

LÓGYCA

HOSPITALIDAD, RELIGIÓN Y CIENCIA, LAS FORMAS PRIMARIAS DEL IMPERIALISMO

Hospitality, religion & science, the elementary forms of Imperialism

Maximiliano E. Korstanje (1976, argentino, Universidad de Leeds, Reino Unido)

maxikorstanje@hotmail.com

Resumen



En un mundo móvil pero que niega la hospitalidad, se torna necesario repensar las contribuciones de Jacques Derrida en la materia. En el presente trabajo se discute críticamente la relación entre ciencia, religión y hospitalidad. Particularmente se da una paradoja por demás particular. A la vez que ciertos grupos de viajeros como turistas y hombres de negocios pueden visitar y consumir “culturas” en diversas partes del mundo, los inmigrantes quedan sujetos a una serie de medidas disciplinarias que les

impide el ingreso al “centro ejemplar” consumista. Históricamente, los hombres han conferido hospitalidad a los extraños para lograr la protección de los dioses en el más allá. El miedo es la piedra angular de la hospitalidad. Muerta la religión, o en vías de extinción, el mundo secular ofrece una clausura a la “otredad”. Este quiebre surge cuando la ciencia comienza a cuestionar los postulados centrales del relato religioso.

Palabras clave: ciencia, extraño, hospitalidad, hostilidad, religión.

Recibido: 21-06-2015 → **Aceptado:** 13-01-2016

Abstract

In a hyper-mobile World where hospitality is neglected, it is necessary to reconsider the contributions of Jacques Derrida. In this essay review, we discuss critically the complex connection among Science, Religion and Hospitality. Particularly, a much deeper paradox surfaces. At the time certain groups as tourists or businessmen are encouraged to visit the world consuming cultures while touring, other migratory workforces are subject to the disciplinary instrument of control exerted by states. The other is excluded from the possibility to enter in the exemplary centre of consumption. Historically, human beings have offered hospitality to aliens in order for invoking protection from Gods. The fear is the corner-stone of hospitality. Once religion died, the secular world offers a closed sense of hospitality. This rupture starts with the advance of modern science that undermines the doctrine of bible.

Key words: hospitality, hostility, stranger, religion, science.

Introducción

La hospitalidad ha sido estudiada desde varias perspectivas en los últimos años (Lynch y cols, 2011). A medida que las industrias culturales acrecientan su presencia por todo el globo, millones de personas gozan de los beneficios de un mundo global y conectado. Paradójicamente, este supuesto “multiculturalismo”, en donde la diferencia se transforma en la razón de

ser de los viajes, trae consigo efectos no deseados. Refugiados, inmigrantes y toda una gama de personas *in itinere* son diariamente rechazados, expulsados y castigados por los estados nacionales cuando deciden pedir hospitalidad (Korstanje & Tarlow, 2012). El mundo móvil parece tener dos caras, una cara amigable para los turistas y hombres de negocios, y otra desagradable para quienes no tienen un patrimonio consolidado, así lo observa el filósofo argelino-francés Jacques Derrida (2006).

Derrida argumenta que la hospitalidad debe ser concebida fuera de toda esfera política. El foco de su crítica se debate por el avance del materialismo en una sociedad de consumo que amenaza con destruir la esencia de las instituciones. En este sentido, dos tipos de hospitalidades son de capital importancia para comprender cómo Occidente construye a ese otro diferente. ¿Quién eres y de dónde vienes?, agrega Derrida, son dos de las cuestiones a interpelar en el recién llegado. A la vez que la hospitalidad absoluta encierra la posibilidad que el huésped sea aceptado en su condición sin pedir nada a cambio, en su versión restringida, el extranjero debe acreditar su patrimonio e identidad (Derrida & Dufourmantelle, 2000). Por un lado, se le puede cuestionar a Derrida una lectura involuntariamente imperialista de la hospitalidad absoluta. Sin embargo, por el otro, su concepción del extranjero todavía ofrece un campo fértil de estudios donde la religión y la otredad parecen converger. Como se verá a continuación, no todas las sociedades habían desarrollado un sistema de hospitalidad como el europeo. Ello lleva a pensar que la misma no es una construcción universal, como pensaba Derrida, sino cultural y económica. En segundo lugar, diversos estudios etnológicos han demostrado que quienes ofrecen hospitalidad absoluta (generalizada) a los extraños lo hacen para mantener una asimetría de poder respecto a quienes la reciben (Sahlins, 1972). La construcción de una hospitalidad absoluta, lejos de ser un acto de caridad, es un signo de poder político. Empero si algo ha dejado en claro Derrida en su discusión del fenómeno es la dicotomía entre restringido (como parte de intercambio) y absoluto (como signo unidireccional de tolerancia).

