) un nombre propio (don Juan) por un nombre común (el seductor) [o como en este caso] c) un nombre común (el judío) por el común de la especie (el paria). La antonomasia [...] va de lo particular a lo general, de la parte al todo, de menos a más, de la especie al género (Beristáin 465).

parias de la década de los treinta. A diferencia de él, su análisis parte después de los procesos de asimilación que éstos tuvieron en los diferentes medios sociales europeos, y las relaciones que desarrollaron en las comunidades políticas donde se establecieron. “Los judíos alemanes [...] no tienen derecho ni país, son ciudadanos de ninguna nación, son parias” (Arendt, *Antisemitismo* 155). En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt identifica grupos dentro de los grupos de pueblos judíos, según el grado de asimilación que estos tuvieran. Primero estarían los parias sociales; judíos que se encontraban por fuera de la sociedad, sin pertenencia a ninguna comunidad política, y cuyo único espacio donde podían revelar su identidad era en el círculo familiar. Después los parias advenedizos. Judíos obligados por sus circunstancias a asimilarse al país donde llegaban. Debían negar públicamente su condición de judíos y convertirse al cristianismo. Finalmente los parias conscientes: “espíritus valientes que intentaron hacer de la emancipación de los judíos lo que verdaderamente debería haber sido: una admisión de los judíos en tanto que judíos a las filas de la humanidad” (Arendt, *Tradición* 49). La literatura, desde luego, no carece de figuras de exclusión⁷. Arendt nos describe así al agrimensor K, de la novela inconclusa *El Castillo* de Franz Kafka “K., un forastero que llega a ese mundo por propia voluntad, con la intención de llevar a cabo un determinado propósito: establecerse, convertirse en un ciudadano más, labrarse un futuro, casarse, encontrar trabajo, en fin: convertirse en un miembro útil de la sociedad humana” (Arendt, *Kafka* 179). El propósito de K. nunca llegaría a cumplirse. Al igual que el refugiado y el paria, K. había llegado a la aldea sin anunciarse, “Náufrago en las costas de tierras extrañas, arrinconado en las grietas y las hendiduras de economías que no esperaban exactamente su llegada” (Arendt, *Kafka* 155). Así, sus esfuerzos de ser admitido en la comunidad fueron vanos.

⁷Además de seguir a Arendt, me sirvo de la siguiente cita para sostener la creencia de que K. puede ser leído como figura del refugiado “No soportaré [dice Frieda] esta vida de aquí. Si quieres conservarme, tendremos que emigrar a alguna parte, al sur de Francia, a España. Emigrar no puedo, dijo K.” (Kafka, *El castillo* 184) ¿A qué esa necesidad de K? K. es rechazado (*ref tare*) del castillo, despreciado por los habitantes del pueblo, humillado por muchos – el alcalde; la posadera; el maestro; Jeremías; Frieda misma-, y a pesar de ello, se niega abandonar el condado. “Emigrar no puedo”, dice. No puede pues no tiene lugar a donde ir.

K. experimentaba sin cesar la sensación de extraviarse o de hallarse ya muy lejos, tan lejos en algún país extranjero, como no había estado jamás ningún hombre; una tierra extranjera en la cual ni el aire conservaba ya partícula alguna del aire natal, en la cual tenía uno que sofocarse y ahogarse en extrañeza, y bajo cuyas tentaciones absurdas no se podía, sin embargo, hacer otra cosa que seguir andando, que seguir extraviándose (Kafka, *El castillo* 61).

El conflicto de refugiados del periodo de entreguerras no involucró solamente al pueblo judío, sino a todo a aquel que perteneció a las distintas nacionalidades minoritarias: rusos, armenios, húngaros, alemanes, españoles. Hoy, los judíos ya no constituyen la figura del paria, es un pueblo que ha logrado asimilarse a distintos países, y encontró solución a su problema de persecución gracias a un territorio colonizado, y conquistado luego. Han, en cierta forma, encontrado su lugar en el mundo.

Vidas perdibles.

El discurso de la sanidad del orden jurídico de las sociedades europeas viene desde mucho tiempo atrás, y es utilizado muchas veces para afirmar que los acontecimientos desgraciados que ocurren dentro de éstas son “una infortunada excepción a unas normas [...] corrientes y sanas” (Arendt, *Los orígenes* 225). Esto es claro cuando analizamos el caso de los Derechos Humanos.

En la época de los tratados de minorías pudo afirmarse [...] que las antiguas naciones disfrutaban de constituciones que [...] se hallaban fundadas en los Derechos del Hombre; que aunque hubiera incluso otras nacionalidades dentro de sus fronteras, no precisaban de una ley adicional [...] La llegada de los apátridas acabó con esta ilusión (Arendt, *Los orígenes* 231).

En la época de entreguerras si un refugiado, después de lograr huir de la persecución en su país de origen, lograba pisar el territorio de un nuevo país, lo hacía en la condición de apátrida, y con ella se atribuía la condición de fuera de la ley. Una vez ahí, el refugiado, sin la oportunidad de nacionalizarse, ni de ser deportado a ningún otro país pues en todos era indeseable, quedaba a merced de la policía “que no se preocupaba de tener que cometer unos pocos actos ilegales con tal de disminuir la carga de *indésirables* del país” (Arendt, *Los*

orígenes 237). El refugiado sin la protección de ninguna ley era víctima de todo tipo de abusos arbitrarios.

La persona apátrida, sin derecho a la residencia, y sin derecho al trabajo, tenía, desde luego, que transgredir constantemente la ley [...] Como él era la anomalía para para la que no había nada previsto en la ley general, le resultaba mejor convertirse en una anomalía a la que atendiera la ley, es decir, la del delincuente (Arendt, *Los orígenes* 239).

En efecto, un refugiado en la época de entreguerras se veía beneficiado con la comisión de un delito. Con un simple robo menor lograba salir de la anomia legal. El refugiado delincuente casi podía sentirse ciudadano pernoctando en aquella cárcel; con derecho a la alimentación, a la residencia, a un juicio justo “como delincuente incluso un apátrida no será peor tratado que otro delincuente, es decir, será tratado como cualquier otro” (Arendt, *Los orígenes* 239). ¿Qué condiciones han cambiado desde la época de entreguerras para los refugiados? El conflicto actual de refugiados nos sugiere que ninguna. Hoy día, un refugiado en el centro de detención de Moria, en Grecia, se vería beneficiado también con la comisión de un delito, y “si un pequeño robo puede mejorar, al menos temporalmente, su posición legal, se puede tener la seguridad de que ese individuo ha sido privado de sus derechos humanos” (Arendt, *Los orígenes* 239). Los derechos humanos, supuestamente inalienables, resultaron y resultan ser inaplicables para los refugiados. En una conferencia sobre el futuro de la Unión Europea, Slavoj Žižek habló en 2015 sobre el tema de los ataques terroristas a París en noviembre de 2015. Mencionó que las mayores víctimas de los ataque de París serán los refugiados “y es una obscenidad, porque ellos, que precisamente escapan del mismo terror que golpeó París, son ahora, por los derechistas anti-inmigrantes, retratados como la otra cara del terror” (Žižek, *Atentados*). ¿Por qué la cobertura de los noticieros norteamericanos fue más extensa en los ataques a París, que en la masacre de Baga en Nigeria, en enero de ese mismo año? “En las condiciones bélicas contemporáneas: la condición de precariedad compartida conduce no al reconocimiento recíproco, sino a una explicación específica de poblaciones marcadas, de vidas que no son del todo vidas, que están modeladas como “*destructibles*” y “*no merecedoras de ser lloradas*” (Butler 54). Es por esto que las víctimas en Nigeria no son - al menos no en Norteamérica, ni en la misma medida en

que lo son las víctimas francesas- motivo de indignación para los medios de comunicación tradicionales: *Fox News, CNN, New York Times, Washington Post, The Economist*.⁸ Es posible que a esto se refiera Butler cuando dice que hay víctimas que nunca fueron vidas. Es posible que las víctimas de Baga no fueran merecedoras de duelo a los ojos de Rupert Murdoch, o a los de Roger Eugene Ailes: propietario y CEO respectivamente de Fox News. Más aún. Ellas representaban la amenaza. Su muerte se considera necesaria.

Tales poblaciones son *perdibles* o pueden ser desposeídas, precisamente por estar enmarcadas como ya perdidas o desahuciadas; están modeladas como amenazas a la vida humana tal y como nosotros la conocemos, en vez de como poblaciones vivas necesitadas de protección contra la ilegítima violencia estatal, el hambre o las pandemias. Por eso, cuando tales vidas se pierden no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte, la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de los vivos (Butler 54).

Los refugiados, al ser privados de todos sus derechos, e imposibilitados de tomar parte en el artificio humano, “comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal; [amenazan] nuestra vida política, nuestro artificio humano, el mundo que es resultado de nuestro mundo común y coordinado” (Arendt, *Los orígenes* 251). Zigmunt Bauman nos habla del miedo hacia el inmigrante no deseado. Éste es visto como residuo, es susceptible de ser reciclado; de ser desechado. Para que las naciones europeas y el Estado norteamericano preserven su forma de vida, es necesario que haya menos inmigrantes, o mejor aún, ninguno. “Son “ellos” los que pueblan

⁸ Para comparar la desproporción de cobertura en los medios de comunicación masivos entre atentados terroristas en 2016 véase, *Days Before Brussels, There Were 2 Devastating Terror Attacks the Media Ignored*. Sobre la desproporción en el año 2015, véase *Does Paris Matter More Than Beirut?* Véase también la entrevista de John Vause e Isha Sesay, presentadores de noticias de CNN, a Yasser Louati representante del colectivo contra la islamofobia en Francia, en la cual aquéllos culparon de omisión a la comunidad musulmana por los ataques a París en 2015: -En una parte Vause pregunta: “*What is the responsibility within the Muslim community to identify what is happening within their own ranks when it comes to people who are obviously training and preparing to carry out mass murder?*”. (Sinécdoque del todo por la parte: la comunidad musulmana por el grupo yihadista ISIS). Referencias en la bibliografía.

en exceso nuestro planeta” (Bauman 63). Salvajes, bárbaros, impíos, inhumanos. Son estos los prejuicios que se han modelado contra los refugiados y los han hecho vulnerables⁹. Esto abona a las decisiones políticas, como el acuerdo al que ha llegado la Unión Europea y Turquía, que permitirá la deportación masiva de refugiados, ¿Qué hacer ante tal escenario? Habermas aboga por la defensa de la inclusión de toda la población en el estatus de ciudadano, como una fuente secular de legitimación (111); Arendt, por la existencia de un derecho a tener derechos y a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada (*Los orígenes* 247); Butler, por la responsabilidad y la indignación.

Tal vez pertenezcamos a ellos de una manera diferente, y nuestra responsabilidad ante ellos no se base, de hecho, en la aprehensión de similitudes prefabricadas. Tal vez dicha responsabilidad solo pueda empezar a realizarse mediante una reflexión crítica sobre esas normas excluyentes por las que están constituidos determinados campos de reconocibilidad, unos campos que son implícitamente invocados cuando, por reflejo natural, guardamos luto por unas vidas y reaccionamos con frialdad ante la pérdida de otras (65).

Con las figuras de exclusión se desvanece, *de facto*, el principio jurídico que enuncia que las penas son intransferibles. El musulmán, por ejemplo, es muchas veces señalado y marginado por su condición de musulmán, no por sus actos: la pena se transfiere. Esto, insisto, lo posibilita el discurso en torno a ellos: judíos, negros, indígenas... En cierta forma, en la lógica del lenguaje, nunca hay denotación, nunca isomorfía, o en todo caso, la denotación va cargada de metáforas, sinécdoques, metonimias, hipérboles, etc. Éstas van moldeando la figura; van moldeando la subjetividad. En el caso de la figura del refugiado la enunciación –entre otros mecanismos- configura su fatalidad. Las figuras de exclusión son la consagración de los tropos. Su marginación se gesta en ellos. Habría que desmontar las figuras en el lenguaje para empezar a entender la inteligencia de su exclusión.

⁹ Así, releer el debate de la Junta De Valladolid en donde tuvo lugar la controversia Sepulveda-De las Casas con respecto a la humanidad de los naturales, no es, ni anacrónico, ni fútil. Sobre una discusión al respecto véase Hanke, Lewis. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, sobre todo los capítulos III, IV, V, VI.

Derecho de asilo

El derecho de asilo o, en otras palabras, el derecho que tienen todas las personas a buscar y encontrar asilo en caso de haberse visto forzadas a abandonar su hogar, está garantizado *de iure*, por el derecho internacional: tanto en el ámbito de las Naciones Unidas;¹⁰ como en el de los diferentes sistemas de derecho regionales.¹¹ Por otro lado, el derecho de asilo puede encontrarse también en otros siglos y en otras culturas a lo largo de la historia. “El derecho de asilo es uno de los más antiguos que existen en la tierra. Antes de tener leyes, los hombres, cuando se hallaban en peligro, buscaban refugio en los brazos de los dioses” (Gheorghiu 120). En el año 397 el emperador Arcadio reconoció el asilo en sagrado: ἄσυλος, *asylos*. Sólo para anularlo el 27 de julio del 398 por consejo del eunuco Eutropio. Cuando el eunuco cayó de la gracia del emperador y su vida peligraba, se aferró al derecho de asilo de las iglesias que él mismo había ayudado a abolir. Sólo la intercesión de San Juan Crisóstomo salvó a Eutropio, y en contra de todos los diáconos, obispos, y sacerdotes, que consideraban a Eutropio enemigo de la iglesia, le refugió en la catedral de Santa Sofía de Constantinopla. “Crisóstomo salió a la puerta de la iglesia [...] dijo que independientemente de las leyes que podían promulgar los ministros, la iglesia ha sido siempre un lugar sagrado de asilo [y] podía acoger a todos los hombres que se refugiaban en ella perseguidos por la justicia humana” (Gheorghiu 126).

Hannah Arendt en su libro *Los Orígenes del Totalitarismo* concedería al derecho de asilo ser “el único derecho que había llegado a figurar como símbolo de los derechos del hombre en la esfera de las relaciones internacionales” (409). Por otro lado, Jacques Derrida en su discurso, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Menciona tres tradiciones occidentales que cultivaron el derecho de asilo y la ética de la hospitalidad. En primer lugar la tradición hebraica que dispone en Nm 35. 9-28; en Dt 19. 1-13; y en Jos 20. 1-19, que debían reservarse ciudades que acogieran aquellos perseguidos por lo que la Biblia llama *go· él had·dám*; el “vengador de la sangre”¹² (43). En segundo lugar una tradición

¹⁰ El artículo 14 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 establece lo siguiente: “En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país”. (Ortiz 520)

¹¹ Dos ejemplos: el tratado de asilo y refugio políticos adoptado el 4 de agosto de 1939 en Montevideo, Uruguay, y la convención sobre asilo territorial de 1954 en Venezuela.

¹² Este derecho ciudadano a la inmunidad y a la hospitalidad, menciona Derrida, se hallaba muy elaborado en su casuística y el pasaje fundador de esa jurisprudencia fue sin duda aquí el de los Nm. 35: 9-32 (*Cosmopolitas* 43)

medieval de soberanía de la ciudad. En aquella época las iglesias, como ya se ha ejemplificado, contaban con inmunidad y garantizaban la supervivencia de los refugiados; y reyes y señores a través de la posesión de la *auctoritas* libraban a sus huéspedes de toda persecución. Y en tercer lugar la tradición del estoicismo helénico. “La ética del pórtico [...] donde el hombre ya no es un `animal político`, sino un `ciudadano del mundo`, un `animal ecuménico` (*ἰ μ*) que se extiende a todo el orbe. Una ética que sustituye el antiguo concepto de polis por el de cosmo –polis” (Herrera 105). Tradición cosmopolita de la que abrevia, -junto con el cristianismo paulino [y el movimiento luterano pietista]- la ética hospitalaria kantiana que expusiera en su *Tercer artículo definitivo sobre la paz perpetua*. “El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal [y ningún] extranjero [debe] ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro” (Kant, *Paz* 27). Es cierto que el derecho de asilo siguió vigente en la tradición occidental. Lo garantizan leyes del derecho internacional y no en pocos casos ha sido llevado a la práctica, ejemplos: León Trotsky, líder bolchevique durante la Revolución de Octubre de 1917, perseguido por el gobierno de la Unión Soviética y asilado en México en diciembre de 1936; los casi 25 000 refugiados españoles que el gobierno de Lázaro Cárdenas, por iniciativa del historiador Daniel Cosío Villegas, dio asilo en la época que hoy se conoce como el exilio republicano español; o los más de 20 000 refugiados centroamericanos, principalmente salvadoreños y guatemaltecos que, entre los años 1980 y 1983 encontraron asilo en México, Costa Rica y Honduras. Sin embargo, la fuerza del derecho de asilo, en la praxis, se ha venido debilitando en los últimos lustros. A pesar de los ejemplos expuestos, parece ser justo decir que nuestro tiempo carece del esplendor en materia de hospitalidad si lo comparamos con siglos pasados.

No hay armonía entre los principios de derecho de asilo que propone la ética kantiana, con el *ethos* de la hospitalidad internacional del siglo XX. Este problema podría resumirse en las palabras de Giorgio Agamben en su libro *Políticas del exilio* “La paradoja de la que arranca Hannah Arendt consiste en que la figura que hubiera tenido que encarnar por excelencia al hombre de los derechos –la del refugiado- marca, en cambio, la crisis radical del concepto” (52). Y aquí surgen cuestiones. ¿La positividad jurídica abona a lo fáctico en materia de hospitalidad, es decir, realmente las personas que se ven obligadas a huir de sus comunidades políticas encuentran protección en las leyes escritas sean estas nacionales o

internacionales? ¿El apátrida, al atravesar las fronteras de su Estado nación, porta aún los escudos jurídicos que los derechos del hombre le concede, o más bien se encuentra en una anomia legal que le hace totalmente vulnerable? En palabras de Hannah Arendt:

Los derechos del hombre [...] habían sido definidos como <<inalienables>> porque se suponía que eran independientes de todos los gobiernos; pero resultó que en el momento que los seres humanos carecían de su propio gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos (*Los orígenes* 369-370).

Los refugiados están *hors du nomos*, fuera de la ley, expresa Michael Agier en su libro *En los bordes del mundo, los refugiados*; “no de esta o aquella ley de este o aquel país, sino de la ley en cuanto tal” (55-56). En su ensayo titulado *A cada residuo su vertedero* Zygmunt Bauman reflexiona en torno a las ideas de Agier:

[Los refugiados] conforman una especie de parias y proscritos, son los productos de la globalización y el arquetipo y la encarnación más cabales de su espíritu de zona fronteriza [...] se les ha arrojado a la condición de “`deriva liminar`”, sin forma alguna de saber si se trata de algo pasajero o permanente. Aun cuando permanezcan inmóviles durante algún tiempo, se hallan embarcados en un viaje que nunca llega a completarse, toda vez que su destino “`llegada o regreso`” jamás estará claro, mientras que el lugar que podrían llamar definitivo permanece por siempre inaccesible. Nunca se verán libres de la tormentosa sensación de transitoriedad, indefinición y provisionalidad de cualquier asentamiento (101).

El refugiado queda así fuera de la ley, se considere ésta positiva o natural, nacional o internacional. Su condición, explica Arendt en su ensayo *Las perplejidades de los derechos del hombre*, “no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos” (373). El Estado incapaz de proporcionar una ley a aquellos que han perdido toda protección de su gobierno, y apelando a su derecho soberano a la expulsión, transfiere todo el problema a la policía.

[En la época de entre guerras] el hombre sin Estado era ``una anomalía para la que no existe espacio apropiado en el marco de la ley general`` -un fuera de la ley por definición-, se hallaba completamente a merced de la policía, que no se preocupaba demasiado de tener que cometer unos pocos actos ilegales con tal de disminuir la carga de *indésirables* del país (Arendt, *Los orígenes* 361).

Hoy en día, las cosas no son diferentes. La policía dicta la ley en materia de asilo con la venia del Estado. Derrida cita el caso de un Kurdo al que un tribunal francés había reconocido oficialmente el derecho de asilo y al que la policía, no obstante, expulsó hacia Turquía sin que nadie haya protestado “La policía se hace así al mismo tiempo, omnipresente y espectral en los Estados llamados desarrollados en el momento en que ella dicta la ley en lugar de limitarse a aplicarla y hacerla observar” (*Cosmopolitas* 34). Este hecho es especialmente claro en materia de inmigración. John Steinbeck, en *Las uvas de la ira*, nos narra cómo los Joad después de perder su hogar en el Estado de Oklahoma, se ven forzados a emigrar al Estado de California en busca de trabajo. Durante el viaje, antes de adentrarse al desierto de Arizona, un policía de fronteras les detiene:

- ¿A dónde se dirigen?
 - A California- dijo Tom [Joad].
 - ¿Cuánto tiempo piensan estar en Arizona?
 - El tiempo justo de cruzarla.
- El policía pegó una pequeña etiqueta en el parabrisas.
- De acuerdo. Continúen, pero más vale que no se paren (296).

La novela nos narra que, una vez instalados los Joad en California, las incursiones súbitas de oficiales armados en los campamentos de inmigrantes eran constantes:

- Fuera. Órdenes del Departamento de Sanidad. Este campamento es una amenaza para la salud.
- ¿Dónde vamos a ir?
- Eso no es asunto nuestro. Tenemos órdenes de sacarles de aquí. ¡Largo! El campamento estará ardiendo dentro de media hora (341).

En *Los Orígenes del Totalitarismo*, Hannah Arendt explica que ante la imposibilidad de nacionalizar o repatriar a los refugiados, así como de garantizar el derecho de asilo, los gobiernos de los diferentes países receptores recurrieron al campo de internamiento. Este recurso- que antes de la segunda guerra mundial era la excepción más que la norma para los apátridas- se convirtió en la solución rutinaria para el problema de las personas desplazadas.

Cada intento de las conferencias internacionales para establecer algún estatuto legal para los apátridas fracasó porque ningún acuerdo podía sustituir al territorio al que un extranjero, dentro del marco de la ley existente, debía ser deportado. Todas las discusiones acerca del problema de los refugiados giraron en torno a una sola cuestión. ¿Cómo puede ser otra vez deportado el refugiado? No fueron necesarios la segunda guerra mundial y los campos de personas desplazadas para demostrar que el único sustitutivo práctico de una patria inexistente era un campo de internamiento (Arendt, *Los orígenes* 362).

Para Zygmunt Bauman en su libro *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, los campos de refugiados son vertederos donde los países ricos y pobres depositan sus desechos. Bauman afirma que la propagación global de la vida moderna ha alcanzado a estas alturas los límites más remotos del planeta. Ello implica:

Que procesos típicamente modernos, tales como la construcción del orden y el progreso económico, tienen lugar por todas partes y, por tanto, por todas partes se producen ``residuos humanos`` y se expulsan en cantidades cada vez mayores; esta vez, no obstante, en ausencia de basureros ``naturales`` apropiados para su almacenamiento y potencial reciclaje (Bauman 93).

Los desagües para la eliminación de residuos humanos quedan así obstruidos. Han desaparecido ya los territorios ``vacíos`` o ``de nadie`` -para ser más preciso: los territorios que, gracias al diferencial de poder global, podían verse y tratarse como vacíos o sin dueño-. Hoy sólo queda el campo de refugiados. Ahí, dentro de las cercas del campamento, a los refugiados, “se les reduce a una masa sin rostro, habiéndoseles negado el acceso a las cosas elementales que conforman las identidades y a los hilos con los que dichas identidades suelen estar tejidas” (Bauman 102). Los refugiados devienen residuos, incapaces de dispensar, de

acuerdo a la lógica del capital, ninguna utilidad al país al que han llegado. Sin posibilidad de saberse asimilados al nuevo cuerpo social.

No hay vía de retorno ni camino hacia delante [...] No queda más que los muros, el alambre de púas, las puertas vigiladas, los guardias armados. Entre ellos definen la identidad de los refugiados o, más bien, acaban con el derecho de éstos a la autodeterminación. Todos los residuos, incluidos los residuos humanos, tienden a amontonarse de forma indiscriminada en el mismo basurero. El acto de asignar a la basura pone punto final a las diferencias, individualidades e idiosincrasias. Los residuos no precisan de finas distinciones ni sutiles matices, al menos que estén destinados al reciclaje; pero las posibilidades que tienen los refugiados de reciclarse como miembros legítimos y reconocidos de la sociedad humana son vagas e infinitamente remotas. Se han tomado todas las medidas para garantizar la permanencia de su exclusión (Bauman 104).

Derrida, en el discurso que leyó ante el Parlamento Internacional de los Escritores en 1996, hablaba ya de un derecho de asilo que era cada vez menos respetado en Francia y en toda Europa. Afirmaba que la OFPRA (Oficina Francesa de Protección de Refugiados y Apátridas) en ese año endureció sus criterios y redujo el número de estatutos concedidos. Derrida finalizó denunciando que el número de denegaciones de peticiones de asilo no había dejado de aumentar desde los años ochenta del siglo XX. Hasta ahora poco ha cambiado. La política de deportación lo demuestra. Mientras escribo este ensayo, leo que los gobiernos de Estados Unidos y México han violado, en los últimos diez años, de forma sistemática, el derecho humano al asilo de miles de centroamericanos y mexicanos que han decidido huir de sus comunidades de origen a causa de la violencia. En el informe *Enfrentando muros. Violaciones de los derechos de solicitantes de asilo en Estados Unidos y México*. Amnistía Internacional denuncia que las políticas de ``mano dura`` que ha aplicado el gobierno estadounidense para el control de su frontera se ha conjugado con la ``complicidad`` del gobierno mexicano, encargado de devolver a los migrantes al peligro del que huyen. “Ambos gobiernos cometen flagrantes violaciones al derecho internacional de asilo” (Román). En el mismo informe se señala que las políticas de control fronterizo no han impedido que la gente migre o huya de su país, sino que ha sido forzada a seguir rutas más peligrosas. Este hecho

ha fortalecido a los grupos del crimen organizado, especialmente a los que se dedican al tráfico de seres humanos, ocasionando un aumento en el número de muertes de los migrantes.

Según datos que proporciona el informe; en 2016 se registró en México una cifra nunca antes alcanzada de 8 mil 788 solicitudes de asilo, en comparación con las mil 296 de 2013; sólo 35% de solicitantes recibieron el reconocimiento de la condición de refugiado.

La práctica jurídica en materia de asilo sigue siendo bastante restrictiva pues se rige por el interés demográfico-económico del Estado nación que acoge y da asilo. Así, ha habido momentos en que ciertos países han tendido a mostrarse más laxos en materia de hospitalidad comparados con otros, por ejemplo: Francia. Derrida menciona que el descenso comparativo de la natalidad francesa desde mediados del siglo XVIII hizo a Francia más liberal en materia de inmigración. La demanda de mano de obra creció, y cuando a la economía le surgen necesidades, no importa hacer una la motivación política y la económica. Pero, ¿Qué sucede cuando no se necesitan más trabajadores? Es entonces cuando la retórica hace su aparición y el discurso del “control de la inmigración” comienza a ser pronunciado en diversos ámbitos, especialmente en el político-electoral. Así, la distinción entre motivación económica y política resurge y se pone énfasis en la diferencia entre dos conceptos del exilio: la huida y la migración. Dando asilo sólo a quienes no pueden esperar el menor beneficio económico de su inmigración.