Las sociedades que practicaban hospitalidad lo hacían como forma de protección, de adaptación a su medio ambiente. Se creía que los dioses disponían de los desastres naturales, las sequías, los problemas en la cosecha, la hambruna y las pestes. Atentar contra la seguridad de un extranjero era para estas comunidades provocar el “enojo de los dioses” y, en consecuencia, un duro castigo. Desde Helena de Troya hasta Ulises, muchos son los mitos de las desgracias que despierta la falta de hospitalidad. De la misma forma que los hombres trataban a los extraños, los dioses dispondrán de la suerte de los hombres en el más allá. Este último de los viajes que solo se podía acceder por la muerte hacía traslucir la necesidad de toda una gama de ritos funerarios alrededor del familiar difunto, con el objetivo que este logre pasar al “descanso eterno”. Para diferentes culturas, el viaje representaba un desafío ya que estaba plagado de peligros. Por ese motivo,

los rituales funerarios muestran ciertas decoraciones y objetos que se sulpantaban junto con los difuntos. Dichos objetos eran usados como armas para luchar contra las adversidades en el “mundo de los muertos”. El recibimiento de los dioses en el más allá exhibe la naturaleza religiosa de la “hospitalidad”. Con el advenimiento de la ciencia moderna, no sólo Europa se expandió al mundo (colonialismo) sino que el concepto mismo de la hospitalidad cambió para siempre. En este sentido, ciertas cuestiones comienzan a delinear el objetivo de esta meditación. ¿Cuál ha sido el papel de la ciencia moderna y de la búsqueda de la verdad que ha acompañado al colonialismo en la configuración de la hospitalidad postmoderna?

El presente artículo intentará responder a esta pregunta. Aquellas sociedades tradicionales donde el apego a la tradición y a la religión es importante, la hospitalidad absoluta es una realidad tangible. Por el contrario, a medida que la ciencia moderna ha arribado para hacer de la vida un lugar cada vez más “cognoscible”, el “otro como otro” ya no es necesario, y con su desvanecimiento muere la hospitalidad. En las sociedades seculares, las cuales niegan “la muerte después de la vida”, la hospitalidad restringida prevalece sobre otras formas de solidaridad.

La hospitalidad y el imperialismo

En el mundo existen diversas tragedias humanitarias que nos llevan a repensar las formas elementales de la hospitalidad europea. En abril de 2015, un pesquero con casi 700 inmigrantes naufraga en las costas de Libia. Días después, la Organización Mundial para las Migraciones (OIM) anunciaba que otro barco con 300 inmigrantes, en su mayoría mujeres y niños, se había hundido en el Mediterráneo rumbo a Europa. Las puertas de la “civilización europea” ofrecen un doble horizonte. Como centro ejemplar, exhibe todas las maravillas, productos, placeres que mediáticamente llegan a la mente de miles de consumidores, pero a la vez la respuesta a ese estímulo generado es el rechazo. En la “economía de la necesidad” solo quien puede pagar por el deseo regulado se encuentra habilitado para exigir la “hospitalidad del estado nacional” (Korstanje, 2015).

En esta discusión, Jacques Derrida no solo representa una de las voces más lúcidas y críticas en la materia sino que, además, nos permite tejer un puente conceptual entre el extranjero y el extraño. Mientras el primero posee una identidad y una historia que puede demostrar, el segundo es un completo desconocido. Los *estados nacionales* fomentan su autoridad por medio de la imposición de diversos mecanismos de disciplina sobre los ciudadanos. Aceptar al extranjero, de quien todo se sabe, es una tarea fácil, pero recibir al extraño, no lo es. Sobre él caen todos los instrumentos represivos del estado. El extranjero representa no solo una amenaza para el orden establecido, sino un misterio que no puede ser tolerado (Derrida, 2000). La paradoja de la modernidad consiste en que, a la vez que miles de personas son legalmente autorizadas para viajar por el mundo con el fin de disfrutar lo exótico de otras culturas, los estados cierran sus fronteras a quienes no pueden pagar por una recepción adecuada (Bauman, 2000; Tzanelli & Yar, 2009; Eagleton, 2011; Bianchi & Stephenson, 2014; Korstanje & Clayton, 2012, Penchaszadeh 2014). La figura del extranjero-extraño se ha transformado en las últimas decenas en un tema obligado de discusión en ciencias sociales. ¿Es esta muestra de indiferencia un signo de poder o simplemente deshumanización?

Según los datos epigrafitos y arqueológicos existentes, la hospitalidad posee dos elementos importantes: por un lado, configura un pacto intertribal de no agresión que, en épocas de paz, permite el intercambio de bienes y

experiencias, pero en la guerra obliga a las tribus a un apoyo bélico mutuo. En su connotación religiosa, la hospitalidad es un instrumento para mantener la conexión entre el mundo de los vivos y los muertos. Las tribus consideraban un deber sagrado proteger al extranjero en tránsito, ya que cualquier violación a ese derecho implicaba la aparición de un desastre, una sequía, o una calamidad para la comunidad (Ramos y Loscertales, 1948; Korstanje 2015). En este aspecto, es importante resaltar las contribuciones de Jacques Derrida para quien la hospitalidad tomaba dos naturalezas antagonicas.

Jacques Derrida considera que surge una diferencia irreconciliable entre el “extraño”, del cual poco se sabe y su anfitrión. El problema central de la ética occidental se encuentra ligada a la negación de hospitalidad sobre el “extraño”, a quien se lo denomina “parásito”. En esta matriz cultural se debe discutir que el acto de dar hospitalidad se asocia a la tolerancia del anfitrión. Desde el momento en el cual la sociedad abraza el sistema de producción orientado a la propiedad, la hospitalidad no es un acto posible, agrega Derrida. Esto sucede porque la misma nace de la lengua por la cual el sujeto le pide al estado. Sin embargo, ¿por qué motivo el estado debe proteger a quien no tiene la misma lengua? Para lograr la recepción en esa diferencia, el huésped debe dar una contra-prestación al anfitrión. La diferencia y la tolerancia parecen dos piezas claves en el edificio conceptual de Derrida. En este sentido, cualquier viajero que no habla la lengua de la sociedad anfitriona puede ser rechazado por esta. Por ese motivo, no es extraño pensar a la hospitalidad como anclada a lo conocable, al rigor de la ley que obliga al extranjero a salir del anonimato. Todo “derecho de asilo” introduce a “otro” como huésped legítimo solo bajo condición de identificación. Cuando la sociedad no puede dar nomenclatura a la diferencia, la repele o la expulsa. En el momento en el cual la hospitalidad exige retribución, se está en presencia de una hospitalidad de naturaleza restringida. Los medios represivos del estado como policía son los encargados de detectar, expulsar y disciplinar a los cuerpos extraños para la sociedad. Para poder romper este vicio de origen establecido por la ley, las sociedades deben dejar la hospitalidad restringida por una absoluta, donde el extranjero sea aceptado sin condiciones (Derrida 1997; 2005; Derrida y Dufourmantele, 2000).

El legado derrideano abre el pensamiento a una gran paradoja sobre si la diferencia es un signo de respeto por el otro. Si esa misma diferencia marca a la hospitalidad restringida, la hospitalidad absoluta no sería un rasgo humano (sino divino). M. Korstanje (2015b) critica esta posición por considerarla imperialista desde varias perspectivas. Centrado en las contribuciones de la teoría de los dones, sobre todo en Marshall Sahlins, el autor establece que la hospitalidad absoluta solo es posible si entre las partes existe una asimetría desproporcionada de poder y autoridad (solidaridad generalizada). Exigir asistencia sin pedir nada a cambio es una potestad que únicamente “los dioses” pueden dar. Escribir alrededor de la idea que Europa debe abrir las puertas al otro diferente sin exigir nada en retribución equivale a poner al continente dentro de un velo sagrado que lleva a una concepción etno-céntrica e imperialista frente al resto. Primero porque pone los valores europeos sobre los demás (deseo vivir en el paraíso), pero lo que es más importante: porque le confiere a Occidente el derecho divino de la hospitalidad absoluta. Aquí cabe una pregunta por demás interesante, ¿es la democracia una plataforma facilitadora para tal fin o simplemente un discurso alegórico?