Esta condición alcanza, o en todo caso tiende a un límite absurdo: ¿cómo podría un refugiado puramente político pretender ser acogido y encontrar asilo en parte alguna sin que su nuevo hábitat lleve consigo ventaja económica? Será necesario que trabaje y que no sea el país de acogida quien se haga cargo, simple y totalmente de él [...] Esta distinción entre lo económico y lo político no es pues, solamente abstracta e inconsistente, resulta hipócrita y perversa; permite, en último término, no conceder casi nunca asilo político [...] El discurso sobre el refugio, el asilo o la hospitalidad se convierten entonces en puras coartadas retóricas (Derrida, *Cosmopolitas* 30-31).

El derecho internacional es dictado por tratados entre Estados soberanos y no existe una esfera que se halle por encima de las naciones. Arendt menciona que “este dilema no

podría ser en manera alguna eliminado mediante el establecimiento de un “Gobierno mundial” (Los *orígenes* 374). Bauman, a su vez, denuncia que:

No existe política de ningún género capaz de llegar a postular la introducción de reglas del juego globalmente vinculantes, y menos aún tratar de hacerlas efectivamente vinculantes. En el espacio global, las reglas se establecen y se abandonan en el curso de la acción, y quienes las bloquean y desbloquean son los más fuertes, los más astutos, los más rápidos, los más ingeniosos y los menos escrupulosos (87).

La “ley global” en contraposición de las leyes legisladas dentro de los Estados nación modernos carece de legitimación democrática. Son reglas que carecen de gobernante.

Nada de cuanto pueda pasar por “ley global” puede utilizarse en un tribunal de justicia y sólo en casos excepcionales podrá hacerse cumplir. De un modo comparable al viejo derecho civil romano, la aplicación del derecho internacional se halla a merced de aquellos que tienen el poder de hacerlo cumplir (Brunkhorst 236).

Todo parece indicar, según los textos de los que me he servido, que hubo un tiempo en que había un lugar para el refugiado. Lévinas apunta, en *Las ciudades refugio*, que es en *Deuteronomio* 4:42 donde se funda una ética de la hospitalidad, “para que refugiándose en una de esas ciudades pueda salvar su vida (Lévinas 76). Subrayo la palabra *Vida*. Es decir: *Jay*; *neúma*; disposición espiritual, no principio sensitivo y bestial; no mera animación –no *sujikós*– En términos aristotélico-platónicos: *Bios*; no *Zoe*.

Es por ello que Lévinas nos dice que la “vida no puede significar sino una vida plena, una vida digna de ese nombre; exilio ciertamente, pero no prisión, ni campo de concentración. Humanismo o humanitarismo de las ciudades-refugio” (76).

El refugiado. Figura intersticial.

Armando Villegas en su texto *El hombre, el bárbaro y el salvaje: las figuras de la filosofía*, nos dice que una figura puede, siempre por operaciones metonímicas de contigüidad, unas veces describir a los oprimidos, y otras veces a los opresores. Y nos invita a analizar cómo cada una de estas figuras se prestan propiedades y las distribuyen según condiciones

históricas bien identificadas (42). La figura del refugiado ha sido analizada, desde la lectura de autores como Arendt, Bauman y Derrida, como una figura excluida de la ley. Así mismo el refugiado es *de facto*, aplastado por el poder de soberanías igual de eficaces y reales, narcotráfico, terroristas, traficantes de personas, explotadores sexuales.

¿Es posible que alguien sea refugiado en su propia tierra? Silvana Rabinovich en su artículo “*Exilio domiciliario*”: *avatares de un destierro diferente*, propone una aproximación a la noción de exilio domiciliario. Plantea la expresión claramente como un oxímoron. Perder la tierra bajo los pies:

Las guerras de exilio suelen arrancar a poblaciones enteras de sus lugares para deportarlas lejos de sus tierras y de su gente. Y sin embargo, de manera más subrepticia, aunque –o precisamente- a plena luz del día [...], asistimos a un tipo de destierro que se produce al quitar la tierra, tratando de borrar la singularidad del modo de vida de quienes la habitan por generaciones y en el que se condena a vivir a poblaciones nativas desposeídas en sus territorios ancestrales (330).

Entonces no se trata sólo de personas sino de comunidades y pueblos “cuyo territorio se encuentra en un proceso ininterrumpido de desposesión” (Rabinovich 330). Pueblos que han habitado territorios por generaciones, y de pronto se ven sorprendidos con el embate del capital financiero trasnacional que golpea y lidia con la resistencia y sobre todo, no cesa en su propósito de expropiación de territorios de los grupos minoritarios.

El exilio no se reduce a la pérdida del techo nacional [...], sino que puede presentarse bajo la forma de un toldo precario –una inclusión traicionera que “incluye para excluir” a un determinado grupo poblacional, generalmente un pueblo originario, como habitantes de segunda clase- [...]. Siguiendo con la metáfora, se mantiene el toldo agujereado mientras no se deja de socavar el suelo [...]. Vivir como refugiados en la propia tierra es testimoniar del abismo político sobre el que se asienta el “orden colonial” establecido (Rabinovich 333).

Para ejemplificar esta experiencia Silvana Rabinovich retoma el caso palestino. Los colonizadores confiscan las tierras en nombre del progreso “porque donde hay una forma de vida diferente, el colonizador ve desierto y atraso” (Rabinovich 333). Se nos recuerda que

uno de los lemas sionistas, además de ‘una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra’, es ‘haber logrado transformar un desierto en un vergel’ Los colonizadores, esos otros refugiados, llegaron, con la venia de sus perseguidores, a este otro continente buscando un nuevo domicilio “se creyeron capaces de redimir el exilio [...] y creían poder hacerlo levantando un bastión europeo en el Medio Oriente” (Rabinovich 334). Devotos del Estado Nación y escépticos de la heteronomía, llegaron al continente como conquistadores, pulverizando, con un derecho fundamentado en la propiedad privada, toda concepción comunitaria de la propiedad.

Así, la población árabe palestina tuvo que refugiarse de los refugiados, se vio obligada a huir de sus perseguidores que a su vez eran fugitivos [...]. Los concentraron en campos de refugiados: algunos dentro de las fronteras que trazaron las Naciones Unidas en 1947, otros afuera. Los primeros fueron exiliados en casa –Edward Said lo llamó “exilio interior” (Rabinovich 334).

Así, el refugiado, como el hombre del cuento *Los inmigrantes de Horacio Quiroga*, sigue caminando no obstante su fatalidad (152-155) o, como los desterrados de *Las uvas de la ira* que cada noche construyen nuevos mundos a los lados de la carretera en donde forjan nuevas relaciones, e incluso nuevas leyes que hacen más tolerable su desgracia (Steinbeck 287-295). En los campos de refugiados las comunidades se resisten al abandono y al desplazamiento prolongado, “El caso del exilio saharauí es paradigmático [me aclara Silvana Rabinovich] porque los campos de refugiados de ellos no tienen nada que ver con un vertedero” (comunicación personal), o el caso del campo de refugiados de Walda al de Kakuma, donde una comunidad etíope respondió ante el aumento en el número de suicidios de sus habitantes con el desarrollo de actividades comunitarias que les han ayudado a recuperar la vida digna que habían perdido (Demo 12-14). El refugiado, ya se ve, resiste embates de todo tipo, como los refugiados en casa, que no toleran ser trivializados “se reterritorializan con la palabra, con las piedras desesperanzadas, con las llaves de sus casas [...], con el grito desesperado que reclama una vida digna [...] Desde la tierra abismada alzan la voz para invocar a la justicia a fin de que les sea restituido el cielo” (Rabinovich 336). Y así,

Dice el extraño palabras extrañas, y cava en la tierra un pozo/ para enterrar al cielo. Dice el extraño palabras extrañas/ y caza a nuestros niños y a las mariposas. ¿Qué has prometido a nuestro jardín, extranjero?/ ¿Flores de lata más bellas que nuestras rosas? Sea lo que quieras/ pero, ¿sabes que la cierva no comerá el pasto si fue tocado por nuestra sangre?/ ¿Sabes, extranjero, acaso que los búfalos son nuestros hermanos y las plantas nuestras hermanas?/ ¡No caves la tierra aún más! (Darwish citado en Rabinovich 338).

Si un intersticio es lo que está subordinado a lo estable, aquello que se encuentra o en la profundidad de la tierra y no se ve, o en el límite, podemos pensar al refugiado como una figura intersticial. En relación al Estado y a las normas que emanan de sus instituciones, el refugiado ha quedado fuera de ellas. Despojados de las leyes naturales, es una vida sacrificable. Al mismo tiempo, participa de la inteligencia de exclusión-inclusión. Como los indígenas de México, refugiados en su propia tierra. “La ‘civilización’ tolera al autóctono ‘atrasado’ concediéndole formar parte de su servidumbre” (Rabinovich 333). El Estado permite al autóctono formar parte de su estructura mientras le arrebató su tierra, borra la singularidad de su modo de vida y lo condena a vivir desposeído en su ancestral territorio. Siguiendo a Derrida, cuando el Estado necesita al migrante es bienvenido, cuando no, lo excluye. No es nada nuevo decir que la grandeza del soberano se alimenta y se sostiene de los cuerpos de los vencidos. Estas figuras derrotadas son el suelo donde el señor, seguro, erguido e imperturbable, planta su pie. Como en el grabado para la primera edición de *El Leviatán* de Hobbes, el Estado es un hombre gigantesco que se nutre de otros hombres más pequeños. Éstos lo alimentan y lo conforman. La alegoría falla con las figuras intersticiales pues sus cuerpos no participan, como en el grabado, de la soberanía del gigante. Son acaso el suelo o el desecho; lo allende las colinas y el pueblo en el grabado de la portada del libro de Hobbes. Son el límite y lo oculto. El hueco que no ha sido llenado: el intersticio. Habría que ubicarlas y reubicarlas en el discurso. Habría que hacer que el poder de los tropos las incluya de la misma manera en que las ha excluido. Habría que resignificarlas ¿más cómo hacer esto? Ése es el trabajo.

INTERTEXTO

¿Derecho a tener derechos o vivir fuera de la ley?

Numerosas son las voces que a lo largo de la historia han reclamado derechos para aquellos refugiados que quedaron al margen de la ley por el hecho de haber perdido la protección de alguna comunidad organizada. Por ejemplo, la de Hannah Arendt, que demandó en su ensayo *Las perplejidades de los derechos del hombre* un derecho a tener derechos para los apátridas que en el periodo de entreguerras se vieron privados de sus derechos humanos. O más recientemente la de Etienne Balibar que pide la creación de un derecho de acogida cuyo principio sea que los refugiados, y quienes les dan auxilio, puedan obligar al propio Estado soberano a garantizar su dignidad y seguridad. Ambos, tanto Arendt como Balibar, ven posible, no obstante las paradojas de los Derechos del Hombre, que los refugiados obtengan derechos que les permitan vivir una vida plena. Para ellos, el hecho de que en un momento dado los refugiados se encuentren fuera de la ley no significa que más tarde no puedan acceder a ella. Bastaría la hospitalidad de algún tipo de comunidad política para que sus derechos les sean restituidos. El refugiado, por lo tanto, puede ver cumplido el reclamo de su derecho al derecho, al Estado, a la ley. Pero, ¿es esto posible? ¿Realmente el refugiado puede entrar en la ley? ¿No nos dice la experiencia que la ley impide la entrada al refugiado dejándolo expuesto a la pura “vida desnuda”? Como la de Ali Özdemir, refugiado sirio, asesinado por guardias fronterizos turcos de un disparo en la cabeza; o la de Aylan Kurdi, niño de tres años, ahogado en las aguas del mar Egeo.

Armando Villegas en su lectura de *Ante la ley* de Kafka nos dice que los ciudadanos, así como los migrantes, las mujeres, los negros, homosexuales, indígenas, pobres, etcétera, se hallan expuestos a la vida del campesino que no puede ser protegido por la ley que al excluirlos los pone en posición de ser sacrificados. Entonces, si la ley no tiene nada que ofrecer al refugiado ¿por qué éste persiste en querer entrar en ella? ¿Es acaso, como nos dice Villegas, la fuerza y el orden del discurso la que hace que el refugiado obedezca las leyes sin cuestionarlas?

Hay un discurso que articula y regula las relaciones sociales sin que necesariamente seamos conscientes de él. Este discurso no tiene ningún fundamento, sino que es, como diría Kant, pura fuerza. Esta interpelación en el

relato es muy clara: hasta el final de sus días, el campesino asume el papel inverso a Bartleby. Si el escribiente “prefiere no cumplir el imperativo”, el campesino asume que ese es su único fin (Villegas, *La lectura* 20).

Así como el campesino, pareciera que el único fin del refugiado es lograr entrar en la ley. No importa cuántas veces sea rechazado, siempre lo intentará otra vez ¿No es esta la enseñanza de *Las uvas de la ira* de Steinbeck o la de *Los inmigrantes* de Horacio Quiroga? Los inmigrantes nunca dejan de caminar no obstante su fatalidad ¿No es esta también la situación de los refugiados centroamericanos hoy en día? Rechazados por el gobierno de los Estados Unidos buscan insistentemente cruzar la frontera y establecerse en aquel país. Y aquí surge una cuestión ¿Qué sucede si los refugiados logran pasar ese primer obstáculo, la frontera, y acceden a la ciudad, al Estado? ¿Habrán accedido finalmente a la ley? La situación de los refugiados africanos que llegan a las costas griegas e italianas nos reafirma que el acceso a la ley es imposible. Los refugiados una vez dentro de la ciudad se enfrentan a guardianes más poderosos que los que custodian la frontera; por ejemplo; los guardianes de los centros de retención; los de los campos de refugiados; los que llevan a cabo la extradición y los arrojan de nuevo fuera de la ley.

Si tu deseo es tan grande haz la prueba de entrar a pesar de mi prohibición. Pero recuerda que soy poderoso. Y sólo soy el último de los guardianes. Entre salón y salón también hay guardianes, cada uno más poderoso que el otro. Ya el tercer guardián es tan terrible que no puedo mirarlo siquiera (Kafka, *Ante la ley* 237).

¿Por qué quiere el campesino entrar en un lugar en el que se le advierte que cada vez habrá guardianes más poderosos? Se pregunta Armando Villegas y a continuación ensaya una respuesta. El campesino en realidad nunca tiene la intención de entrar a la ley, más aún, la rechaza, la desprecia. Su posición ante sus puertas no es de espera para entrar en ella sino de dilatación para conseguir su cierre. Nada le impidió nunca entrar en ella, fue decisión del campesino morir antes de entrar en el Estado de la ley, y comparecer ante sus representantes. El campesino, para Villegas, es una figura del intersticio que sabe muy bien que entrar en la ley es un mal negocio. Ahora bien, ¿no es esta también la posición de los refugiados hoy en día, por lo menos de algunos pocos, de aquellos que se han dado cuenta, como el campesino, que entrar en la ley es un mal negocio? Y enseguida pensamos en la situación de los

refugiados saharauis y sus campos que nada tienen que ver con un vertedero en el sentido que propone Zygmunt Bauman. O el caso de los indígenas de toda América y los palestinos de Palestina/Israel refugiados en su propia tierra y que se resisten a formar parte del Estado Nación y su lógica capitalista. Los intersticios, nos dice Armando Villegas y Beatriz Alcubierre en su texto *La resistencia de los intersticios*, crean nuevas y novedosas formas solidarias de vida. Esto lo podemos ver en numerosos campos de refugiados en Kenia donde sus habitantes desarrollan actividades comunitarias que les ayudan a recuperar la vida digna que habían perdido. Estos casos y muchos otros nos fuerzan a preguntarnos si ¿no vive mejor el refugiado fuera de la ley, es decir, alejado del Estado y las normas que emanan de sus instituciones? Un refugiado que decide permanecer en el intersticio, siguiendo a Villegas, es análogo al soberano en el sentido que puede decidir no entrar en el orden jurídico. “Reclama para sí, no su derecho al derecho, sino algo mucho más interesante y antiestatal: su “derecho al no derecho” (Villegas, *La lectura* 22).

CAPÍTULO II. LA HOSPITALIDAD EN JACQUES DERRIDA

La hospitalidad

En el texto *La hospitalidad*, donde Anne Dofourmantelle sostiene una plática con el filósofo francés Jacques Derrida, se narran dos ejemplos límite de la hospitalidad hebrea. Los ejemplos son tomados de dos pasajes bíblicos: Génesis XIX y Jueces XIX. En el primero, Lot ofrece su casa a dos hombres -que después se revelarán ángeles- que llegan a Sodoma. “Os ruego [dice Lot], señores, que vengáis a la casa de este servidor vuestro. Hacéis noche, os laváis los pies y de madrugada seguiréis vuestro camino” (Gn. 19, 2-3). Ya para dormir los sodomitas rodean la casa de Lot y le exigen que entregue a sus huéspedes para que sean abusados por el pueblo. Lot, respetando el sagrado deber de la hospitalidad, ofrece en cambio a sus hijas vírgenes para que sean ellas las profanadas. Los sodomitas rechazan el intercambio y recriminan a Lot el hecho de ser él mismo un extranjero. Es entonces cuando los ángeles revelan su identidad y salvan a la familia de Lot. La hospitalidad de Lot parece sobrepasar cualquier deber ético, ciertamente al menos, el deber de proteger a su familia. Lot es aquí el paradigma de la hospitalidad abrahámica fundada un capítulo antes en Génesis 18, donde los mismos ángeles que salvaron a Lot más otro misterioso ser aparecen ante Abraham también en forma de humanos. Abraham, al igual que Lot, desconoce el carácter divino de aquellos seres. Aun sin conocer la sacralidad de los individuos les ofrece una magnífica hospitalidad: les da sombra, agua, pan, hace que sus siervos les laven los pies y adereza para ellos un hermoso ternero. En recompensa los ángeles hacen posible que Sara, la esposa de Abraham, se embarace por primera vez a sus noventa años. De este embarazo nacerá Isacc. En el segundo ejemplo es otro huésped; otro forastero quien da prueba de haber asimilado este tipo de hospitalidad. Es un viejo de la montaña de Efraín que ofrece posada a un levita que vuelve a su casa acompañado de su concubina y un criado. El levita es también de la montaña de Efraín convirtiéndolo ello en paisano del viejo. Ya en la casa del viejo, en Guibeá de Benjamín, los vecinos de la ciudad exigen que el viejo les entregue al levita para penetrarlo. “No, hermanos míos [les responde el viejo]; no os portéis mal. Este hombre ha entrado como huésped en mi casa; no cometáis esa infamia” (Jue. 19, 23-24). El viejo entrega a su hija y el levita a su concubina para que sean maltratadas toda la noche hasta el amanecer, y así el derecho sagrado de la hospitalidad sea respetado para con el levita. Debido al abuso sufrido,

la mujer del levita muere y su cuerpo es llevado hasta Efraín sobre un asno. En su casa el hombre toma un cuchillo y corta en pedazos el cuerpo de la mujer muerta por los abusos de los hombres de Guibeá. “La partió miembro por miembro en doce trozos y los envió por todo el territorio de Israel” (Jue. 19, 29). Jean-Jacques Rousseau nos dice en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* que esta afrenta a la sagrada tradición de la hospitalidad abrahámica es el más horrible crimen de la cultura hebrea. Los israelitas vengan el crimen de Guibeá exterminando la tribu de Benjamín.

Cuando el levita de Efraín quiso vengar la muerte de su mujer, no escribió a las tribus de Israel; dividió el cuerpo en doce pedazos y se los envió. Ante su horrible aspecto, corrieron a las armas gritando a una voz: no, nunca nada semejante ha ocurrido en Israel, desde el día en que nuestros padres salieron de Egipto hasta hoy. Y fue exterminada la tribu de Benjamín. En nuestros días le hubiesen dado largas al asunto, convertido en alegatos, discusiones, quizás en chanzas, y el más horrible de los crímenes habría quedado impune. (Rousseau, *Ensayo* 13).

El escrito kantiano *Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía* pone en cuestión si el hombre tiene derecho a no ser verídico aun cuando la mentira, definida ésta como “la declaración intencionalmente falsa dirigida a otro hombre” (Kant, *Sobre un supuesto* 716), tenga la capacidad de evitar un crimen que lastime al mentiroso o a cualquier otro. Para Kant la veracidad en las declaraciones es un deber formal que debe seguirse sin importar el perjuicio que de él se siga para con uno mismo o para con otro. El ser sincero se coordina con los lineamientos de la razón sea conveniente o no para el que enuncia la verdad. “El hombre tiene, no sólo el derecho, sino también el más estricto deber de la veracidad en las declaraciones que no puede eludir, aunque pueda perjudicarle a él mismo o a otros” (Kant, *Sobre un supuesto* 718). En ninguno de los dos ejemplos bíblicos se recurrió a la mentira para proteger al huésped. Ni Lot mintió a los sodomitas; ni el viejo de la montaña de Efraín negó la presencia de sus huéspedes en sus casas. Antes de recurrir a la mentira prefirieron sacrificar el honor y aun la vida de sus mujeres como si en la ética hubiera jerarquías. Como si la ley importara más que “el otro” o que uno mismo. La verdad y la hospitalidad por encima de los suyos. Derrida reflexiona sobre esto en una entrevista llamada *El principio de la hospitalidad* concedida a Dominique Dhombres del diario *Le Monde*. La aparente jerarquía

de la ley por sobre el otro no sólo es visible en la Biblia. Ya se ha visto como Kant mismo ubica al otro en un escalafón inferior a la ley. “Cuando Kant habla de respeto [dice Derrida], habla del respeto de la ley, y no sólo del respeto del otro. El respeto de la persona humana no es para Kant sino un ejemplo; la persona humana no es sino un ejemplo de la ley que he de respetar” (Derrida, *El principio*). Para que la ley sea cumplida, tanto para Kant como para la ética hebrea, debe ser capaz, en el momento límite, de aplastar al otro. El sujeto ético kantiano debe ser capaz de sacrificar al amigo para no violentar el principio moral de la veracidad en las declaraciones; el sujeto ético bíblico, capaz de sacrificar el honor y aun la vida de su familia en general y de las mujeres en particular. Pero hay aún otro ejemplo bíblico que llama la atención. Este se encuentra en Josué.

Josué sucede a Moisés como siervo de Yahvé. Josué recibirá finalmente la Tierra prometida. Éste prepara a dos espías para ir a explorar Jericó. Estos van y entran en la casa de una prostituta llamada Rajab. Alguien advierte al rey de Jericó que unos espías han ido a explorar el país y que se encuentran donde Rajab. El rey ordena a Rajab que entregue a los espías. Rajab da falso testimonio: “Es verdad que esos hombres han venido a mi casa pero yo no sabía de donde eran. Cuando se iba a cerrar la puerta por la noche, esos hombres salieron y no sé adónde han ido” (Jos. 2, 4-5). Pero Rajab sabe. Rajab miente. A pesar de ser ella una extranjera con respecto a los hebreos parece que comparte su ética hospitalaria, aunque ignora o desdeña el mandamiento sobre la veracidad contemplado en el decálogo: “No darás falso testimonio” (Ex. 20, 16). Muchas interpretaciones se han hecho a propósito del acto de Rajab. La que nos ocupa tiene que ver con su elección de respetar una ética de la hospitalidad por sobre una de la veracidad. Rajab no sólo viola la norma israelita de la veracidad sino que al dar falso testimonio a su rey arriesga su vida. Pero el peligroso acto está unido también a la obligación o al deseo de cumplir con una ética hospitalaria: los israelitas estaban en su casa. Ellos eran sus huéspedes. No interesa aquí el hecho de que Rajab sea una extranjera de Palestina. Interesa el hecho de que, o una ética de la hospitalidad se había gestado también en las tribus palestinas (por sobre una ética de la verdad por cierto), o la sagrada institución de la hospitalidad abrahámica, de alguna forma, había alcanzado ya otras latitudes allende el Jordán. Aquí se ve cómo las palabras de Derrida no son exageradas cuando afirma que es lícito pensar que la ley de la hospitalidad está por encima de cualquier moral y de cualquier ética. “No sólo la hospitalidad es coextensiva a la ética misma sino que

puede parecer que algunos, como ha podido decirse, ubican la ley de la hospitalidad por encima de una moral o de una cierta ética” (Derrida, *Hospitalidad* 149). En la entrevista concedida a *Le Monde* Derrida nos recuerda también cómo para Lévinas, autor del que nos hemos servido para el capítulo de las ciudades refugio, la hospitalidad es la estructura misma del lenguaje humano. ¿Cuál fue la razón por la cual el viejo de Efraín y el levita renunciaron a dar falso testimonio pero al mismo tiempo renunciaron a corromper la ley de la hospitalidad ofreciendo a sus mujeres? ¿Cuál la razón por la que Rajab se atreve a mentir, exponiendo su vida, y renuncia entregar a sus huéspedes? Es que acaso veían una jerarquía en la ética: soy hospitalario aun a costa de mi familia; soy hospitalario aun a costa de mentir y a costa de mi vida. Una moral que ante la disyuntiva permite hacer lo uno y no lo otro.

Para indicar la vía de esta difícil cuestión, podríamos evocar la muy conocida historia de Lot y sus hijas. Ésta no es ajena a la tradición del ejemplo que cita Kant en *Sobre un presunto derecho de los hombres a mentir por amor*, después de San Agustín en sus grandes libros sobre la mentira. ¿Debe entregarse a los huéspedes a los malhechores, a los violadores, a los asesinos? ¿O mentirles para salvar a quienes se ampara y por quienes uno se siente responsable? En el *Génesis* (XIX, 1 sig.) hay un momento en que Lot parece ubicar las leyes de la hospitalidad por encima de todo, en particular de las obligaciones éticas que lo unen a los suyos y a su familia. Sobre todo a sus hijas. (Derrida, *Hospitalidad* 149).