Para M. P. Penchaszadeh (2014), el concepto derrideano de la hospitalidad posee limitaciones, las cuales se asocian a ciertas barreras supeditadas al concepto mismo de la propiedad y el mercado. Repensando sus propios límites, el estado impone mecanismos de disciplinamiento sobre las masas de poblaciones que buscan un mejor futuro en otras tierras. Los inmigrantes son a menudo víctimas de los aparatos administrativos del estado. Si bien la figura de los derechos humanos sirve a Penchaszadeh para responder a la cuestión de la democracia, no menos cierto es que persiste en el argumento derrideano una imagen idealizada de la misma. Por un lado, la nacionalidad establece el “fundamento mítico” de un centro ejemplar que confiere identidad, la cual, con el tiempo, tiende a hacerse natural. Por el otro, la democracia introduce la incertidumbre para clausurar la hospitalidad incondicional. La tendencia de la postmodernidad a “oligarquizar” a la democracia se corresponde con formas represivas de garantizar a la elite la protección de sus intereses imponiendo a la periferia la fuerza coactiva. Aun cuando las afirmaciones y preocupaciones de Derrida son correctas, cabe preguntarse: ¿por qué afirmamos que Derrida mantiene una noción romántica de la democracia que lo lleva a una interpretación sesgada de la hospitalidad?

La hospitalidad se encuentra limitada por cinco grandes aspectos, que Penchaszadeh logra desarrollar satisfactoriamente: el don, la lengua, la soberanía, la representación de la muerte y la democracia. Si en el argumento de Derrida la tolerancia exhibe las fronteras de la hospitalidad, comprendemos que su posición descansa sobre la tradición filosófico-ética (descuidando otros aspectos como la antropológica, el linaje, la herencia, economía, etc.). El acto de tolerancia se sitúa contrario a la “hospitalidad” por dos motivos centrales. El primero y más importante es la clausura del *self* a un territorio que lo define como un “yo” que puede. Ese ciudadano constituido como tal cuestiona al otro diferente por medio de la tolerancia, lo cual no es otra cosa que un ejercicio de poder. En segundo lugar, no existe “hospitalidad incondicional” dentro del sistema de intercambio o de propiedad. En consecuencia, la crítica derrideana apela a reconceptualizar la tolerancia, la caridad y la visión cosmopolita del mundo (Penchaszadeh, 2014).

Siguiendo esta concepción, comprender a la hospitalidad como parte inherente a lo democrático lleva a una incongruencia sustancial. Como hemos mencionado, la hospitalidad (la cual deriva del principio del linaje) debe ser comprendida como un pacto inter-tribal de asistencia y protección en momentos de guerra, que luego se traduce en intercambio de bienes y ciudadanos en la paz (teoría del don). Esta reciprocidad emula “el propio pasaje humano” luego de la muerte. Así como tratamos a los “extranjeros”, los dioses nos trataran en el más allá. Por ese motivo, la etnología moderna ha sido hábil en recolectar evidencia que prueba que las civilizaciones antiguas conferían hospitalidad a otros viajeros con el fin de evitar los desastres naturales, los cuales se creían eran consecuencia de la ira de los “dioses”. Este castigo se plasmaba en desastres naturales, pestes o malas cosechas; es decir, todo podía ser parte de la furia de los dioses cuando un extranjero era maltratado (Korstanje, 2015). El surgimiento de la ciencia moderna no solo reemplaza el sentido religioso de la hospitalidad, sino la metodología para comprender la causa de los desastres naturales (Dynes, 1999). ¿Es la hospitalidad una parte importante de la religión? ¿Es la ciencia contraria a la hospitalidad?

Colonización, hospitalidad y ciencia moderna

En uno de sus mejores trabajos, *La Ciudad Antigua*, Fustel de Coulanges (1982) nos habla de un antiguo culto latino que veneraba a los ancestros fallecidos. El *Pater Patriae* era no solo la autoridad máxima de la familia latina sino el máximo sacerdote en cuyo hogar se mantenía un fuego sagrado que nunca debía apagarse. Este fuego era entendido como tributo para los ancestros, en un mundo donde las reglas sociales estaban determinadas por el apego a la religión. A medida que la autoridad de los reyes fue cediendo frente a las diversas luchas internas o revoluciones, el antiguo culto latino al “fuego sagrado” declinó hasta ser un mero recuerdo. Esta tesis, por demás particular, generó una gran atracción en uno de los padres fundadores de la sociología: Emile Durkheim.

La teoría de la secularización iniciada por Durkheim (1976) se corresponde con un intento de explicar la diferencia en la vida social de las (mal llamadas) tribus primitivas y las sociedades modernas. El sociólogo francés concebía a Europa como un resultado del cambio social y la evolución. En algún momento de su historia, el viejo continente había saltado de un estadio primitivo de producción donde el *tótem* configuraba el centro religioso y social de la población, a formas de producción donde la ley civil reemplazaba el poder orgánico del *tótem*. Por desgracia, la visión del profesor Durkheim era lo suficientemente pesimista como para anticipar una pérdida gradual de los lazos sociales ante el avance del industrialismo. La especialización de los roles y el pasaje del derecho represivo al civil son dos de los indicadores claros que guían la investigación de Durkheim a lo largo de toda su vida. A mayor avance científico e industrial, menor confianza en el grupo de origen (Durkheim, 1976-2014). No obstante, ¿cuándo y dónde se da el quiebre entre una sociedad religiosa a otra secular? Ni Durkheim ni mucho menos Fustel pueden precisar ese dato, aun cuando hay ciertos indicios, los cuales serán abordados a continuación.

El vulgo y los expertos medievales coincidían en su creencia en el más allá, como así también comulgaban con la idea de una “voluntad divina”. El terremoto de Lisboa en 1755 no solo ha dejado un alto grado de destrucción y devastación en una de las ciudades más ricas de Europa, sino que ha sentido las bases para el cuestionamiento sobre el dogma de un Dios omnipresente y omnisciente. En todo caso, “Él” todo lo sabe, y nosotros los humanos no tenemos la certeza que se nos revelará cuando será el próximo desastre (Dynes 1999). El estupor que dejó tremendo evento fue singularmente un trauma para el pensamiento europeo. La sismografía moderna, cuyos objetivos centrales eran prevenir las causas naturales que pueden traer estados de emergencia, en sus inicios postulaba la incongruencia de una voluntad divina, ya que se partía del precepto de que esa voluntad no era comunicable. Voltaire, quien se confesaba amante incansable de los estudios geológicos, sitúa el conocido lema de que los terremotos no matan personas sino sus construcciones. La idea a grandes rasgos era instalar una ruptura entre la cosmología católica, donde Dios se convertía en un protector de los hombres, a una nueva mucho más “antropo-céntrica”. Este cuestionamiento, ya iniciado por los inventos tecnológicos como la imprenta (1450), que aceleraron el mercado editorial y el intercambio de ideas, coadyuvaron para crear un pensamiento crítico respecto a los axiomas que defendía el Nuevo y Antiguo Testamento de la Biblia. En tiempo y espacio, la ciencia moderna estaba probando que los postulados de la Biblia no solo eran falsos sino que no necesariamente tuvieron que darse como lo establece este texto sagrado. Esta idea que imponía la necesidad de recluir a lo sagrado a otro espacio fuera del mundo palpable y sensible se solidificaba con el ascenso del “darwinismo” y “el darwinismo social”

dentro del mundo científico. Charles Darwin y sus ideas sobre la evolución creaban serias dudas sobre la creencia de un hombre creado por Dios a su imagen y semejanza (Hofstadter 1992). Como bien lo explicaba Mary Louise Pratt en su excelente obra, *Ojos Imperiales*, la ciencia y el arte son parte inherente de la expansión que necesitan las estructuras imperiales. La concepción del control y de la imposición de modelos que llevan a la clasificación se corresponde con la naturaleza de la ciencia moderna. Como una suerte de Adán en el paraíso, el discurso imperial interpela al salvaje haciéndole creer que es inferior en virtud, mente y espíritu. Para tal cometido, la curiosidad, que es propia de toda ciencia, indexa la diferencia transformándola según las propias pautas culturales, y modificando el escenario político para la sumisión (Pratt, 1997). Por ese motivo, no es extraño pensar que la ciencia, el Imperio y los viajes estén estrechamente ligados. No obstante, dadas las condiciones de la conquista imperial se requieren de instituciones sociales (como la hospitalidad) para construir, aceptar y negociar con “ese otro diferente”, al cual se tiene enfrente. El sentido de salvajismo, ciudadanía y civilización apelan a la construcción de diversos arquetipos donde la regla muchas veces se estipula para legitimar la conquista.