Rajab no entrega a sus huéspedes; pero tampoco respeta la ley de la verdad del Decálogo. Es como si la ley de la hospitalidad estuviera por encima de todo. Estos tres ejemplos podrían a su vez dividirse en dos elementos. Por un lado Lot y el viejo de la montaña de Efraín; por otro lado Rajab. Así podríamos relacionar cada uno con las dos figuras de la hospitalidad que sugiere Derrida: la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada, y las leyes de la hospitalidad siempre condicionadas y condicionales. Entonces podríamos decir que la hospitalidad de Lot y del Viejo de Efraín es incondicionada y la de Rajab, condicional. Ni Lot ni el viejo toman en cuenta los efectos perversos de la hospitalidad sin condiciones. Además, y esto también es señalado por Derrida en la misma entrevista con *Le Monde*, tal concepto de hospitalidad abrahámica se fundamenta en la figura paterna capaz de sacrificar

a sus hijas en aras de la fraternidad. En este tipo de hospitalidad no existe el concepto de sororidad que tanto nos debe importar. Así, Derrida nos invita a sospechar un poco de la fraternidad donde la hegemonía masculina reina. Nos conmina a una apertura a otros tipos de hospitalidad que contemplaría a la mujer, nos conmina también a cuestionar conceptos como la tolerancia de evidente aliento cristiano. “Respetable en ese sentido, pero quizá insuficiente con vistas a la apertura o a la hospitalidad para con otras culturas o dentro de unos espacios que no estén simplemente dominados por un pensamiento cristiano” (Derrida, *El principio*). ¿Qué se puede decir de estos ejemplos? ¿Somos –como pregunta Derrida– herederos de esta tradición de la hospitalidad? ¿De esta ética? Es posible que la hospitalidad que entiende Rajab esté más a tono con los tiempos y las circunstancias actuales; circunstancias que analizaremos pronto. Rajab cuando admite al extranjero no sólo se permite a sí misma la mentira, sino que condiciona su acto hospitalario. “Jurádme pues, ahora por Yahvé, que, ya que os he tratado con bondad, también vosotros trataréis con bondad a mi familia [...]. Los hombres les respondieron: “muramos nosotros en vez de vosotros, con tal de que no nos denunciéis. Cuando Yahvé nos haya entregado la tierra, te trataremos a ti con bondad y lealtad” (Jos. 2, 12-15). Rajab, a cambio del acto hospitalario garantiza “lo propio y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro” (Derrida, *El principio*). Se protege y protege renunciando a la hospitalidad sin límites de la que habla Derrida y de la que practica Lot. El ejemplo de Rajab no parece decir que todo acto de hospitalidad deba generar una ganancia o deba otorgarle siempre una ventaja al anfitrión. Sin embargo, basándonos en ejemplos contemporáneos que en breve discutiremos podemos decir que para la sensibilidad moderna en general, que se manifiesta en las distintas leyes de inmigración, el acto hospitalario debe, a la manera de Rajab, ser condicionado en función de alcanzar una supuesta efectividad hospitalaria para con uno mismo pero también para con el otro. Las legislaciones en materia de ingreso al territorio por parte de los distintos países anfitriones parecen querer evitar su suicidio o su ruina, o al menos éste es el discurso que pretende justificar las restricciones y las no pocas agresiones al visitante por parte de ciertos Estados (Europa, México, Estados Unidos, etcétera.) contra ciertos inmigrantes (africanos, sirios, hondureños, mexicanos, etcétera.). El 31 de marzo de 2018 el semanario francés *Le Point* entrevistó a Peter Sloterdijk. Ante una pregunta del periodista Christophe Ono-dit-Biot, referente a la posible expulsión de 500.000 inmigrantes por parte del Estado italiano, el

filósofo alemán expresó que las naciones europeas deben compartir la vida y el destino con los inmigrantes que se encuentran ya en Europa pero, dice Sloterdijk: “No hago del migrante el objeto de una nueva idolatría” (Sloterdijk, *L'immatrité* 60). Éste es el sello de una hospitalidad condicionada.

Ya se ve que nuestro propósito es rastrear la impronta de los antiguos tipos de hospitalidad en las sensibilidades contemporáneas. Pero si esto es así, tenemos que volver sobre nuestros pasos y recorrer todas las posibilidades. En la plática que Derrida sostiene con Dufourmantelle, el primero apela a Benveniste para recordarnos que en su pacto hospitalario el extranjero no sólo tiene derechos sino también, recíprocamente, deberes. El extranjero, en el caso concreto que sugiere Benveniste, al entrar a una casa es investido por un derecho. Se convierte en sujeto de derecho; responsable, y por ello mismo, imputable. En otro momento Derrida plantea la cuestión del nombre propio. El viejo de Efraín por ejemplo, pregunta el origen del levita que será su huésped. Este tipo de hospitalidad no se ofrece a un anónimo. No se ofrece al “otro absoluto”. Esta es la ruptura de la hospitalidad incondicional pues ésta carece de pacto; de posibilidad de legislación. La hospitalidad condicionada en cambio, es una alianza de reciprocidad. Es un pacto de hombres pero también de nombres: ¿cómo te llamas? ¿Cuál es tu patronímico? ¿De dónde vienes y a dónde te diriges?

¿Cómo distinguir entre un huésped y un parásito? En principio, la diferencia estricta, pero para eso es necesario un derecho; es necesario someter la hospitalidad [...] a una jurisdicción estricta y limitativa. Cualquiera que llega no es recibido como huésped si no goza del derecho a la hospitalidad o del derecho de asilo, etc. Sin ese derecho, sólo puede introducirse en “mi propio-hogar”, en “el propio-hogar” del anfitrión, como parásito, huésped abusivo, ilegítimo, clandestino, posible de expulsión o de arresto. (Derrida, *Hospitalidad* 63).

Ya hemos visto cómo el viejo de Efraín pregunta el origen del levita; y cómo Lot, en cambio, profesa una hospitalidad incondicionada: no pregunta su nombre. No sabe ni siquiera que sus huéspedes son ángeles. Pero ¿qué sucede con la hospitalidad que ofrece Rajab y qué relación tiene con la ética kantiana de la verdad? ¿Qué con la ética de la hospitalidad leviniana donde la hospitalidad es la estructura misma del lenguaje del mundo? ¿No hay acaso una confrontación y una paradoja? Para Kant, ya se ha visto, el imperativo de veracidad es

absolutamente incondicional. Sobre éste descansa el “vinculo social, la posibilidad universal de un contrato social o de una socialidad en general” (Derrida, *Hospitalidad* 69). En este imperativo, dice Derrida citando a Kant, se juega no sólo el derecho sino el Estado mismo. Podríamos afirmar que para Kant, Rajab invierte el estatuto jerárquico de la moral pues “más vale romper con el deber de hospitalidad antes que romper con el deber absoluto de veracidad” (Derrida, *Hospitalidad* 73).

La pregunta es entonces ¿de entre todos los tipos de hospitalidad cuál es la que más conviene a nuestra realidad política actual? Pero esta pregunta encierra otras preguntas: ¿Qué quiere decir “nuestra”? ¿Es posible aplicar la hospitalidad en todos los casos? ¿Es necesario ubicar una hospitalidad específica para un tiempo específico? ¿La hospitalidad que, por nombrar un ejemplo, debería Estados Unidos brindar al pueblo mexicano, debería ser la misma que debería brindar a los pueblos musulmanes, y la misma que el pueblo mexicano debería brindar al pueblo hondureño? ¿Se debería ofrecer de hecho hospitalidad alguna? ¿Debería Estados Unidos ofrecer una hospitalidad a un grupo o a un individuo mexicano y otra hospitalidad a otro grupo o a otro individuo mexicano? ¿O ninguna a ningún grupo y a ningún mexicano, o a ningún musulmán, o a ningún hondureño, o a ningún salvadoreño? Además, ¿no es acaso una ficción el pensar que por compartir un territorio o una lengua se comparte también un *ethos* y, siguiendo la ficción, es por ello que la hospitalidad para con un grupo de la misma nacionalidad debe ser homogénea? ¿No es sugerente la inquietud de Derrida que cuestiona los lazos lingüísticos y territoriales como el signo de la hermandad última? Y es que, en ciertos aspectos, “tengo más en común con un burgués intelectual palestino cuya lengua no hablo que con cualquier francés que, por cierta razón social, económica y otra, me será, desde uno u otro punto de vista, más extranjero” (Derrida, *Hospitalidad* 133). En consecuencia ¿otorgar una hospitalidad específica a una nacionalidad específica, o a un individuo específico con una nacionalidad específica, y no otro tipo de hospitalidad que se le otorgaría a otro individuo de otro país, no parece, en principio, erróneo? Por otro lado, ¿importa la situación político-económica de los pueblos a la hora de elegir entre el tipo de hospitalidad que se va a ofrecer o siempre debe ser la misma? Y más aún ¿Existen realmente distintos tipos de hospitalidad definidos y precisos, o la hospitalidad en sí misma es una incesante paradoja?

Todo ocurre como si las leyes de la hospitalidad consistiesen, al marcar límites, poderes, derechos y deberes, en desafiar y en transgredir la ley de la hospitalidad la que ordenaría ofrecer al recién llegado una acogida sin condición. Decimos, sí, al recién llegado antes de cualquier determinación, antes de cualquier anticipación, antes de cualquier identificación, se trate o no de un extranjero, de un inmigrado, de un invitado o de un visitante inesperado, sea o no el recién llegado un ciudadano de otro país, un ser humano, animal o divino, un vivo o un muerto, masculino o femenino. Dicho de otro modo habría antinomia, una antinomia insoluble, una antinomia no dialectizable entre, por una parte, La ley de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada (dar al que llega todo el propio-lugar y su sí mismo, darle su propio, nuestro propio, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni cumplir la menor condición) y por otra parte, las leyes de la hospitalidad, esos derechos y esos deberes siempre condicionados y condicionales (Derrida, *Hospitalidad* 81).

¿Qué hacer entonces con las personas desplazadas, los exiliados, los deportados? Con cada uno de ellos. Con todos ellos en conjunto. Al final, parece imposible, por otro lado, hacer una casuística de la hospitalidad y determinar todo umbral posible. Es por ello que debemos regresar a las dos posibilidades iniciales: o se otorga una hospitalidad incondicional, hiperbólica, que suspende las diferencias, las lenguas, las condiciones económicas-sociopolíticas de un pueblo; una hospitalidad sin freno, una hospitalidad plena que suspende el derecho mismo o, por otro lado, se otorga una hospitalidad circunscrita al derecho, a la reciprocidad, a la moral, al deber jurídico-político y a la ética, una hospitalidad con condiciones, sujeta a esta o a aquella realidad; a esta o a aquella coyuntura. Esta última parece ser la hospitalidad universal que Kant formulara y formalizara en su texto de 1795 *La paz perpetua*. Un cosmopolitismo que elaborara en su filosofía de la historia, en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*.

En el *Tercer capítulo definitivo para la paz perpetua* Kant define la hospitalidad como el derecho de un extranjero a no ser tratado con hostilidad por el hecho de haber llegado al territorio del otro. Los hombres deben tolerarse los unos a los otros pues nadie tiene más derecho que algún otro a estar en un lugar de la tierra. Hay, sin embargo, un matiz en su

definición de hospitalidad. Hay un condicional. El anfitrión no tratará hostilmente al huésped siempre y cuando este último se comporte amistosamente. Este condicionante parece surgir de las visitas de los Estados comerciales en los siglos inmediatos que preceden a Kant. Visitas que no fueron otra cosa que conquistas a lugares como América, el Indostán, el Cabo, o los países negros.

En tanto que los Estados sigan gastando todas sus energías en sus vanas y violentas ansias expansivas, constriñendo sin cesar el lento esfuerzo de la formación interior de la manera de pensar de sus ciudadanos, privándolos de todo apoyo en este sentido, nada hay que esperar en lo moral [...]. En esta situación permanecerá, sin duda, el género humano hasta que de la manera que he dicho, salga de este caótico atolladero de las actuales relaciones estatales. (Kant, *Filosofía* 50).

A pesar del pesimismo con que Kant observa a los hombres, pues no evade el problema de la maldad en la naturaleza humana que dentro de un Estado sólo es contenida por la coacción del gobierno aunque tal coacción es inexistente en las relaciones de los Estados con otros Estados, confía en la instauración de un proyecto cosmopolita que será empujado por la sabia naturaleza. Por lo pronto, la voracidad de las naciones contra las naciones sólo será evitada por el mecanismo de la guerra y nunca mediante un tribunal de justicia pues un tribunal de justicia mundial sería un contrasentido pues violaría la soberanía de los pueblos pues estos, al ya tener una constitución jurídica no están obligados a someterse a una constitución ampliada. A pesar de ello Kant no renuncia a la posibilidad de una confederación de Estados y a un derecho cosmopolita.

Aunque este cuerpo político se haya todavía en estado de burdo proyecto, sin embargo, ya empieza a despertarse un sentimiento en los miembros interesados en la conservación del todo; lo que nos da esperanzas de que, después de muchas revoluciones transformadoras será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita (Kant, *Filosofía* 52).

Este orden cosmopolita sin embargo, respetaría la independencia de las naciones. Y no sería bajo ninguna circunstancia, la fundición de los Estados en un sólo Estado pues esto sería una contradicción pues para ello tendría que existir forzosamente una relación de un

superior para con un inferior. En la confederación de Estados no habría una ley exterior que coaccionara a los Estados pues para ello tendría que haber un Estado de Estados y ésta es precisamente la diferencia; en un Estado republicano –condición, a propósito, previa para un Estado cosmopolita- los individuos están coaccionados por el gobierno y es éste el que contiene la maldad humana. En la confederación de Estados no habría ley que contuviera las agresiones mutuas sino una libertad sin ley que empujaría a los Estados a la paz perpetua. Una analogía de cómo podría ser este salto, es la tesis del abandono del hombre de su libertad salvaje en la que vivía en el estado de naturaleza para entrar a una voluntad general legisladora donde todos están sometidos por igual. Para Kant, la idea de Estados vecinos independientes y soberanos es ya en sí misma una situación de guerra pues nadie puede asegurar que la injusticia, la voracidad o la enemistad brote en cualquier momento entre algunos de los pueblos. En el “suplemento primero” de *La paz perpetua* Kant sugiere un mecanismo para lograr la amistad entre los pueblos: el espíritu comercial. Tal mecanismo no lo introducirá ni la moral ni la razón sino la sabia naturaleza que sabe que tal espíritu

no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el poder del dinero es, en realidad, el más fiel de todos los poderes –de todos los medios- subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la noble paz (no por impulsos de la moralidad, por supuesto) y, siempre que haya alguna amenaza de guerra en cualquier parte del mundo, a evitarla con negociaciones, como si estuviesen en una alianza estable; pues, por su propia naturaleza, muy raras veces se producen grandes alianzas para la guerra y más raramente aún tienen éxito. De esta manera la naturaleza garantiza la paz perpetua mediante el mecanismo de los instintos humanos. Por supuesto, con una garantía que no es suficiente para predecir (teóricamente) el futuro de la paz, pero sí es suficiente en sentido práctico, pues convierte en un deber trabajar con miras a ese fin que no es en absoluto quimérico. (Kant, *paz* 115).

Se ha dicho aquí que el Estado es la sociedad de hombres donde ellos mismos se dan sus propias leyes y nadie externo a ellos puede mandar o disponer. De esta forma serán los Estados y sólo ellos quienes se impongan a sí mismos la hospitalidad que decidan ofrecer.

Esto es la teoría kantiana donde no hay un poder superior al Estado mismo que intervenga en sus decisiones. Derrida apunta que, efectivamente “habría que ajustar nuestra ética de la hospitalidad, nuestra política de la hospitalidad, a un más allá del Estado y, por lo tanto, habría que ir más allá del cosmopolitismo. En una lectura de Kant trato de señalar hasta qué punto el cosmopolitismo universal de Kant es algo notable hacia lo cual hay que tender, pero que también hay que saber transgredir” (Derrida, *El principio*). El primer problema al que se enfrenta la hospitalidad kantiana es que ésta sólo puede ser dada por un Estado soberano pues para otorgar hospitalidad primero se tiene que ser el señor de la casa –o, cosa excepcional pero digna de ser reflexionada, “la señora” como en el caso de la prostituta Rajab-. Pero la soberanía –dice Derrida- se ejerce filtrando, escogiendo, excluyendo y ejerciendo violencia: exigiendo un nombre por ejemplo, o exigiendo una determinada lengua. “Estamos asistiendo –dice Sloterdijk- a una reivindicación del famoso “derecho de los pueblos a la autodeterminación”, pero en su versión del siglo XXI –pervertida, adolescente, caprichosa-“(Sloterdijk, *L'immaturité* 58). Tanto Derrida como Sloterdijk renuncian a abrazar un cosmopolitismo anacrónico o una política exterior trasnochada. Ambos pensadores saben que la ética en materia de inmigración debe contemplar el recorrido histórico, político, económico, y aún ecológico de las naciones. Ninguno ignora la tradición de hospitalidad que precede a los pueblos a los que abocan sus análisis; tradición de fraternidad, solidaridad, generosidad. Pero tampoco ignoran las dificultades que una política de apertura total acarrearía hacia los países anfitriones.

El tiempo ya no es el de la Guerra de Troya o el de Rómulo, inventor del ritual del asilo, según el cual cada recién llegado a Roma arrojaba un puñado de tierra de su país a un pozo antes de "mezclarlo todo", según Plutarco. El gran desafío de nuestro tiempo es redefinir una cultura de inmigración aceptable. Y Europa, para salvar su alma, debe buscar un equilibrio habitable entre la crueldad y la generosidad. (Sloterdijk, *L'immaturité* 59).

Por otro lado debe también tenerse en cuenta que sólo se le otorga hospitalidad al extranjero; a la otredad; al huésped que nunca es un igual. Una vez que cruza el umbral de la puerta del anfitrión su intimidad está sujeta a modificación. La hospitalidad nunca es gratuita. El huésped, al aceptar indefinidamente la hospitalidad del anfitrión se convierte en su rehén.

“Recordemos la fórmula de Lévinas: el sujeto es un huésped [*hote*], luego, años más tarde, el sujeto es un rehén” (Derrida, *Hospitalidad* 109). Por otro lado, si es su deseo no ser ya un extranjero; un mero huésped. Tendrá que mimetizarse para ser uno más de la casa. Renunciar a su subjetividad primera, a su interioridad. Cambiar su lengua, su religión, su cultura, su estatuto personal para ser uno más de la casa. Ser un ciudadano. Este drama es retratado magníficamente en un capítulo de la serie animada *Los Simpsons*.

El pueblo de Springfield lanza una propuesta para determinar si los inmigrantes ilegales deben abandonar el país. Apu, un extranjero de ascendencia bengalí, de religión hinduista, adorador del dios Ganesha, y con un marcado acento indio, teme ser expulsado de Estados Unidos después de haber vivido ahí de forma ilegal durante siete años. Decide entonces comprar identificaciones falsas. Decide también abandonar sus creencias religiosas y su cultura para que todos olviden su origen indio y empiece a actuar y a hablar como un norteamericano estereotipado. Intenta dejar de ser un huésped diluyendo su individualidad entre los señores soberanos y dejar de ser una otredad. Pretende apropiarse de un *ethos* que le es ajeno y lejano, y actúa por un instante el papel del anfitrión. Sin embargo, la renuncia que ensaya a su identidad hace que brote un remordimiento en su conciencia para con su familia, a la cual siente que ha traicionado, y para con su Dios, al que le ha dado la espalda. “¡Mírenme! [Exclama Apu] ¡He traicionado mi herencia india, señor! ¿Qué pensarían mis padres si me vieran?” (Cohen). Entonces en un delirio de culpa escucha la voz de sus padres recordándole su origen. Apu no soporta más la careta que se ha impuesto ni el disfraz que se ha investido y pide perdón. “Perdóname madre, padre ¡Los he defraudado!” (Cohen). Apu corre llorando a un cuarto trasero y reflexiona “¿A quién engaño? No soy ciudadanos (sic). He deshonrado a mis padres, a mi patria y a mí mismo. No puedo negar mis raíces. Quiero quedarme pero como lo que soy” (Cohen).

La quinta sesión del seminario de 1998 de Jacques Derrida se tituló: *No existe hospitalidad*, y en la entrevista concedida a *Le Monde*, Derrida nos insta a poner en crisis la hospitalidad cosmopolita kantiana. Derrida, siempre inquisitivo, arroja las siguientes preguntas.

Acordando, si puede decirse, la hospitalidad incondicional, ¿cómo dar lugar, justamente, a un derecho determinado, limitable y delimitable, en una palabra,

calculable? [...] ¿una política, una ética, un derecho que responden así a las nuevas exigencias de situaciones históricas inéditas, que les corresponden efectivamente, cambiando las leyes, determinando de otro modo la ciudadanía, la democracia, el derecho internacional, etc.? Al intervenir, pues, realmente en la condición de la hospitalidad en nombre de lo incondicional, aun cuando esta incondicionalidad pura parece inaccesible, e inaccesible no sólo como una idea reguladora, una idea en el sentido kantiano e infinitamente alejada siempre inadecuadamente aproximada, pero inaccesible por las razones estructurales “cruzada” (*barrée*) por las contradicciones internas que hemos analizado (Derrida, *Hospitalidad* 147).

El sábado 13 de octubre de 2018 partieron 700 personas de San Pedro Sula, Honduras, con destino a Estados Unidos. Éste es sólo uno de los muchos contingentes de ciudadanos hondureños que han decidido abandonar su país debido a la pobreza y la violencia que los castiga. Para llegar a aquel destino, sin embargo, es forzoso que atraviesen antes la frontera sur de México. Hondureños y mexicanos comparten una historia, y un pasado prehispánico: la lengua náhuatl que, antes de la conquista, llegó a extenderse hasta Centroamérica y, desde luego, la cultura maya. Actualmente comparten el mismo lenguaje: la fuerza vinculante de la lengua materna de la que nos habló Hannah Arendt en la entrevista concedida a Günter Gaus.¹³ Tal fuerza, no es excesivo pensarlo, podría hermanar a los dos pueblos. Pero nada de esto es suficiente para que las autoridades mexicanas –y en general la sociedad mexicana – reciban incondicionalmente a los desplazados hondureños. El Estado mexicano ha advertido a los contingentes centroamericanos que, “sólo quienes obtengan una visa otorgada por el gobierno podrán ingresar al país; también aclaró que se analizarán individualmente las solicitudes de refugio” (Tourliere 6). En el caso mexicano aún se halla la posibilidad de encontrar ciertos matices, descoloridos, deformados, y débiles por cierto, de las nociones de hospitalidad que se han repasado. En particular las nociones de hospitalidad condicionada de Rajab y de Kant. En cambio, en el caso norteamericano, como en el contundente título de Derrida, no existe hospitalidad. “El martes 16 [de octubre de 2018] Trump, por medio de su cuenta de Twitter, amenazó a Honduras con suspenderle la ayuda económica si no detenía la

¹³ Vease <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wl4> capturado en... el 20 de Marzo...

caravana “cualquier persona que entre como indocumentado a Estados Unidos será arrestado y detenido antes de ser enviado de regreso a su país” (Esquivel 14). El ejemplo anterior podría replicarse una y otra vez.

La Unión Europea se encuentra actualmente en la crisis migratoria más grave de la que se tenga registro desde, al menos, la Segunda Guerra Mundial. Miles de desplazados de Siria, Afganistán, Pakistán, Somalia, Nepal, Gambia, entre otros, buscan ingresar, principalmente por Grecia e Italia, a Europa Central y a Europa del Norte. Ante la disyuntiva, hospitalidad incondicional u hospitalidad condicionada, es preciso decidir y es preciso hacerlo pronto. Pero tomar una decisión obedeciendo a la premura también es peligroso. ¿Qué hacer? ¿Dónde hacer eso que hay que hacer? ¿Cuándo hacerlo y quién está facultado para hacerlo? ¿Se debe hacer lo mismo en un lugar que en otro, en el mismo momento, y por y para las mismas personas? ¿Hay algo que hacer en un lugar que no debe hacerse en otro? ¿Es, por otro lado, posible hacer algo; algo correcto? ¿Correcto para el anfitrión o correcto para el huésped? Hay muchos conceptos que atraviesan y nublan las gigantescas preguntas. Por un lado soberanía, reciprocidad, conveniencia. Pero por otro lado cosmopolitismo fraternidad, sororidad. La presente investigación no es un asomo de una toma de postura. No es la sombra de una respuesta. No es ni siquiera un atisbo de opinión. Es un proyecto de pregunta aún no definida. Todavía no elaborada. Es un afán de construcción de una cuestión basado en ejemplos históricos concretos. Sostenido en teorías clásicas como la kantiana, y apoyado en investigaciones contemporáneas como la derridiana. En definitiva ¿es lícito apelar a las antiguas tradiciones hospitalarias –en nuestro caso la tradición hebrea- para elaborar una cuestión y una pregunta del siglo XXI? Esta es la preocupación de nuestro trabajo.

INTERTEXTO

Ciudades refugio

La ciudad-refugio fue pensada en la última década del siglo XX como una figura renovada de la ciudad capaz de modificar la política hospitalaria de los Estados nacionales. En su texto titulado *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Derrida denuncia que cuando el Estado no es el principal responsable de las violencias que hacen huir a los refugiados, es a menudo incapaz de garantizar sus principales derechos. Por esta razón, el filósofo francés piensa que es en la ciudad y no en el Estado donde se puede desarrollar una nueva ética hospitalaria y una nueva cosmopolítica que sobrepase la propuesta kantiana limitada al derecho de visita. Es también en la ciudad, en esta nueva figura de la ciudad, donde el derecho internacional, actualmente limitado por tratados entre Estados soberanos, puede ser renovado.

Fue el mismo Derrida, en compañía de otros intelectuales, el que, desde la tribuna del Parlamento Internacional de Escritores, proclamó en 1996 la institución de las ciudades-refugio “numerosas y sobre todo autónomas, tan independientes entre sí e independientes de los Estados como fuera posible” (Derrida, *Cosmopolitas* 10-11). Sin embargo, veintitrés años después, la experiencia nos dice que la reflexión teórica sobre un nuevo concepto de ciudad no se ha podido llevar a la práctica. El viejo proyecto del *International Cities of Refuge Network* [ICORN] ha fallado en su intento de lograr autonomía plena para las ciudades-refugio y en modificar la política hospitalaria de los Estados-nacionales. Los apátridas, exiliados y refugiados siguen sin poder atravesar fronteras y encontrar cobijo en lugar alguno. Los Estados y sus ciudades [¿hay distinción en la actualidad entre estas dos figuras?] han fracasado en dar protección al migrante que huye. En *Cosmopolitas de todos los países* Derrida reconoce que la idea de la institución de las ciudades-refugio puede parecer utópica por mil razones, pero al mismo tiempo afirma que el trabajo de pensarlas y su misma proclamación demuestra que “algo de este tipo está ya en marcha”.

Reconocer el lugar donde cierta idea del cosmopolitismo, propia de las ciudades-refugio, se está llevando a cabo debería ser entonces tarea nuestra. Para Derrida la ciudad-refugio además de ser una respuesta inmediata a las violencias que sufren los migrantes, es también lo que da lugar a la experimentación de un derecho y una democracia por venir. En

este sentido, deberíamos re-dirigir la mirada hacia lugares como las ciudades santuario norteamericanas. Es posible que ahí, y no en las ciudades-refugio del ICORN, encontremos un esbozo de la hospitalidad y la idea de cosmopolitismo que estamos buscando.