Cabe recordar el caso de la conquista de América, la cual se legitima ideológicamente a través del concepto de hospitalidad europeo. El descubrimiento en 1492 sentó las bases para una larga discusión dentro de Europa, donde Francia e Inglaterra cuestionaban el derecho de España sobre el nuevo continente. Las bulas del papa Alejandro parecían no poder explicar, según los contractualistas ingleses, por qué una institución católica lega autoridad a un rey sobre un pueblo que ni siquiera conoce a Cristo. Dentro de un gran debate sobre la autoridad real en América, el hecho que muchos aborígenes no conocieran el derecho de hospitalidad (la cual en Europa era parte del derecho natural) sentaba las bases para cuestionar seriamente la humanidad de estos grupos. La Escuela de Salamanca dispuso que los aborígenes americanos carecían del derecho de propiedad de la tierra, pues desconocían “la ley natural” de hospitalidad. En tal caso, la Corona Española encontró razones suficientes para despojar a los indígenas de su acceso a la tierra. En este sentido, la hospitalidad deriva del acto político en un encuentro que queda regulado por la incertidumbre. El concepto de maldad nace en el mismo momento en el cual el huésped es vulnerado por el anfitrión en inferioridad de condiciones (Pagden, 1995). Este evento histórico nos recuerda dos cuestiones importantes. Muchas veces las ideas y los textos son funcionales al orden imperial. En segundo lugar, los pactos de hospitalidad pueden hacerse para ser violados, en tal caso, legitimando la sumisión.

Cabe preguntarse qué clase de hospitalidad puede ofrecer la sociedad secular negando “el más allá”. Es en ese punto donde el planteo de Derrida puede resolverse. La hospitalidad incondicional es solo posible en sociedades tradicionales cuyo apego a la religión así lo permite, mientras que la restringida es propia de las moderno-industriales, donde se da una negación de lo “sagrado”. Desde el momento en el cual las sociedades urbano industriales han desarrollado una idea clausurada del “más allá”, no existen formas de hospitalidad absolutas. Desde que los dioses no son necesarios, los desastres naturales son parte importante y objeto de la ciencia. No es necesario pedir a los dioses protección, como tampoco lo es proteger al diferente (Korstanje, 2015b). Ciertamente, otro elemento importante de la hospitalidad (además del extranjero) es el peligro, y en este punto es que esta se asocia a la ciencia.

Siguiendo este argumento, Paul Virilio (2010) considera que la ciencia moderna ni une ni desagrega, sino que simplemente exhibe un simulacro empleado para que las grandes cadenas comerciales de medicamentos aumenten sus ganancias. El riesgo, concepto relativamente moderno, no solo ha nacido con la instalación de la experticia moderna, sino que sugiere la idea de un conocimiento específico. No obstante, el problema sucede porque la ciencia medieval estaba al servicio del bienestar humano, mientras que la moderna solo anticipa el “desastre” (por complejos cálculos matemáticos y algorítmicos) con el fin de sostener el sistema productivo vigente. Al riesgo se le agrega un seguro que hace la vida de las personas más tolerable, aunque el peligro lejos está de disiparse. Una de las últimas grandes amenazas de la humanidad, el calentamiento global, encuentra como respuesta la venta de cada vez más “aires acondicionados”. Este es el ejemplo, discutido por Virilio, entre la regulación, el simulacro y el desastre. ¿Es posible una nueva teoría de la hospitalidad en el mundo secular?

Construyendo una nueva teoría de la hospitalidad

Llegando a este punto del debate cabe preguntarse si la fe humana ha desaparecido o solo la idea de un más allá con un Dios omnipresente. La cuestión de la sacralidad no ha desaparecido por completo, establece Matthew Evans (2003), sino que ha mutado a nuevas formas donde lo secular se mezcla con lo religioso. No menos cierto es que, a excepción de Dios, las sociedades postmodernas creen en todo. Slavoj Zizek explica que el cristianismo estableció una nueva cosmología donde lo sagrado se hace profano por medio de la redención de un Dios (Zizek, 2003). Cualquiera sea el caso, hoy las iglesias y catedrales están plagadas de “turistas” que sacan fotografías y posan sobre los adornos. Las iglesias ya no congregan fieles sino viajeros que llegan deseosos de “consumir cultura”. Este signo demuestra ampliamente no solo el declinar de la religión en el mundo, sino su subordinación a la “estética”. ¿Cuál es el aporte que Derrida puede hacer al respecto?

Como ya se ha visto, en sus escritos preliminares el filósofo argelino-francés postulaba la idea de una hospitalidad partida en dos vertientes. La hospitalidad restringida dada a todo extranjero quien tuviese un patrimonio y una ciudad que sustente su identidad, y la absoluta (imposible en esencia), donde el extranjero es recibido sin pedir nada a cambio. Solo los dioses pueden conferir una hospitalidad absoluta a los recién llegados. En su concepción, la hospitalidad en Derrida carece de una concepción acabada de política, o por lo menos eso han entendido sus seguidores.

El presente artículo ha decodificado no solo el sesgo imperialista en la forma que Derrida construye el sentido de la hospitalidad absoluta sino que, además, establece una relación epistemológica entre el yo y el más allá, la cual amerita ser estudiada. Porque no conocemos el más allá, o simplemente debido a que carecemos del sentido de protección es que damos hospitalidad a los extranjeros. Sin lugar a dudas, el miedo es la base esencial de la hospitalidad. Sin ese sentimiento de desconfianza sobre el futuro, o sobre el arbitrio de los dioses, la tolerancia por el otro no sería plausible. Por ese motivo, la religión apela a la diferencia negociando un pacto temporal de no-agresión. Así como los hombres tratan a los extraños, los dioses tratarán a los hombres. Sin embargo, cuando el sujeto niega la vida después de la muerte (secularización), la explicación a los eventos trágicos surge como una necesidad imperiosa. El motivo de toda ciencia radica en comprender aquellos fenómenos que son disfuncionales para la vida. La hospitalidad declina a medida que la supremacía occidental en materia científica avanza. No obstante, ello crea una paradoja porque a mayores

medios técnicos para comprender el mundo, mayores los temores que ese mundo despierta. A medida que Occidente expande la calidad y la expectativa de vida de sus ciudadanos, más riesgos escondidos agobian a las sociedades mediáticas, a la vez que el extranjero es repudiado como causa y razón del peligró

Conclusiones-discusión

En el presente trabajo de corte conceptual se ha discutido el origen y evolución de la hospitalidad. Como bien la ha pensado Jacques Derrida, la hospitalidad absoluta es una imposibilidad. Si bien se ha esgrimido una crítica sustancial al concepto derrideano de hospitalidad, por considerarlo etnocéntrico, la dicotomía entre lo “restringido y lo absoluto” abre la puerta a un nuevo debate que nos ayuda a comprender dos motivos centrales que hacen a la ciencia moderna: a) la instrumentalización del otro, b) su pasión/curiosidad por la clasificación. Occidente comienza a perder la confianza en “el otro”, en la medida que introduce la ciencia moderna como plataforma explicativa de la tragedia. Cuando las pestes y los cataclismos acosaban a los hombres, los dioses conferían sobre ellos una protección. Dicho cuidado se retribuía dando a los extranjeros en tránsito asistencia y hospitalidad. La relación entre la tragedia y la falta de hospitalidad eran estrechas. Cuando la ciencia moderna hace su aparición, tal vez producto de una serie de causas todas combinadas desde el siglo XV hasta el XVIII, el mundo hostil comenzó a tener un nuevo sentido. La explicación causal de los eventos sentó las bases para que Occidente olvidara su obligación con el otro. Paradójicamente, el discurso del riesgo inducido por la ciencia para hacer del mundo un lugar más previsible, creó un “Leviatán” de enormes proporciones. El conocimiento vigente producido y administrado por la ciencia ha traído consigo un estado total de paranoia que lleva a una retirada del espacio público. Como bien establecía R. Castel (2015), el mundo moderno se estructura en una situación contradictoria respecto al mundo medieval. Nunca una sociedad gozó de la tecnología suficiente como para sentirse protegida y vital, pero lejos de eso, hoy la inflación del riesgo hace la vida casi imposible. El campesino medieval no solo carecía del miedo a morir (debido a su confianza en el más allá), sino que confiaba en su grupo de pertenencia. El estado de bienestar ha movilizó todos los recursos para la rápida detección de los peligros que asechan a la vida diaria, pero sin esa confianza, el hombre se encuentra desprotegido. En este punto cabe agregar que la hospitalidad pasa de un estado absoluto a otro restringido. En sí, no es la propiedad lo que marca el proceso, sino el apego excesivo por lo terrenal.