CAPÍTULO III. LAS CIUDADES REFUGIO

El caso Assange

Y el que no puede vivir en comunidad,
o no necesita nada por su propia suficiencia,
no es miembro de la ciudad,
sino una bestia o un dios¹⁴

A lo largo de nuestra investigación sobre la ciudad-refugio nunca hemos ignorado la capacidad performativa de las palabras en la construcción de un *ethos*; en la naturalización de un prejuicio; en la capacidad de detonar una conducta; en el poder de rastrear una génesis. De ahí la importancia de los recorridos etimológicos en algunos pasajes de nuestros ensayos. En las líneas que siguen han surgido palabras que a pesar, o justamente por su carácter ambiguo, oscuro, o expresamente contradictorio, nos ha confirmado su eficacia para alcanzar cierto entendimiento de los fenómenos o, al contrario pero no menos importante, para destruir certezas que pensábamos alcanzadas. Este doble atributo constructor-destructor nos ha hecho a veces ralentizar el avance –si acaso hay alguno- de nuestro análisis. Pero la clausura del problema nunca ha sido el propósito de estos ensayos. Hemos querido, al contrario y desde un principio, enfatizar la profunda gravedad y complejidad del problema del refugiado. Y como efecto de esto, la imposible resolución de un problema de tal envergadura en una tesis universitaria. Es necesario, de parte de todos, un incesante arrojo teórico y práctico que prepare el camino, no para una solución definitiva, sino para contener, lidiar, y frenar un poco el caminar de los tiempos. Para prepararnos a la embestida de, quizá, retos aún más violentos. Nuestros ensayos han sido siempre y ante todo el intento de formular una pregunta legítima. Una cuestión genuina. Ante el reconocimiento del potente poder de las palabras nos abocaremos, en las siguientes cuartillas, a revisar términos como “*bando*”, “*phyge*”, o “*deinós*”. Importantes todos para comprender la situación y el lugar en que hoy se encuentran miles de asilados. En esta ocasión, sin embargo, nuestro análisis se centrará en la persona del periodista australiano Julian Assange, fundador de WikiLeaks y hasta abril de 2019, asilado

¹⁴ Aristóteles, *Política*, 1253a 15.

en la embajada ecuatoriana en Londres. En el texto *Pregunta de extranjero, venida de extranjero*, Derrida nos invita a revisar el texto de Benveniste, *Las instituciones de las lenguas indoeuropeas*. Ahí, al igual que en la Antígona de Sófocles y su término “deinós”; o en el *Homo Sacer* de Agamben y su término “*bando*”, encontramos cierto fenómeno lingüístico cercano a la enantiosemia. Es decir, el caso de una palabra con significados opuestos. La palabra en el texto de Benveniste es “*hostis*”. Palabra latina que denota dos figuras si no contrarias al menos lejanas, en el sentido semántico, una de la otra. “*Hostis*” es el huésped pero también el enemigo. “Enemigo es en suma *host is*, no *inimicus*” (Schmitt 59). Benveniste matiza: en latín huésped se dijo “*hostis*” y “*hospes*”, “la noción primitiva significada por *hostis* es la de igualdad” (Benveniste 58). Todo parece indicar que el desplazamiento semántico de huésped a enemigo se da cuando las relaciones políticas ya no se juegan en términos de clan¹⁵ sino de *civitas*¹⁶. El *hostis* tiene un equivalente en la cultura

¹⁵ Aristóteles en el libro I capítulo 2 de su *Política* nos habla de los bárbaros es decir, un grupo de hombres que los une la raza: hermanos de leche, de sangre, hijos de hijos de hijos. Su etimología, según Corominas, es un préstamo del gaélico *clann* ‘descendencia, hijos’. Este tipo de gente es la que vivía al oeste del Delfos. No adoptaron el sistema de *pólis* sino el tribal. El término griego que lo expresa es *ethnos*.

¹⁶ Al ser éste un recorrido que toma citas de distintos autores y coordinadas espacio-temporales de las formas de la institución de la hospitalidad, es inevitable que se contemplen diferentes modelos de organización social donde tal se ha erigido. Los ejemplos de los cuales nos servimos abarcan casi tres mil años. Desde la (la *ir miqlát* hebrea) o ciudad refugio hasta las ciudades santuario norteamericanas. Así, es evidente que los esquemas conceptuales no pueden ser los mismos en el Levante mediterráneo del siglo VIII a.C. y la Norteamérica del siglo XXI. Por otro lado, nuestra apuesta bibliográfica también nos impide gravitar sobre un único término haciendo necesario manipular ciertos conceptos para, de alguna forma, intersecarlos y trabajar sobre ellos y sobre sus enlaces. Por ejemplo, la *pólis* griega carece de un paralelo exacto con las ciudades de nuestra época. Todavía más, ni siquiera todas las *pólis* griegas de la antigüedad se pueden situar en el mismo plano ya que la organización política, económica, social, urbanística, y aun arquitectónica difería en este o aquel aspecto unas de otras. Aristóteles nos dice en el capítulo 3 de su libro III de la *Política*. “Igualmente en el caso de que la población habite el mismo lugar, podemos preguntarnos ¿cuándo debe considerarse que la ciudad es una? No será, ciertamente, por sus murallas, pues una sola muralla podría rodear el Peloponeso. Tal es quizás el caso de Babilonia y de toda población que tiene el perímetro más bien de una nación que de una ciudad. De Babilonia dicen que al tercer día de haber sido tomada, una parte de la ciudad no se había enterado” (Aristóteles, *Política*, 1276a 4-7). Por el contrario Esparta no estuvo, según Tucídides en su *Guerra del Peloponeso*, rodeada por un recinto fortificado, más bien estaba constituida por un conjunto de aldeas. No es entonces la muralla la que otorga el carácter de *pólis* a una agrupación humana. El historiador sevillano Genaro Chic-García en su texto *URBS, POLIS, CIVITAS*, echando mano de M.I. Finley y su *La economía de la antigüedad* nos arroja otro marco para atrapar el concepto de polis.

La relación existente entre la capacidad de transporte y el desarrollo de la vida urbana. Llamó la atención sobre el hecho de que el buey era la principal bestia de tiro en la Antigüedad, seguido por la mula y el burro, y que los tres eran lentos y voraces, lo que elevaba hasta tal punto los costes que los individuos privados no podían transportar mercancías voluminosas [...] por tierra como actividad normal, por lo que no era prudente que los poblados excedieran en consumo la producción alimenticia de su *hinterland* inmediato, a menos que tuviesen acceso directo a las vías de agua. Para este [Finley] la distancia media desde el pequeño mercado local hasta el límite de su área tributaria era la máxima comúnmente preferida cuando los medios de transporte son los

griega pero con un matiz distinto: *xénos*. Extranjero y huésped al mismo tiempo. “También *xénos* tan característico como “huésped” en Homero, se ha convertido más tarde simplemente en el “extranjero”, el no-nacional. En el derecho ático hay una *graphe xenías* que se hace contra un “extranjero” que quiere hacerse pasar por un “ciudadano”. Pero *xénos* no ha llegado

primitivos, a saber, 6 a 8 kilómetros. [...] Las carreteras facilitaban pues el tránsito de las persona [...] pero no eran ni de lejos tan útiles como las vías de navegación, interiores o marítimas, para el transporte de mercancías voluminosas, entre las que se encontraban las básicas para la alimentación. Así pues, el fácil acceso al mar o a un gran río era una de las condiciones fundamentales para que se produjese el desarrollo de la vida urbana (Chic-García 14).

Dicho incidentalmente existe la definición de *pólis* que da Platón en el libro V de las *Leyes* y que apela no a su disposición arquitectónica ni a su extensión sino más bien al número de sus habitantes (entre, desde luego, muchas otras condiciones específicas de organización social). Para Platón el tamaño de la *pólis* ideal debe ser de 5, 040 habitantes más familia y esclavos. Derek Heater en su *Ciudadanía, una breve historia*, nos ofrece otra definición de lo que debemos entender por Polis. Nos da también algo de luz sobre el concepto de *demos* del cual nos ocuparemos en nuestra investigación cuando reflexionemos sobre el vagabundeo, refugio, y muerte de Edipo en el *demos* de Colono en la tragedia del ciclo tebano *Edipo en Colono*. Dice Heater:

El Estado (*pólis*) de Atenas comprendía no sólo la ciudad, sino la totalidad de Ática (de un tamaño similar a la mitad de la actual Luxemburgo). Clístenes dividió esta zona en tres “regiones”: la ciudad, la costa y el interior, cada una de las cuales se escindía, a su vez, en diez (tercios), que hacían un total de treinta. Contamos, pues, con treinta tercios y diez tribus, [...]. En la base de esta estructura se encuentra la totalidad de la población ciudadana, dividida en 139 <<demos>>. Resulta difícil calcular las cifras de población, pero podemos suponer que cada *demos* estaba formado por aproximadamente doscientos ciudadanos (Heater 49).

Por otro lado, Jean Jacques-Rousseau nos dice en *El contrato social* que la verdadera significación de la palabra *pólis* “se ha casi perdido entre los modernos: la mayoría de ellos confunden una población con una ciudad y un habitante con un ciudadano. Ignoran que las casas constituyen la extensión, la población, y que los ciudadanos representan o forman la ciudad” (Rousseau, *El contrato* 22). Habría que preguntarse si para Rousseau el concepto *pólis* equivalía al de *civitas* pues es conocido por todos que muchos autores los utilizan indistintamente, sobre todo en el análisis político contemporáneo. Es común que tanto *pólis* como *civitas*, y en algunos casos *demos*, sea traducido como ciudad. Así se ve en la Tragedia *Edipo en Colono* donde se dice, en infinidad de traducciones, que Edipo llegó a la ciudad de Colono. Otros tantos traducen *pólis* y *civitas* como Estado. De esta forma se lee en el *Leviatán* de Hobbes en la traducción de Manuel Sánchez Sarto del Fondo de cultura económica “Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín *civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios, inmortal, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes 141). Hay otros tantos términos que aparecen en nuestra investigación: *fratía*, *tribu*, *urbe*, *nación*. Pero aunque siempre hemos tratado de alcanzar la pureza terminológica, no es éste el propósito central de nuestra investigación. Creemos que el rigor conceptual es importante en cualquier trabajo académico y hemos tratado de seguirlo hasta donde las distancias históricas nos lo han permitido. Es por ello que en ciertos pasajes de nuestro estudio hemos apelado al recorrido etimológico. Otros casos nos hemos ceñido a las traducciones de las que disponemos. Y otros más hemos operado términos para que puedan encontrar un punto de encuentro con otros términos siempre evitando, hasta donde nuestra capacidad nos ha alcanzado, la arbitrariedad. Ya en otro momento, en esta misma investigación, nos enfrentamos a la disyuntiva de explicar a profundidad cada uno de los matices semánticos y jurídicos de las figuras del refugiado, el extranjero, el asilado, etcétera. Pero nos percatamos que afinar cada uno de los términos a tratar nos hubiera llevado a otro lugar y a otras reflexiones, igual de urgentes e importantes pero que, a final de cuentas, no corresponden con el propósito primero de esta investigación. Nosotros tratamos, en cambio, hacer aparecer un punto de choque en la figura del refugiado donde puedan coincidir esas otras figuras igual de marginales, y a fin de cuentas, tan parecidas y tan cercanas.

al sentido de “enemigo” como el *hostis* en latín”¹⁷ (Benveniste 63). Vemos entonces cómo *xénos* pero sobre todo *hostis* navegan en esa indeterminación semántica que sólo se concreta en la institución de la reciprocidad, es decir, en ciertas obligaciones del visitante para con el residente; en ciertas normas que debe seguir el huésped en la casa del anfitrión; en lo que hoy se llamaría el “contrato”. Así, *hostis* se juega su determinación entre dos derivaciones: la hospitalidad y la hostilidad.

Parece ser, en este siglo XXI, que erigir la institución de la hospitalidad parece más difícil que nunca. Tal institución es la columna de lo que hoy se conoce como ciudades-refugio o ciudades santuario. Estas ciudades, empero, tienen una vieja historia. Desde *Deuteronomio*, IV, 42 hasta las ciudades santuario en Norteamérica pasando por el ambicioso proyecto de las ciudades refugios del ICORN. *El International Cities of Refuge Network* (ICORN) antes *Cities of Asylum Network* (INCA) fundado en 1993 por el *International Parliament of Writers* (IPN) donde Salman Rushdie, Wole Soyinka y Vaclav Havel fungían como presidentes, y el consejo incluía a JM Coetzee, Harold Pinter y Jacques Derrida. El texto de este último, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, reflexiona sobre la necesidad de una nueva cosmopolítica y la institución de múltiples ciudades-refugio a lo largo del mundo que detenten las características de autonomía e independencia. Autónomos entre sí y entre los Estados donde pudieran establecerse pero “aliadas según formas de solidaridad aún por inventar” (Derrida, *Cosmopolitas* 10). Derrida, en un acto que sugiere urgencia, renuncia a enumerar las violencias que han tenido que soportar inmigrantes, exiliados y refugiados, y omite dar ejemplos infamemente célebres pues éstos podrían eclipsar otros más anónimos pero igualmente importantes. Nosotros, sin embargo, queremos abocar nuestra reflexión a uno.

Mientras escribimos este ensayo, en abril de 2019, Julian Assange es expulsado de la embajada de Ecuador en Londres, víctima de una persecución política por parte de Lenin Moreno, actual presidente de Ecuador, y del gobierno de Norteamérica, el republicano y el demócrata por igual. Assange ha avergonzado a Estados Unidos revelando secretos militares

¹⁷ Tanto *xénos* como *hostis* reclaman la institución de dones y contradones es decir, la reciprocidad. Debe haber una ética del invitado. Cosa que, por otro lado, rescatara Kant en su ética cosmopolita y que no importa a la hospitalidad hebrea donde el huésped y la hospitalidad derriba cualquier ética. Según el presidente de Ecuador, Lenin Moreno, Julian Assange, habría violentado la institución de hospitalidad.

y políticos, y ha informado de los actos de corrupción que involucran al hermano de Moreno. Este último dio por terminado el apoyo que el expresidente de Ecuador, Rafael Correa, otorgó a Assange en 2012. La extradición de Assange al país que hoy gobierna Donald Trump es necesaria para los intereses políticos y económicos del gobierno ecuatoriano. La estrategia de Moreno ha sido ensuciar la imagen de Assange para, por un lado, desactivar el apoyo de la opinión pública para con Assange, y por el otro, elaborar el simulacro de una situación insostenible y así, justificar la expulsión del periodista de la embajada ecuatoriana dando por terminado el asilo concedido años atrás. La vanguardia de este ataque ha sido acusar a Assange de “ingrato”. El proceso de hacer ciudadano ecuatoriano a Julian Assange se ha detenido, y otro proceso parece iniciar: su extradición a Estados Unidos. El gobierno ecuatoriano ha justificado la suspensión de asilo apelando a que Julian Assange es, en palabras de Moreno, un “malcriado”. “Assange incumplió [declaró Moreno] con las condiciones del acuerdo de cobijo diplomático ecuatoriano y con las reglas de convivencia dentro de la embajada” (Borja). Para Moreno, toda su defensa contra las acusaciones de traidor en su contra, se basan en la ingratitud de Assange, la falta de reciprocidad, y la violación de las normas hospitalarias que todo huésped le debe al anfitrión. Assange, según Moreno, intentó convertir la embajada en un centro de espionaje, e interfirió, opinando, en las políticas internacionales de países soberanos, faltó al respeto y trató como sirvientes al personal diplomático de la embajada ecuatoriana, anduvo en patineta en los pasillos, manchó con heces fecales las paredes y, finalmente, maleducó a un gato. Así, ya sea que Assange fue expulsado por la presión norteamericana, o por filtrar información que compromete al hermano de Moreno, o por ambas razones o por cualquier otra, lo cierto es que Assange es un caso paradigmático de la violación del derecho de asilo, y una cruel burla a toda la milenaria tradición del deber de la hospitalidad en occidente. El ICORN, por su parte, ha fallado en dar protección a uno de los símbolos de la libertad de expresión de la segunda década del siglo XXI. Uno de los compromisos del ICORN se centraba, precisamente, en ayudar a frenar la censura. Por ello trabaja en cooperación con *PEN International*, el Comité de escritores en prisión, y Reporteros sin fronteras. El consejo actual del ICORN poco éxito ha tenido para actuar de contrapeso a las acusaciones de EUA contra Assange. Chris Gribble, Annika Strömberg, Jasmina Arambasic, Heri Reese, Henry Andersen, y Sabina Gimberé, cabezas del ICORN no han figurado en los diarios internacionales a los que hemos tenido

acceso, y si han figurado en otros lugares, es claro que su voz ha tenido poca fuerza en la defensa de Assange. La situación de Assange se interseca, al menos en un aspecto, con la situación de los migrantes centroamericanos en éxodo a EUA. Los Estados centroamericanos y el Estado australiano han sido incapaces de garantizar la protección y el bienestar de sus ciudadanos. Este último al menos en el caso Assange. El país de origen del periodista no ha hecho nada por defenderlo. Cientos de miles de desplazados, inmigrantes, exiliados, y Julian Assange mismo, han tenido problemas para encontrar en los Estados modernos el sagrado derecho a la hospitalidad del que, hasta cierto punto, sí gozaran los antiguos hebreos y los europeos medievales. La llegada masiva de refugiados a los Estados más prósperos parece hacer ineficaz el recurso clásico de la repatriación y nacionalización, y aunque esta apariencia no fuera más que eso, y estos mecanismos sean económica, política y territorialmente viables, no se ve que los dirigentes de los Estados huéspedes tengan la intención de hacerlos funcionar. Derrida concuerda con Arendt en que tampoco el establecimiento de un gobierno mundial del que hablara Kant en su *La paz perpetua*, es la respuesta a la problemática del refugiado. Parece que Kant ha demostrado que la idea de un poder superior al poder de los Estados aplastaría la soberanía republicana condición de la paz mundial. De esta manera es equivocado pensar en ciudades por encima de los Estados. Pero ¿si no pueden estar por encima no podrían, al menos, ser independientes? Esta pregunta era esencial en la creación del ICORN en 1993. La respuesta es clara en la teoría. En la práctica, donde lo económico y lo político se enhebra y se confunde, la respuesta se oscurece.

Siempre hay una distancia considerable entre la generosidad de los grandes principios de derecho de asilo heredados de la Ilustración o de la Revolución francesa y, por otro lado, la realidad histórica o la aplicación efectiva de estos principios [...] en verdad, si la tradición jurídica sigue siendo “mezquina” y restrictiva, es porque aún se rige por el interés demográfico-económico, en una palabra, por el interés de la Nación-Estado que acoge y da asilo (Derrida, *Cosmopolitas* 28).

¿Es entonces el discurso sobre la hospitalidad mera retórica? La situación jurídica de Assange y de miles de desplazados, inmigrantes, y refugiados parece dibujar una siniestra respuesta. En el texto que nos ocupa, Derrida da un ejemplo de un perro callejero y un perro

con un nombre. “Un perro con un nombre tiene más probabilidades de sobrevivir que un simple perro callejero que es tan solo un perro” (Derrida, *Cosmopolitas* 38). En el caso de Assange ni la fama internacional ni el prestigio le están alcanzando para salvar el pellejo. Derrida dio al clavo al repasar el artículo 21 de la ordenanza del 2 de noviembre de 1945 que fijaba como delito ayudar a extranjeros en situación irregular. Parece que este artículo francés se aplica *de facto* a nivel mundial si esta ayuda se le da a extranjeros que perjudiquen los intereses de los países poderosos, en especial a Estados Unidos. De esta manera México sufrirá consecuencias desfavorables si ofrece ayuda a los inmigrantes extranjeros centroamericanos, y Ecuador las hubiera sufrido si hubiera continuado ayudando a Julian Assange. Todo esto es otro ejemplo de cómo la realidad se empeña en despreciar los principios más caros de la teoría política, pues es evidente que la actuación de un Estado en función de los intereses de otro Estado más poderoso destruye todo principio de soberanía. Pero no se debe cesar. Para Derrida, por ejemplo, el sintagma “cultivar la ética de la hospitalidad” es tautológico. La hospitalidad atañe al *ethos* mismo “la hospitalidad es la cultura misma y no una ética entre otras” (Derrida, *Cosmopolitas* 41). Esta cultura tiene su historia. Viene de la tradición hebraica. Germina en *Números* y en *Deuteronomio*. Viene de la tragedia griega. De Sófocles con su *Edipo en Colono* y *Antígona*. Llega a la Tradición latina donde la cultiva Cicerón. Pasa por el cristianismo paulino en la *Carta a los Efesios*, y llega a la Ilustración donde Kant extiende esta ética a todo el globo en un derecho cosmopolita. Todo ello lo recoge Arendt, Agamben, Lévinas, y el mismo Derrida. Repasemos un poco de ello. Según los investigadores de la Biblia de Jerusalén, la redacción del Deuteronomio debió empezar en el siglo VIII a.C. Jorge Bergua Cavero y Carlos García Gual están de acuerdo en que Sófocles nació hacia el 497 y murió en el 405 como atestigua la comedia de Aristófanes, *Las ranas*, es decir que vivió todo el siglo V a.C. en la Grecia de Pericles. Y aunque no ignoramos la gigantesca tradición oral griega que precede, a veces en siglos, la redacción de sus grandes mitos, respetaremos la cronología de la redacción de textos y empezaremos con la tradición hospitalaria hebrea. En su comentario al *Tratado de Makot* quinto volumen del orden de *Nazikín* o “Daños” dentro del *Talmud*. Levinas habla extensa y eruditamente sobre las antiguas ciudades refugio. Ahí nos enteramos de cómo la ley hebrea contempla un lugar de refugio para los asesinos involuntarios. Un lugar donde *goel hadam* no puede entrar “Rav Itzjak se pregunta: << ¿cuál es el versículo sobre el cual se funda

esto?>> es *Deuteronomio*, IV, 42: <<para que refugiándose en una de esas dos ciudades pueda salvar su vida>> – <<salvar su vida>>: hay que hacer todo lo necesario para que pueda vivir [una verdadera vida]” (Lévinas 65). En *Números XXXV* se habla también de la institución de las ciudades-refugio. Éstas contemplan proteger a los que han cometido un asesinato sin intención alguna de hacer un mal. Pero el pariente de la víctima tiene derecho a vengarse. Este es el *goel hadam*, el “vengador de la sangre”. En la ley hebrea “Se reconoce un cierto derecho, por encima del derecho público del tribunal, al “corazón enardecido”. ¡Un cierto derecho es concedido a un simple estado de ánimo! Pero un cierto derecho solamente” (Levinas 71). Contra ese derecho marginal hay otro que protege al asesino involuntario. Para ello es la institución de las ciudades-refugio. Aquí el asesino se exilia pero también purga una sanción. Como en el “asilo en sagrado” medieval protege pero también sanciona.

En el texto *La hospitalidad* de Jacques Derrida, del que nos ocupamos ya en otro momento, se discuten ampliamente dos tragedias de Sófocles: *Edipo en Colono* y *Antígona*. Derrida llama a Edipo “el tres veces extranjero”. Todos recordamos la trama. Después de la tragedia narrada en *Edipo rey*, Edipo sale exiliado de su patria y llega a Colono, la de los jinetes. Su hija Antígona le sirve de guía. Edipo se sienta a descansar en un lugar sagrado. Un habitante de la región lo reprende y le dice que ese recinto está dedicado a las Euménides o Erinias llamadas también las Venerables. Edipo, al escuchar esto, sabe que su fin está cerca pues la Pitia había predicho que moriría cerca de ellas. Edipo entonces solicita ver a Teseo, rey de la ciudad. El habitante de Colono anuncia a Edipo que irá a ver a los habitantes del pueblo. “Yo voy a contar estas cosas a los hombres de este pueblo de aquí, no a los de la ciudad. Ellos serán quienes decidan si debes quedarte o continuar tu camino de nuevo” (Sófocles, *Colono* 80). En el diálogo lírico entre Edipo y el Corifeo este último le promete. “Nunca, anciano, te sacaré nadie de esos sitios contra tu voluntad” (Sófocles, *Colono* 175). Primera muestra de hospitalidad. Sin embargo, cuando el Coro se entera de la identidad de Edipo le increpa, “¡fuera, marchaos lejos de esta tierra!” (Sófocles, *Colono* 225). Edipo le recrimina la ruptura de su promesa. El Coro responde. “A nadie le llega un castigo fatal por el hecho de vengar cosas que antes uno ya ha experimentado. El engaño que se corresponde con otro engaño proporciona sufrimientos, que no beneficios. Tú vuélvete lejos de este lugar, vete rápidamente fuera de mi país, no sea que añadas a mi ciudad una carga más” (Sófocles, *Colono* 230). Edipo les recuerda que Atenas es famosa por su piedad para con el extranjero

maltratado. Les advierte que arrojar a un extranjero que ha sufrido es sacrílego y les insta a protegerlo y guardarlo. Mientras llega Teseo, Edipo narra las desgracias pasadas y cuenta, lamentándose, en cómo de rey pasó a ser un desterrado.

Y pasado el tiempo, cuando ya mi pena estaba apaciguada y me di cuenta de que mi ímpetu me había lanzado a un castigo mayor de lo que merecían las faltas cometidas anteriormente, entonces, en ese momento, la ciudad me arrojó por la fuerza del país tras tanto tiempo. Y ellos, que eran mis hijos, no quisieron ayudar a su padre aunque podían haberlo hecho, sino que, a falta de una mínima palabra, sigo vagando gracias a ello, proscrito, desterrado, mendigo (Sófocles, *Colono* 436-444).

Teseo llega, tiene un intercambio con Edipo donde éste le detalla sus desventuras. Teseo le promete protección. Pero además recuerda que entre Edipo y él existe un vínculo que exige la aparición de la hospitalidad. Existe un hogar común que lo obliga a hacer ciudadano a Edipo. En una nota a pie de página A. Alamillo, traductor del texto, nos señala que el adjetivo usado es *dorýxenos* y que denota a príncipes y jefes que están obligados a una alianza para la guerra. Los vínculos de hospitalidad a los que se refiere Teseo son una alianza hereditaria entre las dos casas reales de Atenas y de Tebas, aun cuando Edipo ya no detente la dignidad de rey. Este vínculo recuerda la noción de *potlach* que es referida en el capítulo 7 del *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Según Benveniste, este sistema, que fue común entre los indios de América consiste en una serie de dones y contradones. Un don crea la obligación de otro don. La misma institución es encontrada entre los tracios. Donde Jenofonte y Seutes participan en esa relación de intercambio. Tucídides da el ejemplo de otro rey tracio, Sitalces. El mismo sistema es encontrado también, tal como lo vemos en el texto de Sófocles, en Grecia, solo que bajo un nombre distinto: *xenós*. Es decir, relaciones entre

hombres vinculados por un pacto que implica obligaciones precisas que se extienden también a los descendientes. La *xenía* puesta bajo la protección de Zeus Xeníos, implica intercambio de dones entre los contratantes que declaran su intención de unir a sus descendientes por este pacto. De ese modo actúan tanto

los reyes como los hombres privados << (Polícrates) había concluido una *xenia* (con Amasis) y se habían enviado mutuamente presentes>> (Benveniste 62).