Reflexión del coeditor de sección Nicola Caon: *El tema de la hospitalidad es extremadamente actual en Europa, donde están llegando centenares de miles de personas que escapan de guerras o situaciones económicas desesperadas, e intentan encontrar refugio en algún país europeo, ante la impotencia de los gobiernos que no saben qué hacer. Hay aquí una reflexión muy llamativa: a más altos avances en desarrollo científico y tecnológico, corresponde una mayor repulsión o miedo hacia aquellos extranjeros que, como explica el autor, no pueden acreditar su identidad e historia. Puede haber varias razones para este rechazo. Por ejemplo, los europeos que han logrado alcanzar un nivel de vida y estabilidad social muy satisfactoria gracias a los esfuerzos y al trabajo realizado en las últimas décadas, no quieren personas que disfruten de todos estos beneficios sin haber hecho nada a cambio. También existe el temor, amplificado por los medios de comunicación, de que la integración de los nuevos huéspedes pueda implicar un retroceso de la civilización occidental. Me parece interesante y oportuno un artículo como este*

que aborda el tema de la hospitalidad desde una perspectiva más amplia y general. Quizás nos pueda ayudar a interpretar correctamente los problemas mencionados y a encontrar soluciones efectivas sin ningún menoscabo de los derechos humanos.

Referencias bibliográficas

- Bianchi, R. & Stephenson, M. (2014). *Tourism and Citizenship: rights, freedoms and responsibilities in the global Order*. Abingdon: Routledge.
- Castel, R. (2015). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Coulange, F. (1982). *La Ciudad Antigua*. Madrid: Edaf.
- Derrida, J. (1997). *Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida (No. 1)*. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2000). *Of hospitality*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005). The principle of hospitality. *Parallax*, 11(1), 6-9.
- Durkheim, E. (1976). *The elementary forms of the religious life*. New York: Routledge.
- _____. (2014). *The division of labor in society*. New York: Simon and Schuster.
- Dynes, R. R. (1999). The dialogue between Voltaire and Rousseau on the Lisbon earthquake: the emergence of a social science view. Repository University of Delaware, US. Preliminary PAPER 293. Extraído desde: <http://ud-space.udel.edu/bitstream/handle/19716/435/PP%20293.pdf?sequence=1>.
- Eagleton, T. (2011). *Trouble with strangers: A study of ethics*. New York: John Wiley & Sons.
- Evans, M. (2003). The Sacred differentiating, clarifying and extending concepts. *Review of Religious Research*, 45(1), 32-47.
- Hofstadter, R. (1992). *Social Darwinism in American Thought*. Boston: Beacon Press.
- Korstanje, M. (2015a). Reviewing the Concept of Hospitality in a Contemporary World. Centre for Ethnicity and Racism Studies, June 2015. School of Sociology and Social Policy, University of Leeds UK. Working Paper # 28.
- Korstanje, M. (2015b). Las mil caras de la hospitalidad. *Eikasía: revista de filosofía*. Año IV(63), 275-282.
- Korstanje, M. E., & Clayton, A. (2012). Tourism and terrorism: conflicts and commonalities. *Worldwide Hospitality and Tourism Themes*, 4(1), 8-25.
- Korstanje, M. E., & Tarlow, P. (2012). Being lost: tourism, risk and vulnerability in the post-'9/11' entertainment industry. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 10(1), 22-33.
- Lynch, P., Molz, J. G., McIntosh, A., Lugosi, P., & Lashley, C. (2011). Theorizing hospitality. *Hospitality & Society*, 1(1), 3-24.
- Pagden, A. (1995). *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*. New Haven: Yale University Press.
- Pratt, M. L. (1997). *Ojos Imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Penchaszadeh, A. P. (2014). *Política y Hospitalidad: disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Sahlins, M. D. (1972). *Stone age economics*. New York: Transaction Publishers.
- Tzanelli, R., & Yar, M. (2009). Paradoxes of Belonging: Migration, exclusion and transnational rights in the Mediterranean. *Development*, 52(4), 473-478.
- Virilio, P. (2010). *The University of Disaster*. Cambridge: Polity Press.
- Zizek, S. (2003). *The puppet and the dwarf: The perverse core of Christianity*. Cambridge: MIT Press.