Edipo apela a la concreción de esta sagrada institución para ser protegido. Teseo se convierte así en un anfitrión paradigmático tal como lo fuera Lot o el viejo de Efraín “Yo sé que no te sacaré de aquí ningún hombre contra mi voluntad” (Sófocles, *Colono* 658). Ante la bondad de su anfitrión Edipo le desea ventura. Derrida, en *No existe hospitalidad* pone énfasis en el pasaje del entierro y última morada de Edipo. Morada secreta que sólo conocerá Teseo. Ni siquiera Antígona e Ismene, hijas de Edipo, conocerán el lugar del último descanso de su padre. Este es el don que recibe Colono de parte de Edipo pues este don será mayor que mil escudos y que la lanza de los aliados. De esta forma el demos de Colono estará siempre libre de penas. El hecho de que nadie conozca la tumba de Edipo lo convierte, según Derrida, en triple extranjero. “Antígona, la llorosa extranjera que se dirige al espectro de un padre más de una vez fuera de la ley, extranjero por más de un motivo, extranjero por haber venido a tierra extranjera, extranjero por estar enterrado en un lugar secreto, extranjero por estar enterrado sin sepultura visible, extranjero por no poder ser llorado como se debe, normalmente por sus deudos” (Derrida, *La hospitalidad* 115). Pero aún hay más que decir respecto de la figura del extranjero en la tradición griega. Otra vez recurriremos a una tragedia de Sófocles, Antígona. El tratamiento que esta obra da al extranjero nos parece aún más dramática. El argumento es éste. La ciudad había prohibido darle sepultura a Polinices, hermano de Antígona e hijo de Edipo. Antígona, ignorando la ley de la ciudad entierra su cuerpo pero es sorprendida y la condenan a muerte. Creonte, jefe del demos, la condena a ser enterrada viva en una tumba. Hemon, hijo de Creonte y amante de Antígona, se quita la vida cumpliendo así la profecía del adivino Tiresias. Eurídice, madre de Hemón, se da muerte también.

Giorgio Agamben en su texto *Política del exilio* desmenuza la figura del exiliado. En Roma y en Grecia, dice Agamben, la figura del exiliado producía una incertidumbre jurídica pues ella no se introducía en ninguna de las dos grandes categorías del ámbito jurídico: el de los derechos y el de las penas. Así, Ciceron podía escribir “*exilium nom supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*. El exilio es *refugium*, a saber: ni derecho ni pena” (Agamben. *Política* 12). Y es que el exilio sucede o precede la división jurídica clásica colocándose en

una categoría más originaria. Esta categoría es la del soberano. Agamben ha dedicado gran parte de su obra a reflexionar sobre los conceptos de Estado de excepción y soberanía. En su *Homo Sacer* trata de ir hasta las últimas consecuencias teóricas sirviéndose de pensadores como Carl Schmitt, Benjamin, y Kantorowicz entre muchos otros. La paradoja de la soberanía, nos dice Agamben, se enuncia así: El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico. Para la construcción del concepto de soberanía se sirve sobre todo de la *Teología política* de Schmitt donde se encuentra una definición de la figura del soberano: este es el único que puede decidir sobre el estado de excepción. Más aún, es ésta la figura límite de toda categoría jurídica. Es la figura que habita en el umbral. Al mismo tiempo dentro y fuera del derecho y de las penas. Agamben precisa que la decisión de la excepción no es

la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a cualquier otro, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del *nomos*, de la exterioridad que anima y da sentido a éste. El soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho, o, en las palabras mismas de Schmitt, sobre <<la estructuración normal de las relaciones de vida>>, de que la ley tiene necesidad (Agamben, *Homo* 40).

En *Política del exilio*, Agamben nos recuerda que la excepción no es más que una forma de exclusión. Un caso único que queda fuera de toda normatividad posible. Pero esta fuga de la normatividad y de la regla no hace ni a la excepción ni al exilado elementos ajenos a la ley sino muy al contrario, ésta se mantiene en su núcleo en la forma de la suspensión. “La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella. La excepción es realmente, según una etimología posible del término (*ex – capere*), cogida desde fuera, incluida a través de su misma exclusión” (Agamben, *Política* 13). Éste es, en palabras de Jean-Luc Nancy, el “bando”, es decir el destierro: exclusión pero también mando e insignia del soberano. Los que se encuentran en este umbral son los desterrados, los bandidos, los abandonados, los sin-bandera. Son, siguiendo a Agamben, los exiliados, los refugiados, los apátridas. Estas figuras son las que se encuentran en la indeterminación externo-interno; incluidos-excluidos de la relación jurídica-política. Los marginales, los relegados “los llamados “banidos”, que a veces son contados entre los deportados, a veces entre los

relegados [...]. Así, por referirnos primero a las locuciones, el “*mettere al bando*” italiano, equivalente prácticamente estricto del “*mettre aun ban*” francés es de empleo actual y habitualísimo en el lenguaje cotidiano con el sentido de marginar, extrañar, dejar, expulsar, apartar, excluir” (Agamben, *Homo* 249). Pero es precisamente aquí donde se encuentra la fascinación de la sorprendente elasticidad semántica del término *bando*. Pues el *banido* es en efecto el excluido pero también es el que ordena o manda o prohíbe bajo amenaza de sanción. “El sustitutivo *bando* mantiene en el castellano de hoy, al margen de su sentido como facción o parcialidad, la doble acepción de <<edicto o mandato de orden superior>>” (Agamben, *Homo* 248). Se ve aquí claramente la ambigüedad semántica del término que a veces lanza su denotación en la figura del vencido y a veces en la figura del vencedor. Es Plotino quien ilustra la paradoja. Al final de las *Eneadas* dice, *phygé mónou prós mónon* es decir, “la huida de uno solo hacia uno solo”. vínculo-aislamiento. *Phygen pheúgein*, es decir “ir al exilio”. De aquí al “*ius exilii*” romano hay sólo un paso. Éste es el derecho de los ciudadanos de abandonar la ciudadanía. La soledad ya no como una pena sino como un derecho. La fuga, la huida, el exilio, el *phygé* como propio de los hombres divinos y felices. En el *Fedón* ya Sócrates había definido

su condena a muerte como una apodemia, una “emigración” (literalmente, un “abandono del demos”, por tanto, en cierto modo, un exilio): <<esta emigración que me han mandado se lleva a cabo con una buena esperanza [...]. Purificación, tal como se dice en una antigua sentencia, es separar (*Khorízein*) al máximo (o: virtualmente) el alma del cuerpo y que aquélla se acostumbre a recogerse y concentrarse a solas sobre sí misma (*monén kath´autén*) liberándose del cuerpo y a vivir en lo posible – tanto en el presente como en el futuro- sola en sí>> (Agamben, *Política* 17-18).

De esta manera el hombre que huye del mundo en actitud ascética; el hombre que se fuga a sí mismo en exilio para reflexionar; el que renuncia –en contra de la enseñanza socrática plasmada en el *Critón*- a la *polis* para abrazar la soledad del destierro; es un no-humano, inferior o superior pero no al mismo nivel, un ápolis, un apátrida. Ahora se comprende mejor el pasaje del capítulo de *La política* de Aristóteles. Donde se presenta la inquietante figura del hombre que se basta a sí mismo.

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quién Homero vitupera:

Sin tribu, sin ley, y sin hogar,

Porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra como una pieza aislada en el juego de damas (Aristóteles, *Política* 1253a 9).

Es el ser terrible y extraño a la mentalidad griega, el súperpolítico-apátrida; el *deinós* que encarna Antígona. Por ello no nos debe de extrañar la mención a los dioses en 279 y 378 que hace el Corifeo en la tragedia de Sófocles cuando se sabe que alguien ha dado sepultura a Polinices. Antígona es la tensión entre lo privado y lo público. Entre el sujeto y lo político. Entre la ley y la justicia. Entre lo terrible y lo maravilloso. “Que la condición del *ápolis*, de quien está desligado de toda comunidad política les resultase a los griegos especialmente inquietante (y, precisamente por ello, a la vez subhumana y sobrehumana), lo demuestra, entre otras cosas, el famoso pasaje del coro de *Antígona*, en el que Sófocles caracteriza la esencia del *deinós*” (Agamben, *Política* 19). La palabra “*deinós*” aparece en el “Canto al hombre” en 332 en Antígona. Aquélla se ha traducido al español como “asombroso” pero también como “pavoroso”.

La palabra griega *deinós* es ambigua, tiene aquella pavorosa ambigüedad con la que el decir de los griegos recorría en direcciones opuestas los enfrentamientos con el ser. En un sentido, *deinós* significa lo terrible pero no los pequeños temores y, menos aún posee esa significación decadente, necia e inutilizable con la que entre nosotros se emplea hoy en día esa palabra al decir “terriblemente bonito”. El *deinós* es lo terrible en el sentido del imperar que somete <*überwältig*>, que impone el pánico, la verdadera angustia y también la intimidación concentrada y callada que se agita en sí misma. La violencia, lo que somete, constituye el carácter esencial del imperar mismo. Allí donde irrumpe, puede retener en sí mismo su poder sometedor pero no por eso es más inofensivo sino todavía más terrible y más extraño (Heidegger 138)

De esta manera el comienzo del pasaje “Canto al hombre” en la Antígona de Sófocles puede ser traducido indistintamente como:

Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre (Sófocles, Antígona 332).

O bien:

Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor (Heidegger 136).

Después prosigue el “Canto” que ha sido objeto de análisis por parte de los más importantes pensadores del siglo XX: Heidegger, Lacan, Castoriadis. Sirviéndonos de ellos nosotros nos detendremos en la antistrofa 2ª.

Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar la destreza para ingeniar recursos la encamina unas veces al mal y otras veces al bien. Será un alto cargo en la ciudad respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento (Sófocles, Antígona 363).

La perplejidad a la que nos arrastra estas palabras se debe en primer lugar a la impronta de ambigüedad que portan las palabras bien y mal. La posibilidad de que un mismo acto se deslice entre los dos reinos, el de la maldad y el de la bondad, es justamente uno de los núcleos de Antígona. Se esperaría, sin duda, que una muchacha de la época helénica coordinara su moral a la ley de la ciudad. Y en esta sincronía avanzar para, algún día, alcanzar la *areté*. Por Sócrates sabemos del afán griego de interiorizar la *polis* en cada uno de los ciudadanos. La construcción misma de sujeto está anclada a la existencia de una *polis* donde aquél se juegue el destino. No hay sujeto sin polis. Es por ello que el caso de Antígona es arquetípico pues en su renuncia a obedecer las leyes de su *demos* se convierte en la bestia apolítica de la que habla Aristóteles. Animal injusto, peligroso e impío. Antígona es la transmutación de la virtud en la antigua Grecia. Aristóteles nos enseñó también que el todo es necesariamente anterior a la parte, y es por ello que la ciudad es anterior a la familia que es anterior al individuo. Éste es sólo una parte de un todo. Antígona desdeña también esto pues más importante es el lazo filial e íntimo con su hermano que el obedecer las leyes de la ciudad. Para ella la familia es anterior a la ciudad. Es posible, sin embargo, que todo esto no

sea sino una incomprensión del actuar de Antígona pues el “Canto al hombre” dice que se respetarán las leyes de la tierra pero -y aquí la conjunción adversativa importa-, también la justicia de los dioses. Esta es la encrucijada que nos ofrece la tragedia de Antígona. Su drama es la imposibilidad de obedecer ambas leyes a un mismo tiempo: la de la ciudad y la de los dioses. Todavía más. Existe la posibilidad de que lo justo para los vivos sea lo injusto para los muertos y al revés.

Antígona: ¿Dónde hubiera podido obtener yo más gloriosa fama que depositando a mi propio hermano en una sepultura? Se podría decir que esto complace a todos los presentes, si el temor no les tuviera paralizada la lengua. En efecto, a la tiranía le va bien en otras muchas cosas, y sobre todo le es posible obrar y decir lo que quiere.

Creonte.- Tú eres la única de los cadmeos que piensa tal cosa.

Antígona.- Estos también lo ven pero cierran la boca ante ti.

Creonte.- ¿Y tú no te avergüenzas de pensar de distinta manera que ellos?

Antígona.- No considero nada vergonzoso honrar a los hermanos.

Creonte.- ¿No era también hermano el que murió del otro lado?

Antígona.- Hermano de la misma madre y del mismo padre.

Creonte.- ¿Y cómo es que honras a éste con impío agradecimiento para aquél?

Antígona.- No confirmaré eso el que ha muerto.

Creonte.- Sí, si le das honra al igual que al impío.

Antígona.- No era un siervo, sino su hermano, el que murió.

Creonte.- Por querer asolar esta tierra. El otro, enfrente, la defendía.

Antígona.- Hades, sin embargo, desea leyes iguales.

Creonte.- Pero no que el bueno obtenga lo mismo que el malvado.

Antígona.- ¿Quién sabe si allá abajo estas cosas son las piadosas?

(Sófocles, *Antígona* 502-522).

En esta paradoja se oculta la ambivalencia del vocablo *deinós*. Y es por esto que Antígona es otra de las figuras del exilio. La condena para aquél que participa de lo terrible-maravilloso es clara. De esta forma concluye el Canto del hombre:

Desterrado sea aquel que, debido a su osadía se da a lo que no está bien. ¡Que no llegue a sentarse junto a mi hogar ni participe de mis pensamientos el que haga esto! (Sófocles, *Antígona* 365).

Pero en este destierro; en esta rebelión; en esta autoexclusión; en esta fuga es donde se concentra toda la fuerza política de Antígona. Al encontrarse ella misma en una suspensión jurídica, en una relación de inclusión-exclusión, está entonces en el umbral mismo de la soberanía. En su soledad y en su destierro encuentra la condición política más auténtica. De esta manera, el exiliado, el apátrida, el abandonado -¿Es necesario acaso recordar el nombre de Assange? - deja ya de ser una figura política marginal para ubicarse en el centro mismo. Este giro fundamental nos ubica en la plataforma para enunciar que hay “que reivindicar la política del exilio” (Agamben, *Política* 20).

Por otro lado, y siguiendo la cronología de la vieja institución de asilo. Sobre la tradición hospitalaria cristiana es en *Efesios* donde se gesta una nueva política que contempla la inclusión como fundamento y esencia. Es el germinar de la creación de una institución que alcanzaría su forma más elaborada en el siglo XVIII con Kant y su cosmopolítica. En aquella epístola Pablo recuerda a los gentiles el tiempo en que se hallaban lejos de Cristo “excluidos de la ciudadanía de Israel” (Ef. 2-12). Mas ahora, por gracia de la sangre derramada en la cruz, la esperanza mesiánica ha alcanzado a todos, circuncisos e incircuncisos; judíos y gentiles; paganos y elegidos. Se derriba así, simbólicamente, el muro divisorio del templo de Jerusalén –Los muros. Siempre los muros como paradigmas de exclusión-. De los sufrimientos del mesías un nuevo hombre amanece. El último Adán del que nos habla *Corintios* 15, 45. Por él desaparecen todas las divisiones y desde entonces nadie será “extraño ni forastero, sino conciudadano de los santos y familiares de Dios” (Ef. 2,19). Este espíritu de mansedumbre, piedad y lenidad se ve reflejado en el derecho de asilo en sagrado. Este consiste en que las iglesias tienen derecho a proteger a los desvalidos contra la violencia e injusticia de sus perseguidores. Esto es reconocido jurídicamente por el emperador Arcadio

en el año 397. Así, los obispos frecuentemente intercedían por los delincuentes dándoles refugio primero, y castigándolos e instruyéndolos después sujetándolos a regímenes de penitencia. De esta manera, creían, enmendaban al delincuente sin derramar sangre, sin perder ningún miembro, y sin exponerlos a la pena de muerte.

Las bases fundamentales del asilo eclesiástico son: 1ª, la clemencia para con los desgraciados que necesitan protección; 2ª, la enmienda de los delincuentes bajo el régimen severo de las penitencias públicas, conforme a la gravedad de los delitos, y 3ª, la reverencia debida a los templos consagrados al Señor bajo cuyo amparo se ponen los que en ellos se refugian. (Golmayo 365).

Si bien el caso Assange sugiere el triunfo del pesimismo político. Las ciudades santuario norteamericanas, que en cierta forma se asemejan a las instituciones de asilo que hemos repasado, parecen esbozar una oportunidad para los vencidos. Sara Sanders, vocera de la Casa Blanca, no ve inviable la opción de llevar migrantes sin documentos a aquellas ciudades. Incluso Donald Trump ha expresado la factibilidad de esta solución “<<Como los demócratas no están dispuestos a cambiar nuestras peligrosas leyes de inmigración, en efecto estamos considerando con seriedad, tal como se ha informado, enviar a los inmigrantes ilegales sólo a las ciudades santuario>>, tuiteó Trump”. (Ap, La Jornada).

Pero el problema crece. La mayoría de los albergues del sur de México están al doble de su capacidad, y en algunos casos los migrantes han tenido que construir chozas con ramos de palma seca. Con el hacinamiento, la enfermedad, y el hambre, han comenzado las revueltas y en consecuencia el encierro, los disturbios y las golpizas por parte de la policía, esto último según la fuente Reuters¹⁸. Etienne Balibar aboga por el reconocimiento de asilo como un derecho fundamental y reclama que las naciones del mundo se sirvan del concepto de refugiado para deslegitimar y no para organizar la acogida del exiliado. Balibar está más a tono con la concepción hebraica de hospitalidad donde el derecho de acogida sobrepasa el derecho ilustrado cosmopolita.

¹⁸ Reuters, tomada el 20 de abril en https://www.jornada.com.mx/sin-fronteras/2019/04/18/mexico-desbordado-por-migrantes-y-amenazado-por-trump-incapaz-de-ofrecer-mejor-trato-3783.html?fbclid=IwAR3ZtjBYJ9WbtTurVXHY2ky4ANrsZL2686XFb_G4mCKo6aks_zM1Ho4IBsk

Una concepción humanista planteará que la libertad de circulación es un derecho de las personas tan fundamental como el *habeas corpus*. Exigirá que los Estados opongan los menores obstáculos posibles. Una concepción liberal expresará esa misma exigencia como un "dejemos pasar" que vale tanto para los seres humanos como para las mercancías, los capitales y las informaciones. [...] Este derecho sobrepasaría la propuesta kantiana del "derecho cosmopolita", limitado al derecho de visita, y generalizaría la norma fundamental: no hay que tratar a los extranjeros como enemigos. (Balibar)

Parecería que la lógica actual de la institución de hospitalidad está erigida sobre la lógica que imperó en los tiempos en que el individuo abandonó el clan y pasó a vivir a la *civitas* es entonces cuando *hostis* significaba: "Extranjero hostil; enemigo" (Benveniste 61). Habría que desmontar esta lógica. Pero los intereses y los discursos de la clase gobernante dificultan todo intento. En la inmensidad del ominoso océano, figurado y real, donde naufragan africanos, orientales, centroamericanos, Julian Assange; este último perro con nombre pero no por ello más ni menos importante que los miles de migrantes anónimos - recordemos la siniestra imagen de Aylan Kurdi yaciendo en las arenas de una playa de Turquía-; un madero débil y pequeño aparece entre las aguas. Su debilidad y pequeñez no sirve para alcanzar ni siquiera un fugaz consuelo. No es suficiente, no es remotamente suficiente pero es: hablamos del santuario; de la ciudad refugio.

CONCLUSIONES

a) Análisis retórico del discurso antiinmigrante.

Estas líneas recogerán algunas declaraciones del discurso antiinmigrante y xenófobo que se ha producido en el último lustro en los Estados Unidos de América. Se analizará con las herramientas de la tropología. Nos serviremos del *Manual de Retórica* de Bice Mortara Garavelli que a su vez se sirve de la obra decisiva para el renacimiento de la retórica: el *Tratado de la argumentación* de Perelman y Olbrechts-Tyteca. Las declaraciones que se citan a continuación fueron recogidas de la red: blogs, diarios, revistas, portales, plataformas, foros. Entre ellas están *Time*, *Washington Post*, *BBC*, *Fortune*, *New York Times*, *8chan*, *Twitter*. En estos aparecen las declaraciones de Donald Trump; del grupo *Americans for a better way*; de Patrick Crusius –sospechoso de ser el responsable de la matanza en el Paso Texas y autor del manifiesto *The Inconvenient Truth*-, y de algunos habitantes de la ciudad de Maine y del Paso. Como no hay consenso entre los distintos retóricos, lingüistas, y especialistas del lenguaje, respecto de las definiciones de las figuras del discurso hemos optado por una sola fuente. Así, todas las definiciones de las figuras retóricas a usar - metáfora, metonimia, sinécdoque, catacrexis, epanalepsis, litote, ironía, antonomasia, metalepsis, etcétera-, pueden hallarse en el *Manual* de Garavelli. Si se desean consultar las declaraciones de la fuente original, remitimos a ellas a pie de página. Las traducciones son nuestras.

En la presente investigación se han dado algunas definiciones del término retórica. Desde la de Platón y Aristóteles hasta la del doctor Armando Villegas. En esta investigación no nos concierne saber si los asertos de Trump o Crusius son verdaderos o falsos. Nos conciernen, en cambio, sus “procedimientos discursivos y sus efectos” (Villegas, *La propiedad* 21). El discurso de Trump-Crusius- *Americans for a better way* detenta ciertas características que interesan estudiar: argumentos de reciprocidad falaces según la clasificación de Garavelli: “Tratar del mismo modo situaciones desiguales es tan injusto como tratar situaciones iguales de modo diferente” (Garavelli 106); *locus*: la sede por la entidad que en ella se encuentra. En el caso de Trump-Crusius-*Americans for a better way*, *locus* a persona “(1) la familia (*genus*)- se cree, en efecto, que los hijos se parecen a sus padres y a sus antepasados, y que, en ocasiones, la inclinación a la vida honesta o a la

deshonesta surge de ellos; (2) el pueblo (*natio*)- toda raza, de hecho, tiene sus costumbres, y no es creíble que el comportamiento de un bárbaro sea idéntico al de un romano o a un griego” (Garavelli 94): entimema, es decir, omiten premisas y dan como válidos argumentos falaces¹⁹. El 3 de junio de 2016, en una entrevista para la CNN con respecto al juez norteamericano Gonzalo Curiel hijo de padres mexicanos inmigrantes, Trump hace uso del *locus* y el entimema: “He sido tratado muy injustamente por este juez y este juez es de ascendencia mexicana”.²⁰ Unos días después declaraba: “Cuando México envía a su gente, no están enviando lo mejor. No te están enviando a ti. No te están enviando a ti. Están mandando gente que tiene muchos problemas y estos problemas nos están afectando. Ellos están trayendo drogas; crimen. Ellos son violadores. Aunque algunos, supongo, son buenas personas”.²¹ En esta última declaración se encuentra, en primer lugar, la figura de la prosopopeya pues “México” es una entidad abstracta que es incapaz de enviar a nadie. Esta personificación de la abstracción “México” anima al oyente a tomar ésta, no como una prosopopeya sino como una metonimia es decir, “México” como el conjunto de todos y cada uno de los ciudadanos mexicanos: el todo por la parte. Con la repetición de la frase “No te están mandando a ti. No te están mandando a ti”. Trump crea, para darle mayor énfasis a su aserto, una epanalepsis, es decir, la duplicación de una expresión, pero esto no es todo. Al separar a esos “malos” inmigrantes de los “buenos” inmigrantes que estaban presentes en el discurso, condena a unos y excusa a otros, es decir hace uso de una metalepsis, en este caso un litote; una atenuación; una ironía de la disimulación. Cuando Trump afirma que los problemas que están trayendo los inmigrantes “nos están afectando”, con el pronombre “nos” donde se incluye, e incluye a todos los norteamericanos, usa un plural mayestático y entonces introduce a todo el conjunto de su auditorio y a sí mismo en los supuestos problemas que los inmigrantes causan conmoviendo el *pathos* del auditorio. Al final de la declaración Trump matiza: “y algunos, supongo, son buenas personas”. Por el carácter perisológico, pleonástico, repetitivo, redundante, y excesivo del discurso racista que Trump ha manejado su vida entera, no podemos tomar esta última parte sino como el uso del tropo de la ironía.

¹⁹ Para la definición de argumento véase *Introducción a la lógica* de Copi-Cohen en especial p. 21. Para la definición de falacia confróntese p.126.

²⁰ Cfr. <https://time.com/4473972/donald-trump-mexico-meeting-insult/>

²¹ *Ibidem*.

Trump también se ha servido de la metáfora. Haití, el Salvador, y los países africanos fueron llamados “hoyos de mierda”²² por el presidente norteamericano. A las congresistas Alexandria Ocasio-Cortez, Rashida Tlaib, y Ayanna Pressley nacidas en EUA y a Ilhan Omar que llegó de Somalia a refugiarse a los Estados Unidos “preguntó”: “¿Por qué no regresan y ayudan a reconstruir los lugares totalmente devastados e infestados de donde ustedes provienen?”.²³ Ésta, desde luego, no es una pregunta. Es una metalepsis. Una transposición: decir una cosa por otra. No es una pregunta. Es un imperativo: váyanse. Por otro lado, decir que los países de donde estas congresistas proceden están “completamente devastados” no es más que una exageración; una hipérbole.

El 21 de noviembre de 2015 en un rally en Alabama Trump dijo: “Yo vi en New Jersey como miles y miles de árabes estaban festejando mientras una de las torres gemelas caía”.²⁴ Una vez más el tropo de la hipérbole y acentuando el discurso, la anáfora, es decir la repetición: “miles y miles”. En una reunión en la oficina oval Trump se refirió a Afganistán como un “paraíso terrorista”. Dijo además que los 15.000 haitianos que habían arribado a EUA portaban el virus del SIDA: Perífrasis metafórica en “paraíso terrorista” y el ciudadano haitiano como sinécdoque del portador del virus de inmunodeficiencia adquirida. Hay muchos otros ejemplos que podríamos citar pero el tono es el mismo y el propósito de estas líneas no es repasar cada uno de los tropos utilizados por Trump en su retórica racista. Y aunque estamos conscientes de la imposibilidad de probar la relación causa-efecto nos hemos servido de las declaraciones de los ciudadanos que están convencidos que ha habido efectos perjudiciales por causa de la retórica antiinmigrante. Creemos con ellos que la performatividad se ha concretado.

b) La performatividad del discurso.

En Lewiston, un poblado del Estado de Maine, inmigrantes y residentes habían aprendido a coexistir. Esta coexistencia se mantuvo por más de una década hasta la visita de Donald

²² Cfr. https://beta.washingtonpost.com/politics/trump-attacks-protections-for-immigrants-from-shithole-countries-in-oval-office-meeting/2018/01/11/bfc0725c-f711-11e7-91af-31ac729add94_story.html

²³ Cfr. <https://www.dailynewssegypt.com/2019/07/16/go-back-to-fix-totally-broken-crime-infested-places-you-came-from-trump/>

²⁴ Cfr. <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-34902748>

Trump en marzo de 2016. Aba Abu, coordinadora del *Trinity Jubilee Center* en Lewiston, refugiada somalí nacionalizada estadounidense, había observado cómo la hostilidad se trocaba en aceptación y solidaridad. En ciertas iglesias de Lewiston los somalís han organizado centros de ayuda, cobijo, y alimentación para ayudarse pero también para ayudar a norteamericanos en condición de calle. En su visita a Maine, Trump condenó la llegada a EUA de refugiados de seis países, incluyendo Somalia, donde la fe musulmana es mayoritaria. Aseguró a los residentes de Maine que los somalís les estaban quitando todos sus beneficios: “Nosotros, en Maine, estamos viendo como muchos, muchos crímenes empeoran cada día. Y también sabemos que Maine es el destino favorito de los refugiados somalís. ¿Es correcto? ¿Estoy en lo correcto?”:²⁵ Plural mayestático: “Nosotros, en Maine”. Epanalepsis: “muchos, muchos”. Hipérbole: “empeoran cada día”. Metalepsis: “¿es correcto? ¿Estoy en lo correcto?”. Performatividad: En medio de la entrevista un hombre blanco, sin dientes, y en condición de calle interrumpe a Aba Abu: “No te ofendas Aba pero simplemente hay demasiados somalís. Necesitamos mandar a algunos de ellos al lugar de donde vienen”.²⁶ Aba sonríe pero, según el reportero Story Hinckley, se nota la turbación en sus ojos: “Lo conozco desde hace casi 10 años –dice Aba- Nunca hasta hoy había dicho algo semejante. Antes de Trump todo estaba bien. Maine estaba bien”²⁷.

El 3 de agosto de 2019, minutos antes de la masacre en el Paso, Texas, aparece en el foro *8chan* un manifiesto llamado “*The inconvenient truth.*” En éste se pueden leer líneas como las siguientes:

- a) “Este ataque es una respuesta por la invasión contra Texas”²⁸. “Invasión”. Vemos como la hipérbole es frecuentemente usada en la retórica racista.
- b) “Simplemente estoy defendiendo mi país”.²⁹ Perífrasis eufemística.
- c) “Este no es un acto de imperialismo sino un acto de preservación”³⁰. Litote.

²⁵ Cfr. <https://www.csmonitor.com/USA/Society/2017/0306/In-one-town-how-Mainers-and-new-immigrants-learned-to-coexist-until-Trump>

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ <https://beta.washingtonpost.com/politics/2019/08/04/whats-inside-hate-filled-manifesto-linked-el-paso-shooter/>

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*

- d) “Nuestros camaradas europeos no cuentan con el derecho a portar armas para repeler a los millones de invasores que plagan sus países. Ellos no tienen otra opción más que sentarse y ver como sus países arden”.³¹ Hipérbole, metáfora, metonimia, sinécdoque.

De cualquier forma el manifiesto busca introducir ciertas convicciones en la comunidad blanca de Texas: el hispano es el invasor por antonomasia; el extranjero es una plaga. Busca introducir en la palabra “inmigrante” un cariz peyorativo. Como se hizo hace ya tantos siglos con la palabra “bárbaro”³². El manifiesto y la retórica racista de Trump buscan, entre otras cosas, introducir la idea (y las ideas son lenguaje) de que el inmigrante es el enfermo, el violador, el terrorista, el parásito. El inmigrante como el enemigo. Busca naturalizar una supuesta perversidad en él; desviar el uso de la palabra inmigrante; abusar de ella. Y a fuerza de repetir la retórica de exclusión hacer de la palabra inmigrante un término que denota vileza. Hacer del término inmigrante una catacresis que denote una tara, una negatividad. La catacresis

es un uso desviado, un abuso: éste es el sentido del término latino *abusio* calco del griego *katácrexis*, de donde procede el castellano catacresis. La catacresis es un factor importante en la construcción del léxico de una lengua. Es motivo de polisemia y, por ser un remedio de la *inopia* léxica, responde a una exigencia de economía: utiliza lo que ya existe en vez de introducir nuevas formaciones (Garavelli 167).

Por otro lado, y siguiendo a Saussure, ni Trump, ni Crusius pueden modificar la lengua. No importa el poder mediático ni la violencia ejercida. Ésta es exterior e

³¹ Ibídem.

³² La palabra bárbaro “ ” tiene su origen en Grecia. Originalmente éste no era más que aquél que “balbuceaba”. Parece ser que denotaba a los persas y era un remedo onomatopéyico a su habla. Por metonimia de la denotación al pueblo persa pasó a denotar a cualquier conjunto de hombres carente de organizaciones políticas similares a las griegas. Es decir, pueblos con formas de gobierno tiránicas, dinásticas, sanguíneas, etcétera. Para los griegos no es propiamente el extranjero pues la palabra griega que denota a éste es *xenos*. El bárbaro es “el otro” para el griego. Pero el otro inferior, salvaje, malvado. “Del griego “ ” pasó al latín *barbárus* y de ahí al español bárbaro” (Corominas 505. A-CA) donde conserva la misma connotación despectiva.

independiente al individuo. Lo que sí pueden es manejar su habla³³ e incitar al odio, al miedo, al prejuicio, al fanatismo. Entre la noche del 2 y la madrugada del 3 de agosto de 2019 –esto no está del todo claro– Patrick Crusius, partidario de Trump³⁴, inició un viaje desde Allen, Texas, a El Paso. La distancia puede ser recorrida en aproximadamente diez horas. A la mañana siguiente, a las 10:15, un post fue colgado en el foro digital o *imageboard*, *8chan*³⁵. Adjunto al post estaba un archivo en PDF titulado "*P. Crusius – Notification Letter*",. Este archivo contenía un manifiesto de 4 páginas: *The Inconvenient Truth*, del que ya hemos citado algunas líneas. Entre las 10:21 y las 10:38 en el estacionamiento de Walmart cerca de *Cielo Vista Mall* en el lado este del Paso, Texas. Un joven vestido con pantalones cargo color caqui, una camisa negra, protectores visuales y auditivos, y al parecer –la imagen de vigilancia del supermercado no es nítida– guantes resistentes al calor, empezó a disparar con su rifle de asalto AK47 (WASR 10) contra civiles, y al azar. Segundos después ingresó a la tienda. Mató a 22 personas e hirió a 24. El joven era, desde luego, Patrick Crusius. Muchos piensan que la retórica racista de la supremacía blanca, Trump incluido, fue la detonante de todo aquello: “Todo estaba bien hasta que Trump empezó a hablar”.³⁶ Dice John Smith Daves, un veterano retirado del ejército, “él nos ha convertido en un objetivo, en un blanco, con su retórica de odio”.³⁷ En una entrevista a la cadena *NBC*, Verónica Escobar, representante demócrata del Estado de Texas y miembro de la comunidad hispana, declaró: “Desde mi perspectiva Trump no es bienvenido aquí. Las palabras tienen consecuencias y el presidente ha convertido a mi comunidad y a mi gente en el enemigo. Le ha dicho al país que los hispanos son personas que deben ser temidas, que deben ser odiadas”.³⁸ Beto O’Rourke, representante demócrata de El Paso en el congreso, dijo: “Tenemos un presidente que incita

³³ Para los conceptos habla y lengua véase Saussure, F., *Curso de lingüística general*, en especial el capítulo III, “Objeto de la lingüística”.

³⁴ Cfr. <https://heavy.com/news/2019/08/patrick-crusius-social-media-trump-twitter/>

³⁵ Para una comprensión del fenómeno *8Chan* véase el documental, *El odio y el internet*, en https://www.vice.com/en_us/article/3kxde9/how-8chan-was-born-and-became-the-worst-place-on-the-internet.

³⁶ <https://www.latimes.com/world-nation/story/2019-08-05/el-paso-shooting-residents-respond-to-president-trump>

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

al odio y a la violencia. Que llama a los inmigrantes violadores y criminales. Que los llama animales. Que se refiere a ellos como una plaga”.³⁹

La abogada general Loretta Lynch señala que las estadísticas del FBI en el 2015 muestran un incremento del 67% en crímenes de odio contra musulmanes-americanos. Un grupo que se aut nombra *Americans for a better way* ha enviado cartas a por lo menos cinco mezquitas llamando a los musulmanes “gente vil y sucia [...] hijos de satán. Un nuevo sheriff ha llegado a la ciudad. Él limpiará América y la hará brillar una vez más, y empezará con ustedes musulmanes. Él les hará lo que Hitler les hizo a los judíos. Si saben lo que les conviene es mejor que empaquen y se vayan de aquí “. ⁴⁰

c) **La hospitalidad ilimitada.**

*“Has arribado a tu ciudad, México.
Aquí has venido a sentarte en tu solio, en tu trono”.*

Moctezuma a Cortés el día de su entrada a México-Tenochtitlan⁴¹.

De acuerdo con algunos medios de comunicación, la nochevieja de 2015 en la ciudad de Colonia, en Alemania, “1.000 hombres ebrios con la apariencia de ser “árabes o norafricanos” (BBC) atacaron sexualmente a por lo menos 80 mujeres. Katja L., una de las víctimas, declaró al periódico alemán *Der Express* que al salir de la estación de tren *Köln Hauptbahnhof*, frente a la vieja catedral gótica de San Pedro, un grupo de hombres se acercó a ella y a sus amigas: “Me manosearon por todas partes. Fue una pesadilla. A pesar de que les gritamos y los golpeamos, los tipos no paraban. Estaba desesperada y creo que me tocaron unas 100 veces en los 200 metros que caminamos [entre ellos]” (BBC). Según la plataforma digital *DailyMail.Com*, basándose en una investigación del diario alemán *Sueddeutsche Zeitung*, no sólo en Colonia sino también en Hamburgo se han dado estos ataques, y desde la víspera de año nuevo de 2015 el número de víctimas ha ido en aumento: 1,200 mujeres asaltadas sexualmente de enero a mayo de 2016 (Davies, Dailymail). Sin embargo la verdad sobre el

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ <https://edition.cnn.com/2016/11/10/us/post-election-hate-crimes-and-fears-trnd/index.html>

⁴¹ León-Portilla, *Visión de los vencidos*, México: UNAM, 1989. P. 67.

incidente de Colonia se está alejando por el sesgo de la política antiinmigrante; la agenda de algunos medios de comunicación; las contradictorias versiones de los periodistas. Alexander Schoen, fundador de *Hauptbahnhof-Engel*, un grupo de voluntarios que ofrece comida y bebida gratuita a refugiados en situación de calle, afirma que él estuvo toda la noche en la estación y que no presencié ningún asalto sexual. Cosa extraña si reparamos en la supuesta magnitud y el supuesto número de agresiones y agresores. Los primeros dos días de 2016 la policía local de Colonia afirmaba que el festival de año nuevo había sido “Exuberante y muy pacífico”. (Brenner, The correspondent). Pero el 3 de enero habitantes de Colonia afirmaron a través de sus cuentas de Facebook que una ola de ataques sexuales había acontecido en la fiesta de fin de año. Solo entonces, el 4 de enero, el jefe de policía, Wolfgang Albers “condenó la serie de asaltos declarando que se trataba de "crímenes de una dimensión totalmente nueva" (BBC). Todo parece indicar, según la información que hemos logrado reunir, que ciertamente hubo asaltos sexuales por parte de algunos grupos de árabes y africanos del norte pero no en la escala que afirman algunos portales⁴². Nuestro supuesto es peligroso pues esto podría interpretarse como una toma de postura o una desconfianza para con los asertos de las víctimas. Por eso queremos enfatizar que lo nuestro es un supuesto y que es posible que nunca se sepa la verdad respecto al incidente. Sin embargo, sería inocente pensar que la postura de los grupos xenófobos alemanes no se nutriera de los sucesos de la noche de año viejo. Por otro lado, sería igual de inocente, y hasta irresponsable, pensar que las víctimas que han alzado la voz y revelado su rostro, mienten. David Goeßmann, autor del libro *La República amenazada*, afirma que “más que una “crisis de refugiados” lo que ha tenido lugar ha sido una crisis político-mediática”. Al ser cuestionado sobre si los acontecimientos de la nochevieja cambiaron la opinión de los alemanes respecto a los refugiados responde:

Solamente sobre la nochevieja de Colonia se publicaron aproximadamente 30.000 artículos. El mensaje que se transmite es que si abrimos las fronteras vendrán todos los árabes y molestarán a “nuestras” mujeres y “nuestras” jóvenes y ya no estaremos seguros. Sin embargo, los delitos sexuales desde 2015 incluso han bajado en las estadísticas. No fue una cobertura informativa abiertamente

⁴² Cfr. Brenner, The correspondent, Time for the facts...

racista, sino que funcionó de forma que ciertos aspectos negativos son relacionados ya con los inmigrantes. La repetición tiene ese efecto (Negrete).

El escritor esloveno Slavoj Žižek opina sobre los incidentes de Colonia: “Que los refugiados sean víctimas que huyen de países en ruinas no les impide actuar de forma despreciable. Tendemos a olvidar que no hay nada redentor en el sufrimiento” (Žizek, *The cologne*). Nosotros, repetimos, ignoramos la verdad respecto a lo sucedido la noche del 31 de Diciembre en Alemania. No ignoramos en cambio que el problema del refugiado es eso: un problema. No sólo para los refugiados sino también para el país que los acoge. Esta investigación nunca ha tratado de convertir al refugiado en un héroe de la política moderna. En él no reside, por el mero hecho de ser refugiado, una bondad de la cual los anfitriones carecen. El refugiado no está exento de maldad y si lo está no es por el hecho de su condición política. El refugiado, así como el residente, son ambos víctimas y herederos de la política, de la economía, y de la historia. No se necesita demasiada inteligencia para suponer que la llegada intempestiva de miles de refugiados a un lugar con otros valores, otra ética, y otras formas de organización social provocará problemas. No negamos que al aceptar incondicionalmente al extranjero habrá una mayor posibilidad de que crezcan los índices delictivos; de que haya escases de empleo; de que se generen conflictos; de que aumente la tensión social; de que se engendren fobias; de que prorrumpen sentimientos de intolerancia y de violencia. La misma alcaldesa de Colonia, Henriette Reker, que apoya la política de puertas abiertas al extranjero, fue apuñalada en la tráquea con un cuchillo de 30 centímetros por un ciudadano alemán. Esto sucedió el 17 de octubre de 2015, un día antes de las elecciones para alcalde y meses antes del incidente de año nuevo. El agresor, un extremista de derecha de 44 años llamado Frank S. declaró: “He atacado a Reker a causa de su política de asilo. Quiero proteger a la sociedad de esta gente” (Müller). Reker había declarado en su campaña que mejoraría las condiciones de vida de los refugiados y que apoyaba la política de la canciller Angela Merkel de abrir las fronteras alemanas. A pesar de las políticas migratorias de Merkel, Alemania sigue deportando personas y sigue negando peticiones de asilo. En junio de 2019 el parlamento alemán aprobó una ley para agilizar las deportaciones de migrantes. Frank S. ya ha sido sentenciado a 14 años por intento de asesinato.

Esta tesis ha tratado de evitar a toda costa el maniqueísmo. Si hemos hablado de Trump, de Crusius, o de Frank S, en esta conclusión queremos repasar también algunos ejemplos de las consecuencias de la hospitalidad ilimitada y de los intereses y las taras del visitante: Colonia fue uno de ellos. Antes de continuar queremos expresar que dudamos mucho en utilizar el ejemplo del que a continuación nos servimos: la conquista de América. Su tratamiento, estamos conscientes, debería ser más riguroso, pues una vida no alcanzaría para comprender semejante acontecimiento: es un ejemplo límite. Nos atrevemos a introducirlo a la cuestión que nos ocupa amparándonos en el *Tercer capítulo definitivo para la paz perpetua* de Immanuel Kant. Éste escribe:

Si comparamos la conducta inhospitalaria de los Estados civilizados de nuestro continente, especialmente la de los Estados comerciales, produce espanto la injusticia que demuestran en la visita a países y pueblos extranjeros (que para ellos significa lo mismo que conquistarlos) Para ellos América, los países negros, las islas de la especias, El Cabo, etc., eran países –cuando fueron descubiertos– que no pertenecían a nadie, pues ellos no tomaban en cuenta a sus habitantes para nada. En las Indias orientales (el Indostán), con el pretexto de montar establecimientos comerciales, introdujeron tropas extranjeras y con ellas la opresión de los nativos, la incitación a otros Estados a hacer grandes guerras, hambrunas, rebeliones, perfidias y la letanía de todos los males que afligen al género humano. (Kant, *Paz* 100).

El viernes 16 de marzo de 1621 Samoset, un nativo americano de la tribu Abenaki, le da la bienvenida –en un pedestre inglés que había aprendido de algunos pescadores ingleses en Monchigoon, Maine (Winslow) - a los peregrinos (que habían llegado meses antes a bordo del Mayflower) de la Colonia Plymouth en Massachusetts: “Welcome, englishmen”. Les dice Samoset. La Colonia Plymouth fue la segunda colonia, después de Jamestown en Virginia, en tener éxito en su asentamiento en Norteamérica. El jueves 22 de marzo Samoset regresa, ahora con otro nativo americano que había vivido en Europa como esclavo: Squanto. Éste hablaba un inglés fluido y fue el responsable de que se realizara la alianza entre los peregrinos de Plymouth y la tribu Wampanoag de Pakonaket liderada por Massasoit Ousamequin. Cuando el Mayflower regresa a Inglaterra el 5 de abril de 1621 Squanto decide quedarse con

los peregrinos en lugar de regresar con los Wampanoag. Éstos se sirven de la ayuda y de la hospitalidad que los nativos les ofrecen y debido a ello es que pueden sobrevivir los primeros dos años (Bradford). Squanto, que vivió con ellos por 20 meses, les enseñó el arte de comerciar pieles, de sembrar y fertilizar granos de la región. Les enseñó dónde pescar y cómo almacenar su maíz. Por su lado, Massasoit respetó siempre el tratado de paz. Pocos años después empezará el genocidio por parte de los ingleses en contra de los nativos norteamericanos. Algunos estudiosos del tema, como el escritor, Ward Churchill, profesor de estudios étnicos de la Universidad de Colorado, afirma que en el año 1500 había alrededor de 12 millones de nativos norteamericanos. Cuatrocientos años después, en 1900, el número se había reducido a 237,000. La reducción de la población nativa por parte de los europeos en general y de los ingleses en particular, ha sido, para Churchill un “vasto genocidio, el más sostenido de la historia” (Lewy).

En 1519 -año 1 *Ácatl* (caña) según Paz; 13 *tochtli* (conejo) según León-Portilla-, Hernán Cortés llegó a México. El Chilam Balam de Chumayel dice: “El II *Ahan Katun* llegaron los extranjeros de barbas rubias, los hijos del sol, los hombres de color claro. ¡Ay, entristezcámonos porque llegaron!” (Paz 292) El códice florentino narra cómo Moctezuma mandó cinco sacerdotes a ofrecerles dones a Cortez y a los españoles. “Nos envía acá tu lugarteniente Motecuhzoma. He aquí lo que te da de agasajo al llegar a tu morada de México” (Portilla 25). A pesar del maltrato que sufren los sacerdotes, Moctezuma no cesa en ofrecerles a los extranjeros una hospitalidad sin fin.

Y cuando salieron de sus naves (los españoles) y al fin ya van a emprender la marcha hacia acá, y ya están en movimiento, ya van siguiendo su camino, fueron muy esmeradamente cuidados, se les hicieron honores, venían bajo el amparo de ellos, vinieron siguiendo su camino: mucho se hizo en favor suyo [...] Un hombre de Cempoalla, llamado el Tlacochealcatl...les viene preparando el camino... los guiaba, los traía, viniendo por delante (Portilla 40).

No sólo los mexicas tuvieron el gesto de la recepción incondicionada. Los tlaxcaltecas, enemigos de los aztecas, nos hacen recordar el gesto que tuvo Lot para con los ángeles; que tuvo el del viejo de Efraín para con el levita. “Somos de Tlaxcala [les dicen a los españoles]. Os habéis fatigado; habéis llegado y habéis entrado a vuestra tierra: es vuestra

casa Tlaxcala. Es vuestra casa la Ciudad del Águila [...]. Mucho los honraron, les proporcionaron todo lo que era menester, con ellos estuvieron en unión y luego les dieron a sus hijas” (Portilla 41). Una vez que llegan a México-Tenochtitlan el tlatoani los recibe como los señores del lugar. Como dioses que han estado ausentes.

Allí en Huitzillan les sale al encuentro Motecuhzoma. Luego hace dones al capitán, al que rige la gente, y a los que vienen a guerrear. Los regala con dones, les ponen flores en el cuello, les da collares de flores y sarales de flores para cruzarse el pecho. Les pone en la cabeza guirnaldas de flores. Pone en seguida delante los collares de oro, todo género de dones, de obsequios de bienvenida [...]. Yo estaba angustiado [dice Moctezuma]. Tenía fija la mirada en la Región del Misterio. Y tú [Cortés] has venido entre nubes, entre nieblas. Como que esto era lo que nos habían dejado dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad: Pues ahora se ha realizado: ya tú llegaste con gran fatiga, con afán viniste. Llega a la tierra: ven y descansa; toma posesión de tus casas reales; da refrigerio a tu cuerpo. ¡Llegad a vuestra tierra, señores nuestros! (Portilla 68).

Según Octavio Paz es en este momento y por este servilismo que Moctezuma arroja al pueblo azteca al abismo. Para Paz este es el momento de la caída; del suicidio. “Cuando Moctezuma abre las puertas de Tenochtitlan a los españoles y recibe a Cortés con presentes, los aztecas pierden la partida” (Paz 97). Cuando los aztecas se dan cuenta de su error es ya muy tarde. Poco después del amable recibimiento los españoles se apoderan de las riquezas de Moctezuma. Entran al zoológico de Tenochtitlan el cual llamaban *Totocalco* y toman el tesoro. Los macehuales empiezan a comparar a los españoles con monos⁴³ con bestias⁴⁴, Con bárbaros (*popolocas*)⁴⁵. Muy tarde se han dado cuenta. Pero al decir “muy tarde” reflexionamos y nos preguntamos si decir aquello no es equivalente a decir que el sentimiento de hostilidad y desconfianza de los europeos para con los extranjeros en la actualidad aparece en el momento preciso. Y en tal caso esta investigación estaría justificando el rechazo y el prejuicio para el que arriba, para el extraño, para el forastero, siempre y en todos los casos. No lo creemos. La analogía no es precisa. La comparación no es legítima. En el caso del

⁴³ Cfr. Portilla p. 53.

⁴⁴ Cfr. Portilla p. 73.

⁴⁵ Cfr. Portilla p. 59.

encuentro de dos mundos ni Cortés venía huyendo, ni los españoles eran refugiados. Pero la historia no miente. Independiente de la legitimidad o ilegitimidad de la comparación lo cierto es que en el siglo XVI en el Nuevo Mundo todo un cosmos cae por la visita del otro. Una cultura arde hasta consumirse por la llegada del extranjero. Una civilización es devorada por la boca del huésped. Una nueva comprensión del universo nace, es cierto. Pero este nacimiento se gesta en los escombros y sobre las cenizas de un pueblo entero. Un nuevo orden tritura los huesos de los antiguos habitantes. Templos se erigen sobre las ruinas de otros templos. El historiador Lewis Hanke en su *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo* nos da una vívida y terrible imagen de la caída del mundo precolombino. Las líneas que siguen apoyan la tesis de Paz que dice que ningún otro pueblo se ha sentido tan abandonado como la nación azteca. La soledad y el vértigo los abraza. Sus dioses han huido. El extranjero es ahora el soberano de su casa.

El artista holandés Theodore Debyr describe escenas de indios ahorcándose o tomando veneno en actos de suicidio en masa, causados por la profunda conmoción que les producía el derrumbe de su cultura. Colonos españoles informan que el terror inspirado por Nuño de Guzmán fue tan grande en México alrededor de 1530, que los indios se abstenían de tener relaciones con sus mujeres porque sus hijos serían irremediamente esclavos [...]. En el Perú, Benzoni escribía que los españoles cometían tales crueldades que los indios “no sólo jamás creerían que somos cristianos e hijos de Dios sino ni siquiera que hemos nacido en esta tierra... animal tan fiero, concluían, debe ser descendiente del mar (Hanke 37).

La doctora Silvana Ravinovich en su texto *Exilio domiciliario: avatares de un destierro diferente*, nos habla de la paradoja de la hospitalidad: refugiarse de los refugiados. El 2 de noviembre de 1917 los británicos firman la *Declaración Balfour* donde Arthur James Balfour declara su simpatía para con los judíos sionistas y les otorga el derecho de establecer en Palestina un hogar nacional con la condición de respetar los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina. Los no-judíos constituían el 90% de la población de Palestina. Los sionistas llegados a Palestina

no vieron al refugio como domicilio exiliario, lo quisieron conquista y condenaron al exilio domiciliario a quienes los habían acogido... Así, la población árabe palestina tuvo que refugiarse de los refugiados, se vio obligada a huir de sus perseguidores que a su vez eran fugitivos. En la Nakba fueron expulsados 780,000 palestinos. Los concentraron en campos de refugiados: algunos dentro de las fronteras que trazaron las Naciones Unidas en 1947, otros afuera. Los primeros fueron exiliados en casa (Edward Said lo llamó “exilio interior”). Condenados a vivir en campos de refugiados; exilados en sus tierras (Ravinovich 334).

d) Otros factores.

Todo parece indicar que la retórica del odio ha detonado prácticas y ha motivado actos. Esto era una de las tesis que esta investigación trataba de probar. Hemos hablado también, siguiendo el razonamiento de Peter Sloterdijk, de los peligros de la hospitalidad ilimitada. Pero estos son sólo dos caras del gigantesco poliedro que es el problema del refugiado. Es necesario reflexionar desde otras plataformas; calcular otras aristas. En junio de 2019 Donald Trump amenazó con imponer un arancel de 5% a todos los productos que su país importa desde México. Este impuesto entraría en vigor a partir del 10 de junio y seguiría vigente –e incluso aumentaría- hasta que México detuviera el flujo de migrantes indocumentados. Debido a la importancia comercial que México tiene para Estados Unidos el arancel nunca fue impuesto.⁴⁶ Kant nos habla en su *Paz perpetua* de la inclinación natural que tienen los hombres a guerrear pero también nos habla de cómo la naturaleza proveyó a la humanidad de un dispositivo que evita el enfrentamiento, la hostilidad, y la violencia entre los pueblos: el espíritu comercial. Debido a él, la naturaleza garantiza cierta paz –y no descarta Kant que este espíritu algún día garantice la utópica y anhelada paz perpetua- mediante el mecanismo del instinto humano: el deseo de poseer bienes. Debido a este instinto y a la necesidad que tienen los pueblos de trabajar con miras a este fin, y en consecuencia evitar la guerra, la paz kantiana no es en absoluto quimérica.

⁴⁶ “solo el pasado año (2018) exportó a ese país más de US\$346.500 millones en artículos que iban desde carros hasta frutas y verduras” (Redacción, BBC en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48455073>).

El espíritu comercial no puede coexistir con la guerra [y] como el poder del dinero es, en realidad, el más fiel de todos los poderes subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la noble paz (no por impulsos de la moralidad, por supuesto) y, siempre que haya una amenaza de guerra en cualquier parte del mundo, a evitarla con negociaciones como si estuviesen en una alianza estable (Kant, *Paz* 115).

Es necesario entonces, para seguir comprendiendo la antinomia del refugiado, ocuparnos al estudio de los distintos sistemas económicos con todos sus resortes y sus engranes. Con sus evoluciones, y sus retrocesos, y sus desviaciones. Con toda su injerencia en la oleada de migrantes que mueren en medio del mar y del desierto, o su poder paliativo para con el refugiado que encuentra cobijo y descanso en un Estado-nación. ¿Qué posibilita lo primero; qué es necesario para lo segundo? ¿Qué papel juega el liberalismo, la globalización, o las economías centralizadas en el problema del refugiado? La presente investigación, repetimos por última vez, nunca tuvo la ambición de alcanzar respuestas sino acotar un estado de la cuestión; Creemos que hemos sido capaces de poner en la mesa de discusión el elemento del discurso de exclusión; de la retórica xenófoba; del uso del tropo como arma para motivar ideologías y naturalizar prácticas; sedimentar convicciones y sembrar prejuicios. Alertamos también de los posibles peligros de una hospitalidad infinita. Contemplamos el fracaso del proyecto de las ciudades refugio del *ICORN*. Y mientras escribimos esto la vida de Julian Assange -según el semanario *Proceso* de la primera semana de octubre de 2019- se apaga lentamente en una pequeña celda en completo aislamiento. 23 horas al día en una cárcel de alta seguridad en Belmarsh, Reino Unido. En la escasa hora que puede salir de su celda no puede interactuar con otros presos. No puede dirigirse a nadie. “no tiene acceso a información externa ni a llamadas telefónicas, tampoco se le permite visitar la biblioteca de la prisión [...] Sólo se le permiten dos visitas de dos horas y media al mes para hablar con su abogado” (Boix). El recorrido histórico que iniciamos en la península del Sinaí para escapar del *goel hadam*, para después pasar por Tebas y Colono y conocer las tragedias de Edipo y Antígona; visitar a Pablo en Efeso; repasar brevemente el asilo en sagrado de la institución eclesiástica medieval, hasta llegar a Königsberg, Prusia, y saber del proyecto de una historia universal en sentido cosmopolita, nos sugiere voltear la mirada a otros dispositivos teóricos que no por abstractos son menos reales -la distinción epistemológica

sujeto-objeto se ha desvanecido-. Este dispositivo es el económico. Nos concierne analizar cuál es el grado de responsabilidad de las políticas económicas de los países envueltos en la problemática que nos ocupa para con el refugiado. Para ello es preciso ir a las raíces del pensamiento económico moderno. Leer los clásicos de la teoría económica sin desdeñar las discusiones contemporáneas: Smith, Marx, pero también Keynes, Friedman, Piketty. Siempre buscando el nexo entre sus propuestas teóricas y el problema del refugiado. Hacia allá va nuestra investigación. Este será el trabajo.

ANEXO METODOLÓGICO.

Es nuestra intención explicar la metodología utilizada en la investigación sobre *Las ciudades refugio y el refugiado*. Para tal investigación nos valimos de cierta bibliografía escrita en determinado contexto (situación geopolítica; temporalidad histórica; circunstancias del escritor, etcétera). Para comprender las razones de la escritura de un texto las diversas disciplinas se han valido de diversas herramientas para develar la intencionalidad del autor (concepto, dicho sea de paso, puesto en crisis en el siglo XX en los trabajos de Roland Barthes y Michel Foucault por citar dos ejemplos). Entre estas herramientas encontramos el psicoanálisis, el marxismo, el estructuralismo, la sociología, la teología, el análisis histórico, la crítica literaria, la semiología, entre muchos otros. Este trabajo no fue de este corte. Es decir, no se atacó al refugiado desde un sistema concreto sino, citando a Foucault, lo manipulamos valiéndonos de una caja de herramientas.

Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir: - que no se trata de construir un sistema sino un instrumento, una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; - que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas (Foucault, *Poderes* 85).

Además y por cierto, creemos que el entendimiento de un texto no se agota con conocer las condiciones de su escritura -dudamos, por otro lado, de la posibilidad del total conocimiento de ellas-; tampoco se agota por cierto con conocer las condiciones de su lectura. El lector puede también -por usar dos analogías- ser pasado a la mesa de disección o bajo la lente del microscopio: quisimos someternos a ello. Los ensayos de esta investigación fueron una intención de mostrarnos tal cual leímos los trabajos escogidos, y en la elección del texto ya hay por cierto una arbitrariedad que exige explicarse. Al elegir este libro en lugar de aquél ya mostramos la mitad de nuestro rostro. Decimos “vengo de aquí” o, “conozco esto mas no aquello” y casi, “soy capaz de esto pero no de esto otro”. En este anexo, sin embargo, sólo nos exigiremos dar a conocer la plataforma, nunca fija, desde la cual miramos. Decir “aquí estaba entonces y no allá”. Las líneas que vienen intentarán aclarar nuestra perspectiva de lectura. Debido a los límites que muchas veces se confunden, los umbrales que no se definen,

la polisemia, la vaguedad, la ambigüedad, o la desmesura que ciertos términos contienen, usaremos únicamente los conceptos que aclaremos y definamos siempre basándonos en textos y autores debidamente citados. Por ello no se verá aquí el sintagma *análisis del discurso* ni la palabra deconstrucción por nombrar dos ejemplos que se supondría podrían haber aparecido en este anexo⁴⁷. Hablaremos entonces a través de autores y de textos; de conceptos y de términos que aparecen en esos textos y sólo en esos textos. Con este método de lectura abordamos, en nuestra investigación, no al refugiado⁴⁸, sino a la figura del refugiado –que de ninguna manera es lo mismo- contemplada y construida en éste o aquel discurso; en éste o aquel autor. Se trabajó con textos sobre textos. No hubo aquí trabajo de campo alguno, aunque sabemos que aun en el trabajo de campo se lleva a cuentas ya una teoría, de la misma manera en que Robinson Crusoe ya llevaba -en aquella pipa y aquella navaja- a York, y acaso a media Europa cuando, después de naufragar, se encontró en las orillas de su isla.

Para aclarar mejor lo dicho quisiéramos hablar de los textos de los que nos servimos. El primer texto del que queremos hablar es *La Différance* de Jacques Derrida. Dice Derrida que para entender el funcionamiento de *La Différance* (La “diferancia” en la traducción que dispongo)⁴⁹ “Es preciso dejarse llevar aquí por un orden, pues, que resista la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible” (Derrida, *Différance* 41), pues la *diferancia* escapa a este dualismo. La *diferancia* siempre corre el riesgo de aparecer-desaparecer, ella posibilita la presencia pero ella misma es ausencia, no es, no existe, pero cuando decimos: “no es”, viene entonces la pregunta ¿qué es eso que no es? Y la respuesta es todo. “Ya se ha hecho necesario señalar que la *différance* no es, no existe, no es un ente-presente (*on*), cualquier que éste sea; y se nos llevará a señalar también todo lo que no es, es decir, todo” (Derrida, *Différance* 42). La *diferancia* carece de telos, nunca se llega a fin. El pensamiento sobre la *diferancia* deberá ser relevado un día, su misma etimología lo dicta.

⁴⁷ Es famosa la dificultad que tenía Derrida para asir el concepto deconstrucción. Esto se ve en su *Carta a un amigo japonés*.

⁴⁸ Empresa, por otro lado, imposible pues del refugiado no sabemos nada. Al refugiado nunca puede alcanzarse. El refugiado es una construcción discursiva; una figura. Nunca un referente empírico ni un sujeto estático. En breve explicaremos estos asertos.

⁴⁹ “Proponemos -dice la nota a pie de página-, de manera tentativa, una posible traducción: *diferancia*, que, si bien no suena igual que *diferencia* –como ocurre en el francés *différance*-, presenta, no obstante, la misma variación e/a, lo cual haría en todo caso inteligible cualquier discusión ulterior en el texto de Derrida (N. del T.)” (Derrida, *Différance* 39)

Diferir, del verbo latino *Deferre* tiene dos sentidos no idénticos, en contraste con el griego *diapherein* que sólo contempla uno, *diferre* es “dejar para más tarde” “dar un rodeo” “retrasarse” “temporizar”, aunque también es “ser otro”, “espaciarse”. Temporización y espaciamiento. La *diferancia* se aleja –en los dos sentidos: espacial y temporal- y no se deja asir. Ella no es, dice Derrida, ni una palabra ni un concepto.

En la primera década del siglo XX Ferdinand de Saussure dictó tres cursos de lingüística en la Universidad de Ginebra. Al morir, sus discípulos, tomando como referencia las notas de las sesiones, conformaron lo que ahora conocemos como *Curso de lingüística general*. Ahí se puede leer “El signo lingüístico une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica” (Saussure 102). El signo es una entidad psíquica que nada⁵⁰ tiene que ver con los referentes empíricos. Su relación se da entre concepto e imagen acústica o como se nombran páginas después significado y significante. En la misma obra se lee “En la lengua no hay más que diferencias” (Saussure 168). Derrida dirá “El sistema de signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de sus términos” (Derrida, *Différance* 46). Es la red de oposiciones la que hace funcionar al sistema. “Arbitrario y diferencial”, dice Saussure, “son dos cualidades correlativas” (Derrida, *Différance* 46). Pero vayamos más despacio. Nos damos cuenta que hemos dado por hecho términos que no hemos explicado. Antes de seguir quisieramos definirlos brevemente.

Saussure nos habla en boca de sus alumnos de “imagen acústica” y “concepto” reemplazados después por “significado” y “significante”. La suma de estos dos elementos es lo que debemos entender por signo lingüístico. Debemos entender también que ninguno de los elementos denota a un referente empírico. Si fuera así estaríamos hablando de una lista de términos, por ejemplo “dibujo de un caballo=*equos*”; “dibujo de un árbol=*arbor*”. O sea, objetos por un lado y nombres por el otro; una nomenclatura. Adán en el Edén nombrando los animales⁵¹.

★----- a

OBJETOS ★----- b NOMBRES

⁵⁰ Sobre la postura de Saussure respecto a la naturaleza del signo la discusión no está cerrada. Cfr. La nota 40 de Saussure.

⁵¹ Cfr. La nota 38 de Saussure.

En todo caso, “la verdadera representación es a---b---c “(Saussure 100). Es decir, el nombre remitiendo a otro nombre y este a otro sin que la secuencia se agote. La lengua no refiere a algo externo, “siempre difiriendo, la marca no está nunca como tal en presentación de sí. Se borra al presentarse. [...] dislocando [se] sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren” (Derrida, *Différance* 61). Tómese en cuenta que el dibujo de un caballo lleva ya en sí el concepto caballo. El mismo caballo que cabalgamos y que relincha y corre, participa ya en la totalidad del signo ya que, nótese, todo intento de atraparlo en la palabra se desplaza ininterrumpidamente: del “caballo” no sabemos nada. El concepto es pues la mitad del signo lingüístico. La otra mitad es la imagen acústica. Esta última es expresable. Por ejemplo y sólo por ejemplo, una palabra sería una imagen acústica. Roland Barthes nos dice en sus elementos de semiología que el concepto signo remite necesariamente a una relación entre dos, relata.

Hasta que Saussure encontró los términos *significante* y *significado* el concepto de signo había sido ambiguo, porque tendía a confundirse con el *significante*, cosa que Saussure quería evitar a cualquier precio. Después de vacilar entre *soma* y *sema*, *forma* e *idea*, *imagen* y *concepto*. Saussure se decidió por *significante* y *significado*, cuya unión forma el signo; *proposición capital*, a la que hay que retornar siempre, porque existe la tendencia a tomar signo por *significante*, siendo así que se trata de una realidad *brifronte* [...] el plano de los *significantes* constituye el plano de la expresión y el de los *significados* el plano del contenido (Barthes 39).

Ahora, ¿qué quiere decir “arbitrario y diferencial”? Recordemos que el signo es la totalidad resultante entre *significado* y *significante*. La relación entre estos dos elementos carece de toda necesidad, no hay ninguna liga natural entre, por ejemplo, el concepto que tenemos del “animal cuadrúpedo que ladra” y la palabra “perro”. La arbitrariedad de esta relación entre concepto y palabra se revela con la existencia de otras lenguas, pues el *significante* “perro” bien podría ser “dog”, “chien”, o “hund”. Como el signo lingüístico es la totalidad de *significado* y *significante* decimos que aquél es arbitrario. Barthes nos instaba a retornar siempre al uso de la palabra “*significante*” pues ésta era muchas veces

intercambiada por “signo”. Derrida, o al menos la traducción de *La Différance* de la que dispongo, parece ser omiso a este consejo. Sin embargo, aclara que “El signo, se suele decir, se pone en lugar de la cosa misma, de la cosa presente, “cosa” aquí vale tanto por el sentido como por el referente” (Derrida, *Différance* 45). Podemos intuir que para Derrida el signo es el plano expresivo y el referente el plano del contenido. Derrida no quiere decir con esto que mediante el signo nos acerquemos al elemento empírico pues aclara que la cosa misma es únicamente el sentido o el referente. El signo, dice, es la representación de lo presente en su ausencia. Es la presencia diferida “Bien se trate de signo verbal o escrito, de signo monetario, de delegación electoral y de representación política, la circulación de los signos difiere el momento en el que podríamos encontrarnos con la cosa misma, adueñarnos de ella, consumirla o guardarla, tocarla, verla” (Derrida, *Différance* 45). El signo es la sustitución provisional de la cosa misma. Creemos que el signo derridiano puede equipararse al significante saussureano. Después de todo el texto *La Différance* parte de las investigaciones de Saussure y hace uso de sus términos.⁵²

Saussure es inicialmente quien ha situado lo arbitrario del signo y el carácter diferencial del signo en el principio de la semiología general, singularmente de la lingüística. Y los dos motivos -arbitrario y diferencial- son a sus ojos, es sabido, inseparables [...]. Ahora bien, este principio de la diferencia, como condición de la significación, afecta a la totalidad del signo, es decir, a la vez a la cara del significado y a la cara del significante. La cara del significado es el concepto, el sentido ideal; y el significante es lo que Saussure llama la «imagen», «huella psíquica» de un fenómeno material, físico, por ejemplo acústico. No vamos a entrar aquí en todos los problemas que plantean estas definiciones. Citemos solamente a Saussure en el punto que nos interesa: “Si la parte conceptual del valor está constituida únicamente por relaciones y diferencias con los otros términos de la lengua se puede decir lo mismo de la parte material...”

⁵² No queremos decir con esto que Derrida haya ignorado la diferencia entre signo y significante. Tampoco que cada vez que él hable de signo tenga en mente el mismo concepto de Saussure pero, ¿cuál fue la razón por la cual Derrida parece equiparar signo y significante? No lo sabemos. Pero creemos que un intento de responder tal pregunta, lícita y valiosa por otro lado, nos llevaría muy lejos y no es este nuestro objetivo, además de que tal respuesta, en caso de hallarla, no abonaría al propósito de este anexo metodológico.

Todo lo que precede viene a decir que en la lengua no hay más que diferencias (Derrida, *Différance* 46).

¿Qué quiere decir Saussure con esto y por qué lo retoma Derrida? “¿No se puede concebir una presencia y una ausencia para sí del sujeto antes de su habla o su signo, una presencia para sí del sujeto en una consciencia silenciosa e intuitiva?” (Derrida, *Différance* 51). Tratemos de responder estas dos preguntas. Si damos un vistazo al capítulo IV del *Curso de lingüística general: El valor lingüístico*, es posible sospechar una respuesta. En él se explica cómo en el pensamiento nada está delimitado ni hay ideas anteriores a la lengua. En el pensamiento no hay límites entre un concepto y otro concepto; entre una imagen y otra imagen; entre un signo y otro signo. El pensamiento es una masa amorfa. También lo es la lengua. Ideas y sonidos son una nebulosa. Ahora, cada una de las articulaciones de sonido con pensamiento es la lengua, “podría llamarse a la lengua el dominio de las articulaciones [...] cada término lingüístico es un pequeño miembro, un *articulus* en el que una idea se fija en un sonido y en el que un sonido se vuelve el signo de una idea” (Saussure 160). La combinación de estos elementos producen una forma mas no una substancia pues recordemos que el signo no es substancial sino arbitrario: el trozo acústico que se coordina con determinados pensamientos pudo bien haber sido otro ¿qué es entonces lo que concreta la coordinación? El hecho social. Éste es el único que puede crear un sistema lingüístico. ¿Decimos entonces que el sistema es la suma de todas las articulaciones de trozo acústico y pensamiento, es decir, la suma de todos los términos? De ninguna manera. “Es de la totalidad solidaria (del sistema) de la que hay que partir para obtener, mediante análisis, los elementos que encierra” (Saussure 162). Esto, por otro lado, nos ubica de nuevo en la renuncia a pensar la lengua como nomenclatura, y por lo tanto, se clausura la idea de un origen, pues no hay vínculo natural entre términos sino inteligencia de todo un sistema. Para dilucidar mejor todo esto es preciso detenernos un poco en el concepto de valor lingüístico. Este tiene dos características. Está siempre constituido:

1° Por una cosa desemejante susceptible de ser cambiada por otra cuyo valor está por determinar.

2° Por cosas similares que se pueden comparar con aquella cuyo valor está en cuestión (Saussure 163).

Es decir, el valor sólo está determinado por algo exterior a él y cada signo revela su valor y su significación al enfrentarse, no sólo a otro signo, sino a todos y cada uno de ellos: un signo es todo lo que él mismo no es. La lingüística, dice Barthes, puede compararse con la economía “En ambos casos hay que operar con un sistema de equivalencias entre dos cosas diferentes; un trabajo y un salario, un significante y un significado; sin embargo, tanto en lingüística como en economía esta equivalencia no está aislada, porque si se cambia uno de los dos términos, el sistema cambia también paulatinamente” (Barthes, *Elementos* 51). En la lingüística se tiene que poder cambiar y comparar. Una analogía con el sistema económico es que en éste se puede cambiar una moneda de 5 pesos por un pan y también se puede comparar una moneda de 5 pesos con una de diez o un billete de veinte. El valor de esa moneda de 5 pesos se da únicamente en la relación con sus intercambios y sus comparaciones; con sus desemejanzas y sus similitudes, es decir con algo externo a ella. Su valor se da en función del sistema completo. El concepto infiel, por ejemplo, sólo tiene sentido en una cultura monogámica y los signos que éste detenta –de hecho y creo que esto es claro: son los signos los que posibilitan una cultura-. Una palabra sólo tiene sentido en una red de diferencias y un signo sólo tiene valor en su diferencia con otros. “La lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultados de este sistema. Lo que hay de idea o de materia fónica en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos” (Derrida, *Différance* 46). Una palabra o concepto sólo cobra significado por el concurso de los otros conceptos y palabras a su alrededor. Éste es el juego sistemático de diferencias. Esto es la *diferancia*.

El texto de Derrida no concluye aquí. La *diferancia* en determinado momento se fuga del universo lingüístico saussureano para abandonarse en el espesor de consideraciones metapsicológicas, fenomenológicas, y ontológicas que no competen a los objetivos de nuestra investigación. Pero la parte saussureana de *La Différance* nos fue útil para comprender que al hablar de un concepto es no más que de un concepto del que se habla⁵³. Si tomamos como ejemplo el objeto de estudio de nuestra investigación, en la palabra refugiado se concentra toda la fuerza de los discursos que la han erigido. El refugiado como

⁵³ En nuestra investigación se ahondó en esta afirmación y acaso tomó matices.

metonimia no solo del paria o del inmigrante; del asilado o del extranjero; del sirio o del hondureño. Sino de Juan o Pedro; de Óscar Alberto Martínez Ramírez o Angie Valeria; de Omar Alshakal o Ahmed Hussien; de Diego Enrique Martínez Rosales o de Aylan Kurdi. En su fuga el discurso los alcanza, los arrastra, y los encierra en la cárcel del concepto olvidando, como dice Friedrich Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, las desemejanzas, haciendo del concepto la reunión de elementos igualados arbitrariamente.

Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo (Nietzsche 4).

Sabemos junto con Saussure y Derrida que a la cosa jamás se llega por medio del lenguaje pues éste es un organismo autorreferente e incapaz de alcanzar lo externo; el referente empírico. Sabemos junto con Nietzsche que “La <<cosa en sí>> es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje” (Nietzsche 3). Quiero que ustedes sepan que en el momento en que escribíamos “refugiado” estábamos hablando del refugiado de Arendt, o de Bauman; de Derrida o de Lévinas; el refugiado de *La Jornada* o del *New York Times*. Se entiende que el acercamiento que tuvimos con aquél que nosotros llamamos refugiado se vio siempre diferido, estuvo en la distancia, la llegada a él se aplazó, nuestra palabra dio un rodeo. Hubo, entre aquél y nosotros, como en la paradoja de Aquiles y la tortuga, un intervalo que nunca pudimos agotar.

El segundo texto en el que nos basamos para nuestro método de investigación fue *¿Qué es la crítica?* De Michel Foucault. Éste es una exposición del método que él llamó arqueológico-estratégico-genealógico. Es al mismo tiempo la ejemplificación del mismo mediante la respuesta a la pregunta qué es la crítica. La crítica, según Foucault, inicia en la pastoral cristiana. El individuo debía dejarse gobernar y saber obedecer. La iglesia romana

latina, se abocaba a la dirección de la conciencia. Era el arte de gobernar. Desde el siglo XV se da una laicización y empieza el arte de gobernar a desplazarse a distintos dominios: gobernar niños, ejércitos, Estados, el propio cuerpo, etc. Así surgen artes de gobernar: arte pedagógico, político, económico. A todo ello surge una reacción: la actitud crítica a la gubernamentalidad. Foucault ensaya entonces una primera definición de crítica: el arte de no ser gobernado. La crítica es no aceptar como verdadero lo que dice una autoridad por el simple hecho de que lo dice una autoridad. Esta definición, dice Foucault, es muy parecida a la definición kantiana en *¿Qué es la ilustración?* Donde la minoría de edad consistía en la incapacidad de servirse del propio entendimiento y desea someterse a la dirección de otro. La capacidad crítica sería salir de esa minoría de edad. Kant exhorta a tener coraje: *sapere aude*. Pero como contrapunto dice: razonen tanto como quieran pero obedezcan. Foucault se pregunta respecto de la crítica, y esto es ya parte de su método, ¿A qué excesos de poder y de gubernamentalización nos ha llevado la razón? ¿Cómo el movimiento de la razón llevó al exceso de poder? La respuesta es que el sentido se construye por sistemas de coacciones, no hay sentido más que por los efectos de coerción. La racionalidad y el sentido nacen a partir de algo que es completamente otro. Foucault se compromete con una práctica que él llama histórica-filosófica. Esta práctica no excluye ninguna otra. El procedimiento de Foucault tomó como análisis la cuestión de la crítica y el texto *¿Qué es la ilustración?* Pero a Foucault no le importa el problema del conocimiento sino el del poder.

Aquí, el saber y el poder no tienen otro papel más que el metodológico. Se evitará jugar la perspectiva de legitimación como lo hacen los términos de conocimiento o de dominación. “No se trata entonces de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino se trata más bien de describir un nexo saber-poder” (Foucault, *Crítica* 14). La consecuencia de aceptar un análisis semejante es que se ve que no hay genealogía. No hay origen. Es arbitrario en términos de conocimiento y violento en términos de poder, y en esto encontramos un nexo con las investigaciones de Saussure y Derrida. En el análisis arqueológico no hay recursos fundadores. Hay singularidad pura: ruptura, discontinuidad, descripción, ausencia de explicación. Se cuestiona la causalidad y los procedimientos explicativos. Este método es lo opuesto a una génesis, aquella que se orienta hacia una causa principal. Es, en cambio, una genealogía,

Es decir, algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto sino como el efecto. Inteligibilización, entonces, pero sobre la que es preciso darse cuenta de que no funciona según un principio de clausura (Foucault, *Crítica* 16).

¿Por qué no hay clausura? En primera porque los efectos singulares son subjetivos. Es decir, su emergencia se dio en la relación de individuos o de grupos de individuos. La relación no está en las cosas sino en el juego de interacción de individuos con su margen siempre variable de incertidumbre. Está, como en la construcción del signo saussureano, en el hecho social. Dada esta incertidumbre ninguna interacción (económica, histórica, política, religiosa, geográfica, racial, ecológica, demográfica, retórica, etcétera) es primaria o totalizadora. Hay una movilidad constante y una fragilidad. El análisis entonces debe ser estratégico. El nivel arqueológico, estratégico, y genealógico no se desarrollan unos a partir de otros. Son dimensiones simultáneas.

Así, en nuestra investigación sobre *Las ciudades refugio y el refugiado*, no nos interesó tanto datar el origen de las ciudades refugio, abogar por su conveniencia, justificar su eficacia, elaborar una historia de su emergencia o sus luchas. Nos interesó en cambio saber qué mecanismos de poder se juegan en el núcleo o en la periferia de su existencia. Por poner un mero ejemplo nos servimos de la ordenanza bíblica que se encuentra en Deuteronomio para tratar de encontrar un nexo entre las actuales ciudades refugio y las antiguas ciudades refugio que el Deuteronomio exigía, intentamos saber si un discurso que se encuentra en un texto religioso del siglo VIII a.C puede o no tener una impronta en la actualidad, detonar una pregunta legítima, una pertinencia en la discusión o ser un mero anacronismo. El texto de Foucault nos ayudó a tratar de comprender de qué forma el nexo saber-poder participa en la aparición de una eventualidad –trágica las más de las veces- en el problema del refugiado; saber cómo el juego de poderes –discursivos, políticos, económicos- construye un sentido donde el refugiado tendrá que jugarse el destino. Otro ejemplo de la ayuda estratégica que nos brindó el texto de Foucault fue el de hacernos comprender cuáles son las singularidades, compuestas de múltiples elementos, muchos de ellos discursivos, que debido a su poder de coacción generan oleadas de migrantes que terminan siendo refugiados.

Sobre el discurso, la cuestión retórica, los tropos, nos valimos del análisis tropológico-retórico-performativo. En base al análisis de ciertos discursos – códigos, reglamentos, literatura, notas periodísticas, historias, manuales, textos filosóficos, etcétera.- se trató de encontrar qué efectos de poder o de coerción tuvieron tales para detonar y producir una práctica, por ejemplo, desplazar a un conjunto étnico. Es por ello que el tercer texto del que nos servimos como herramienta metodológica es *La propiedad de las palabras* de Armando Villegas, en él, el autor intenta reintroducir la retórica como herramienta de análisis de los discursos. Esta idea le viene de una discusión acontecida en Brasil entre Michel Foucault y el psicoanálisis, la añeja oposición filosofía y sofística, es decir, discurso de la verdad y retórica es, en aquella discusión, cuestionada; ya que, ésta es la tesis, todo discurso, aun el discurso filosófico, puede ser contemplado como una serie de procedimientos retóricos. Villegas no es ajeno al reproche del que ha sido objeto la retórica a lo largo de su historia, sobre todo en los textos platónicos. Por ello nos aclara lo que entiende por retórica.

Entendamos por retórica una condición del lenguaje. Esa condición del lenguaje es gobernada por el uso de tropos y procedimientos que condicionan el discurso. La retórica, por otro lado, es también un saber sobre los fenómenos del lenguaje. Ese saber se sistematiza en una serie de lecturas de autores antiguos y contemporáneos. Retórica no es discurso mentiroso o embellecedor del discurso sino sus condiciones de posibilidad (Villegas, *La propiedad* 189).

Tampoco desconoce las distintas tradiciones de pensamiento que ocupa la retórica como herramienta para el análisis de textos. No hay retórica sino retóricas, así, por ejemplo, la de Platón, la de Aristóteles, la de Paul de Mann, la de Derrida, la de John Langshaw Austin, etcétera. En su libro, Villegas aplica ciertos saberes retóricos para abordar el marxismo. También nosotros tratamos de servirnos de ellos para analizar no el marxismo, sino las ciudades refugio y la figura del refugiado. También esta estrategia de lectura nos instó a tomar distancia y a diferir. Esto no solamente por la naturaleza del signo lingüístico según lo contemplan Derrida y Saussure sino por una decisión metodológica. Abrazamos, junto con Villegas, la propuesta de Jacques Ranciere cuyos trabajos posibilitaron “El giro del análisis del discurso que atiende más a procedimientos del decir que a sus contenidos” (Villegas, *La propiedad* 15). El libro *La propiedad de las palabras* sugiere que todo discurso está saturado

de tropos (metáforas, metonimias, sinécdoques, catacresis...). Nietzsche ya decía, en *Escritos sobre retórica*, que es absolutamente imposible encontrar un lenguaje que no sea resultado de las artes retóricas. Bauman, por ejemplo, compara al refugiado con un desecho. Así, tratamos de ver la secuela de esta comparación. Del tropo se analizó más que su pertinencia su consecuencia. Siguiendo el consejo de Villegas nuestro estudio no quedó en una mera colección de cada uno de los tropos. Nos preguntamos sobre los efectos que provocaron éstos sobre lo analizado al ser definido discursivamente por éste o aquel tropo. Y así como todo discurso tiene la potencia de conmover su referente⁵⁴, es decir, someterlo o crearlo, transformarlo o justificarlo, desplazarlo, excluirlo, o aniquilarlo; así también todo discurso tiene la condena de participar en el uso de tropos.

Esto nos sugiere que los discursos muchas veces se convierten en armas políticas sobre asuntos que supuestamente pretenden describir. Por ejemplo, motivan la unión o la segregación, liberan o someten, organizan o dictaminan, confortan o perturban. De todo ello Foucault nos habla con sumo detalle en *El orden del discurso*: de la voluntad de verdad como máquina que excluye; de las distintas policías discursivas; de la imposibilidad de acceso al discurso de ciertos colectivos o particulares; de los cuerpos que detentan los saberes y los poderes que confiscan los discursos, los monopolizan y los hacen suyos. En general nuestra lente se fijó en los comportamientos posibilitados por los discursos que a su vez están compuestos de tropos que tienen que ver con actitudes hostiles, xenófobas, racistas, clasistas, de género etc. En suma, nuestro interés se centró en discursos de exclusión, más concretamente, discursos que han creado –y estamos al tanto de la fuerza de verbo <<crear⁵⁵>>- practicas hostiles contra la figura del refugiado. Tales discursos se encuentran

⁵⁴O mejor dicho, al significado en sentido saussureano que afecta al signo que afecta al sistema completo.

⁵⁵ Para Aristóteles el sentido de la palabra se incrusta en la médula del ente denotado por ella, aunque con la condición de que, dice Barbara Cassin en su *El efecto sofisticado*, esa cosa exista. Si la palabra carece de denotación la palabra entonces está privada de esencia pero, aun así, conserva el sentido. “pues en Aristóteles se puede hablar de cosas que no existen” (Cassin 54). En Aristóteles, al existir la posibilidad de jugar la denotación sin necesidad de referencia física, surge entonces la posibilidad de que el sentido se sostenga a sí mismo. Esta forma de entender el lenguaje fue retomada por la filosofía analítica de principios del siglo XX. Para Bertrand Russell por ejemplo todas las palabras tenían sentido por el mero hecho de ser símbolos. El lenguaje visto a través de este prisma es un sistema cerrado que no refiere más que a sí mismo. Esto es claro, por ejemplo, en la teoría saussureana del signo. Las palabras no son entonces sustitutos de los objetos. Son los objetos mismos.

La traducción en el lenguaje de Sexto de la frase atribuida por éste a Gorgias será, entonces: <<El discurso no es el signo conmemorativo del afuera; es el afuera el que se convierte en el signo indicativo del discurso>> [...] el discurso hace ser, y por eso su sentido sólo puede aprenderse a

en todo lugar y en todo momento: en la televisión, la radio, el internet, el periódico, etcétera. Pero no sólo en ellos los encontramos. Muchas veces la fuerza, la frecuencia, la insistencia, el tono o el momento preciso [*kayros*] de los discursos se derraman hasta las pláticas cotidianas y no pocas veces se naturalizan. Tales discursos no son exclusivos de las clases dirigentes aunque tampoco es mentira que no pocas veces los aparatos ideológicos de las clases dominantes los elaboran con fines precisos y los arrojan para que estos se incrusten en la conciencia de la mayoría. Y las más de las veces en la conciencia de los vencidos: el discurso persuadiendo a las masas⁵⁶. Una de nuestras tareas fue entonces, detectar a qué tropos se echó mano en los textos escogidos cuando se habló de la figura del refugiado, después de ello se trató de rastrear qué efectos tuvieron tales en la figura analizada, o sea, qué performatividad se concretó. Todo ello con la conciencia de que ningún discurso nombra la esencia de las cosas. Que el juego denotativo es eso, un juego; un incesante diferir. Que el discurso habla siempre de figuras no de referentes empíricos. Que no existen genealogías ni palabras con sentidos propios ni originarios. El refugiado es una figura discursiva, no un sujeto estático ni una singularidad clausurada. Si olvidáramos esto olvidaríamos con ello las enseñanzas de Foucault, Saussure y Derrida. Estas son las estrategias de las que nos valimos. Creemos que ninguna negó a otra sino que se complementaron.

posteriori, a la luz del mundo producido por él [...] el discurso sofístico no es sólo una *performance* en el sentido epideictico del término, sino un performativo con todas las de la ley, en el sentido austiniano; <<*How to do things with words*>>: es demiúrgico, fabrica el mundo, lo hace acaecer (Cassin 72).

El uso de la retórica como herramienta de análisis es lo que Armando Villegas llama “el giro del análisis del discurso” y en ningún momento lo señala como un discurso mentiroso sino como una lectura que “se pregunta por los procedimientos discursivos y sus efectos” (Villegas, *La propiedad* 21).

⁵⁶ Platón define la retórica en su *Gorgias* en 452e como <<la persuasión por la palabra>>. En 456a dice que no es necesario que la retórica conozca los contenidos; le basta descubrir una cierta técnica de persuasión de modo que los legos crean saber más que los entendidos. En su *Fedro*, en 259, dice que un rétor no necesita aprender qué es verdadero ni justo, sino saber qué es lo que opina la gente acerca de qué es bueno y justo, pues es en las apariencias donde se encuentra la persuasión [*peithò*]. Roland Barthes, en *La retórica antigua* nos dice que Aristóteles consideraba la retórica como “el arte de extraer de cualquier tema el grado de persuasión que comporta, o como la facultad de descubrir especulativamente lo que en cada tema puede ser adecuado para persuadir” (Barthes 94).

BIBLIOGRAFÍA

ABUTALEB, Y. *What's inside the hate-filled manifesto linked to the alleged El Paso shooter*. En <https://beta.washingtonpost.com/politics/2019/08/04/whats-inside-hate-filled-manifesto-linked-el-paso-shooter/>. Web. 20 de agosto de 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer el poder soberano y la nuda vida I*. Trad. de Antonio Gimena Cuspina. Valencia: Pre-textos, 2010. Impreso.

_____. *Políticas del exilio*. Trad. de Dante Bernandi. Madrid: Archipiélago, 2006. Impreso.

AGIER, Michel. *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris: Flammarion, 2002. Impreso.

ARENDDT, Hannah. *Antisemitismo, la década de 1930*. Trad. Miguel Cancel] Barcelona: Paidós, 2009. Impreso.

_____. *Estado nacional y democracia*. Trad. José Zamora. Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura CLXXXVI marzo-abril (2010): 742. Impreso.

_____. *Franz Kafka revalorado*. Trad. Joan Parra. En Franz Kafka, Obras completas I. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999. Impreso.

_____. *La tradición oculta*. Trad. de R.S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2004. Impreso.

_____. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2006. Impreso.

ARISTÓTELES. *Política*, Madrid: Gredos, 2019. Impreso.

BALIBAR, Etienne. *Por un derecho internacional de acogida*. En el País en https://elpais.com/elpais/2018/09/28/opinion/1538155804_075889.html?fbclid=IwAR1oITDNyBRAqmn9fhm0om1p_cWvtbQ6-UNJzzmZER6mx00kDVqpSy6jAUc. Web. 10 de mayo de 2019.

BARTHES, Roland. *Elementos de semiología en La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 1993. Impreso.

_____. *La retórica antigua en La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 1993. Impreso.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Trad. Pablo Hermida Lazcano. Barcelona: Paidós, 2005. Impreso.

BENVENISTE, Émile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983. Impreso.

BERISTAÍN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 1995. Impreso.

BIBLIA DE JERUSALÈN. Bilbao: Desclee de Brower, 2009. Impreso.

BOIX, Leonardo. *Julian Assange: una vida que se apaga*. Proceso. En <https://www.proceso.com.mx/602544/julian-assange-una-vida-que-se-apaga-lentamente>. Web. 15 de agosto de 2019.

BRADFORD, William, *Of plimoth plantation*. En https://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/nereligioushistory/bradford-plimoth/bradford-plymouthplantation.pdf. Web 20 de agosto de 2019.

BRUNKHORST, Hauke. *Global society as the crisis of democracy*. En *The Transformation of Modernity*. Farnham: Ashgate, 2001. Impreso.

BUTLER, Judith. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Madrid: Paidós, 2010. Impreso.

CASSIN, Barbara. *El efecto sofístico*. México: FCE, 2008. Impreso.

CHIC-GARCÍA, Genaro. *URBS, POLIS, CIVITAS*. <http://www.angelfire.com/pq2/chic/chicweb/LUGO.pdf>. Web. 23 de abril de 2019.

COHEN, David. *¿Y Dónde Está el Inmigrante?* Capítulo de “Los Simpsons” en <https://www.youtube.com/watch?v=03BEZRr8Kc>. Web. 5 de diciembre de 2018.

COPI, I., y Cohen, C. *Introducción a la lógica*, México: Limusa, 2003. Impreso.

COROMINAS, Joan, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid: Gredos, 1984. Impreso.

DAVIES, Gareth. En <https://www.dailymail.co.uk/news/article-3684302/1-200-German-women-sexually-assaulted-New-Year-s-Eve-Cologne-elsewhere.html>. Web. 1º de junio de 2019.

DAWSEY, J. *Trump derides protections for immigrants from 'shithole' countries*. En https://beta.washingtonpost.com/politics/trump-attacks-protections-for-immigrants-from-shithole-countries-in-oval-office-meeting/2018/01/11/bfc0725c-f711-11e7-91af-31ac729add94_story.html/. Web. 5 de septiembre de 2019.

DE SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística general*. México: Fontamara, 1988. Impreso.

DEMO, Abebe. *Montados en una tortuga*. En *Revista Migraciones Forzadas* 33 (2009): 12-14. Web. 20 de octubre de 2017.

DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Trad. Julián Mateo Ballorca. Madrid: Cuatro Ediciones, 1996. Impreso.

_____. *El principio de hospitalidad*, entrevista realizada por Dominique Dhombres. *Diario Le Monde*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Edición digital de Derrida en castellano. 2 de diciembre de 1997. Web. 20 de agosto de 2018.

_____. *La Différance en Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998. Impreso.

_____. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la flor, 2008. Impreso.

EDITORIAL BOARD. *Trump 'wrong' in claiming US Arabs cheered 9/11 attacks*. En <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-34902748/>. Web. 3 de septiembre de 2019

ESQUIVEL, Jesús. *La migración hondureña como arma electoral de la casa blanca*, México. *Revista Proceso*. 22 de octubre de 2018. Impreso.

FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica?* México: Daimon Revista Internacional de Filosofía, 1995. Impreso.

_____. *Poderes y Estrategias en Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 1985. Impreso.

GARAVELLI, B., *Manual de retórica*, Madrid: Cátedra, 2000. Impreso.

- GHEORGHIU, Virgil. *San Juan Crisóstomo*. Madrid: Ed. Palabra, 2011. Impreso.
- GIRARD, Amanda. *Days Before Brussels, There Were 2 Devastating Terror Attacks the Media Ignored*. US Uncut. Web. 22 de marzo de 2018.
- GOLMAYO, Pedro. *Instituciones del derecho canónico*. Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 1999. Impreso.
- HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso.
- HANKE, Lewis. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. Trad. Marina Orellana. Santiago: Editorial Universitaria, 1958. Impreso.
- HEATER, Derek. *Ciudadanía: una breve historia*. Trad. Jorge Braga Riera. Madrid: Alianza, 2007. Impreso.
- HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001. Impreso.
- HERRERA, Rosario. *Jacques Derrida: Ética, cosmopolítica, y (po)ética*. En Oliver Koslarek (coord.), *Cosmopolitismo y Crítica de la Modernidad*. México: Siglo XXI, 2006. Impreso.
- HINCKLEY, S., *In one town, how Mainers and new immigrants learned to coexist – until Trump*. En <https://www.csmonitor.com/USA/Society/2017/0306/In-one-town-how-Mainers-and-new-immigrants-learned-to-coexist-until-Trump/>. Web. 3 de septiembre de 2019.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán*. México: FCE, 1982. Impreso.
- HOLLY Y., Kristina., et.al. *'Make America White Again': Hate speech and crimes post-election*. En <https://edition.cnn.com/2016/11/10/us/post-election-hate-crimes-and-fears-trnd/index.html/>. Web. 5 de agosto de 2019.
- ICORN. <https://www.icorn.org/about-icorn>. Web. 20 de abril de 2019.
- JARVIE, J., y D., Montero, *We were safe until he started talking*. En <https://www.latimes.com/world-nation/story/2019-08-05/el-paso-shooting-residents-respond-to-president-trump/>. Web. 10 de septiembre de 2019.

KAFKA, Franz. *Ante la ley*. En *La metamorfosis y otros relatos*. Madrid: Catedra, 2009. [Impreso.](#)

_____. *El Castillo*. Trad. Miguel Sáenz. Madrid: Alianza, 2014. Impreso.

KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia*, México: FCE, 2018. Impreso.

_____. *Sobre la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellan. Madrid: Técnos, 1998. Impreso.

_____. *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*. Impreso.

LEÓN-PORTILLA. *Visión de los vencidos*, México: UNAM, 1989. Impreso.

LÉVINAS, Emmanuel. *Las ciudades-refugio*. En *Más allá del versículo. Lecturas talmúdicas*. Buenos Aires: Lilmod, 2006. Impreso.

LEWY, Guenter, *Were American Indians the Victims of Genocide?* En <https://historynewsnetwork.org/article/7302>. Web. 15 de junio de 2019.

MCBRIDE, J., *Patrick Crusius: Suspect's Twitter Page Shows Trump Support*. En <https://heavy.com/news/2019/08/patrick-crusius-social-media-trump-twitter/>. Web 10 de septiembre de 2019.

MOHAMMED, B., *Go back to fix totally broken, crime infested places you came from: Trump*. En <https://ww.dailynewssegypt.com/2019/07/16/go-back-to-fix-totally-broken-crime-infested-places-you-came-from-trump/>. Web. 3 de septiembre de 2019.

MÜLLER, Enrique. En https://elpais.com/internacional/2015/10/17/actualidad/1445091387_489426.html. Web. 3 de septiembre de 2019.

NAIR, Sami. *Negaciones de los valores de la República*. El país, Web. 25 de diciembre de 2018.

NEGRETE, Carmela. En <https://www.elsaltodiario.com/refugiados/entrevista-david-goessmann-refugiados-nochevieja-colonia-alemania>. Web. 20 de octubre de 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 2012. Impreso.

- ORTIZ, Loretta. *Derecho internacional público*. México: Oxford, 2010. Impreso.
- PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México: FCE, 1981. Impreso.
- PETER, Justin. *Does Paris Matter More than Beirut?* Culture Box. Web. 16 de noviembre de 2017.
- PLATÓN, Fedro. Madrid: Gredos, 2018. Impreso.
- _____. *Gorgias*. Madrid: Gredos, 2018. Impreso.
- QUIROGA, Horacio. *Cuentos*. México: editores mexicanos unidos, 2016. Impreso.
- RABINOVICH, Silvana. *Exilio domiciliario: avatares de un destierro diferente*. Athenea Digital 15.4 (2015): 329-343. Web. 20 de octubre 2017.
- REDACCIÓN, BBC. En <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48455073>. Web. 20 de octubre de 2019.
- REDACCIÓN. En https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/01/160105_alemania_colonia_asalto_sexual_mujeres_wbm?fbclid=IwAR0xEGXA_4XJSn5OFELiEJLKQk94aMIYPUe1_kXWO2gMx0kqATdBB_B8Yc. Web. 16 de septiembre de 2019.
- REEVE, E., *Hate and Internet*. En https://www.vice.com/en_us/article/3kxde9/how-8chan-was-born-and-became-the-worst-place-on-the-internet/. Web. 30 de agosto de 2019.
- REILLY, K., *Here Are All the Times Donald Trump Insulted Mexico*. En <https://time.com/4473972/donald-trump-mexico-meeting-insult/>. Web. 6 de septiembre de 2019.
- ROMÁN, José. *México y EU violan el derecho de protección y refugio a miles, acusa AI*. La Jornada en Internet 15 junio de 2017: s. pag. Web. 20 junio de 2017.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. México: UNAM, 1962. Impreso.
- _____. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México: FCE, 2006. Impreso.
- SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza editorial, 2014. Impreso.

SLOTEDIJK, Peter. *L'immatrité est au pouvoir*, en "Le point" en <https://lafabriquedesdebats.files.wordpress.com/2018/06/sloterdiik-le-point.pdf>, web. 20 de noviembre de 2018.

SÓFOCLES. *Tragedias*. Madrid: Gredos, 2015. Impreso.

STEINBECK, John. *Las uvas de la ira*. Trad. María Coy. Madrid: Cátedra, 2015. Impreso.

TOURLIERE, Mathieu. *Trump tuitea y México obedece*. México. Revista Proceso. 20 de octubre de 2018. Impreso.

VILLEGAS, Armando. *El hombre, el bárbaro y el salvaje: las figuras de la filosofía*. En Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política. México: Bonilla Artigas Editores. Colección Filosófica; No. 3, 2016. Impreso.

_____. *La lectura de Ante la ley de Kafka*. [UAEM. Impreso.](#)

_____. *La propiedad de las palabras*, México: UAEM, 2014. Impreso.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. [Trad. José Medina Echavarría]- México: FCE, 2012. Impreso.

WEMPLE, Erick. *CNN anchor blames French Muslims for failure to prevent attacks*. The Washington Post, Web. 16 de noviembre de 2017.

WINSLOW, Edward; Bradford, William. *Mourt's Relation: A Journal of the Pilgrims at Plymouth, 1622*. En <http://www.histarch.illinois.edu/plymouth/mourt1.html>. Web. 20 de agosto de 2019.

YERMI Brenner; Katrin Ohlendorf. En <https://thecorrespondent.com/4401/time-for-the-facts-what-do-we-know-about-cologne-four-months-later/1073698080444-e20ada1b>. Web. 18 de octubre de 2019.

ŽIŽEK, Slavoj, *The Cologne attacks were an obscene version of carnival*. En <https://www.newstatesman.com/world/europe/2016/01/slavoj-zizek-cologne-attacks>. Web. 16 de septiembre de 2019.

_____. *Sobre los atentados terroristas de París y la crisis de los refugiados sirios*, conferencia dictada en el Southbank Centre en Londres en Diciembre 2015. Web. 25 de octubre de 2017.

Cuernavaca, Morelos, a 15 de octubre de 2019

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis *Ensayos sobre la figura del refugiado*, que presenta el alumno:

Luis Fernando Montes Saucedo

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

La tesis de Luis Fernando Montes contempla el análisis de uno de los problemas políticos más importantes de nuestra contemporaneidad. El refugio de personas perseguidas, que hunde sus raíces en el Deuteronomio bíblico y tiene una larga historia en el pensamiento jurídico occidental es hoy una de las problemáticas en materia de derechos humanos. El trabajo muestra que el alumno conoce y está interesado en el tema. Los refugios o santuarios se extienden hoy a migraciones de comunidades que huyen de la violencia de sus países.

La tesis está bien redactada y contiene la bibliografía adecuada para el grado que se quiere obtener. Por tal motivo, se extiende el voto para su presentación pública.

Sin más por el momento, quedo de usted

Atentamente



ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS

Cuernavaca, Morelos a 14 de noviembre 2019

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis ***Ensayos sobre la figura del refugiado***. que presenta el alumno:

Luis Fernando Montes Saucedo

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

1. Es una tesis que está bien escrita, pero sobre todo su estructura en tres ensayos y tres intertextos permite un acercamiento novedoso a la figura de refugiado.
2. Justamente, considero que al estructurar la tesis de esta manera es posible abordar la figura del refugiado desde aspectos históricos, políticos y filosóficos, relacionando distintos momentos del tratamiento del mismo, como por ejemplo, el acercamiento que hace Hannah Arendt a partir de los acontecimientos de las dos guerras mundiales, y lo que implica en nuestro contexto, a partir de las problemáticas de la migración que conducen a las ciudades refugio.
3. De acuerdo con esto, se trata de una tesis que aborda un tema muy actual y lo hace considerando su complejidad histórica y social.
4. Asimismo, desarrolla la figura del refugiado discutiendo con los estudios más conocidos e importantes, pero también más actualizados, por lo cual su biografía es muy completa.

Sin más por el momento, quedo de usted

Atentamente



Dr. Luis Alonso Gerena Carrillo

Cuernavaca, Morelos a 22 de octubre de 2019

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis ***Ensayos sobre la figura del refugiado***. que presenta el alumno:

Luis Fernando Montes Saucedo

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

La investigación trata de un tema importante, la figura del refugiado, que ocupa a la vez al conjunto de la tradición filosófica y a las sociedades contemporáneas. Ambos aspectos son debidamente tratados y estudiados de manera equilibrada. Así mismo el tema es abordado de manera original desde sus aspectos retóricos. El trabajo está bien documentado, cuenta con bibliografía actualizada, y está desarrollado de una manera debidamente argumentada.

Sin más por el momento, quedo de usted

Atentamente



Dr. Juan Cristóbal Cruz Revueltas



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

"1919-2019: en memoria del General Emiliano Zapata Salazar"

Cuernavaca, Morelos, a 5 de noviembre de 2019



Posgrado en
Humanidades

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
CIIHu-IIHCS
PRESENTE

Por medio del presente le comunico que he leído la tesis "**Ensayos sobre la figura del refugiado**" que presenta el alumno

Luis Fernando Montes Saucedo

para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi voto aprobatorio para que se proceda a la defensa de la misma.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

La investigación historiza y problematiza la figura del refugiado, el concepto de hospitalidad y las ciudades refugio, y plantea preguntas interesantes y relevantes sobre su historia y existencia. La tesis abarca de ámbitos distintos (desde la teoría y la filosofía hasta la etimología y la literatura), lo que la dota de una adecuada profundidad. Por otro lado, el estudiante tiene una posición crítica desde la que moviliza los textos que revisa y lo hace con un estilo de escritura propio, lo cual demuestra que tiene madurez para llevar a cabo una investigación. Cada capítulo desarrolla un sólido marco conceptual para analizar, en todos los casos, problemas de la realidad cotidiana.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

“1919-2019: en memoria del General Emiliano Zapata Salazar”

Se trata de un trabajo no sólo bien investigado y realizado sino sobre todo pertinente e importante, pues el fin último es cuestionar y criticar condiciones de la realidad actual. La tesis mejoraría si se enfatizara el hilo argumentativo que une a los distintos ensayos.

Sin más por el momento, agradezco de antemano su atención y aprovecho la ocasión para enviarle un saludo cordial.

Atentamente

Por una humanidad culta
Una universidad de excelencia

Dra. Irene Catalina Fenoglio Limón
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Cuernavaca, Morelos, a 12 de noviembre de 2019

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **Ensayos sobre la figura del refugiado** que presenta el alumno:

Luis Fernando Montes Saucedo

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

- 1) La tesis mencionada reúne los requisitos académicos que exigen los estudios de maestría, según están establecidos por el programa de estudios: Plantea con rigor los problemas del tema de la investigación y contribuye a aclararlos a partir de una reflexión y postura personal sobre el tema; presenta una apropiación crítica y una reflexión compleja sobre distintas aproximaciones a la 'figura' del refugiado. Además, se apela a textos de distinto orden, desde textos bíblicos y de la antigüedad clásica, hasta textos de filosofía contemporánea. La tesis rebasa el nivel de una simple exposición monográfica; maneja una bibliografía pertinente y actualizada; se basa en fuentes originales y la extensión del texto es adecuada.
- 2) La tesis está escrita con claridad, y ensaya la forma reflexiva del ensayo filosófico para exponer un conjunto complejo de ideas.
- 3) La tesis presenta contribuciones académicas interesantes en el área de la filosofía política y filosofía de la cultura desde una visión crítica, actual y relevante para reflexionar sobre problemas relativos a un problema medular de nuestros tiempos: la situación del refugiado.
- 4) La tesis ensaya una forma novedosa de hacer teoría. Se proponen tres ensayos en los cuales se abordan distintas formas de reflexionar en torno a la figura del refugiado. En el primero de ellos se reflexiona a propósito de Arendt y Derrida y figura intersticial, desagregada del Estado y del mercado mundial y propone pensar al refugiado como una figura intersticial, desagregada del Estado y del mercado mundial y capaz de crear nuevas y novedosas formas de vida. El segundo ensayo reflexiona con Derrida, Kant y Sloterdijk, y reflexiona sobre la actualidad y posibilidades del cosmopolitismo y la hospitalidad limitada. El tercer ensayo critica las instituciones políticas que se han ocupado de 'proteger' al

refugiado, las referencias filosóficas de este ensayo atraviesan el canon occidental desde sus inicios hasta autores contemporáneos. Todo ello resulta en una tesis compleja y llena de sutilezas, y en una(s) mirada(s) polisémica(s) al problema en cuestión.

Sin más por el momento, quedo de usted.

ATENTAMENTE

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Sergio', with a large, stylized flourish at the end.

Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa