

La ceiba de la memoria

y el principio
de hospitalidad
derridiano

La ceiba de la memoria

and the principle
of Derridian
hospitality

Farides Lugo Zuleta
Universidad del Norte

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.34.2021.3343>

* Magister en Literatura por la FURG, Brasil (2016). Profesional en Estudios Literarios por la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá (2011). Editora. Directora de la revista cultural Huellas (Uninorte) y de la editorial independiente de Barranquilla: Mackandal. Correo: farides.lugo@gmail.com



Recibido: 20 de marzo de 2022 * *Aprobado:* 13 de junio de 2022

¿Cómo citar este artículo?

Lugo Zuleta, F. (julio-diciembre, 2021). La ceiba de la memoria y el principio de hospitalidad derridiano. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamericana*, (34), 109-124. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.34.2021.3343>

Resumen

Este artículo se basa en una comparación entre literatura y filosofía para entender la violencia y la hostilidad en *La ceiba de la memoria* como producto de la ausencia de hospitalidad, un término tomado de Jacques Derrida. Planteo que todos los personajes de la novela de Burgos Cantor son extranjeros y que aquellos que son subyugados no son considerados como humanos y de ahí el trato que reciben. Son estos tratos los que analizaré como consecuencia de la negación del derecho de hospitalidad que los afrodescendientes en la novela reciben. En esa relación de hospitalidad y hostilidad que se da entre el que recibe al extranjero y este, se invierte en *La ceiba de la memoria* siendo los españoles influenciados o transformados por personajes como Dominica Orellana y Benkos Bioho. Asimismo, el artículo propone que la obra de Burgos Cantor en últimas busca subrayar que la tragedia y el dolor padecido por algunos individuos a lo largo de la historia es lo que nos une en la noción de lo humano. En este sentido, la obra nos invita a una reflexión ética en la cual no puede haber otra conclusión que la enorme responsabilidad que tenemos hacia las víctimas del pasado y de nuestro presente.

Palabras clave: Víctima, violencia, hostilidad, extranjero, humano.

Abstract

This article is based on a comparison between literature and philosophy to understand violence and hostility in Burgos Cantor's *La ceiba de la memoria* as a product of the absence of hospitality following Derrida's definition of this term. I argue that all the characters of Burgos Cantor's novel are foreigners and all that are subdued are not considered human beings and that is why they are mistreated. In this relationship between hospitality and hostility that occurs between the one that receives the foreigner and this one is inverted in the novel being the Spanish people influenced and transformed by characters like Dominica Orellana and Benkos Bioho. Likewise, this article points out that the novel ultimately highlights that the tragedy and the pain suffered by some individuals throughout history is what unites us within the notion of the humane. In this sense, the novel incites an ethical reflection in which the only conclusion possible is that we have a huge responsibility with the victims of the past and of our present.

Keywords: Victim, violence, hostility, foreigner, humane.

Introducción

Proponemos en este texto un análisis comparado de literatura y filosofía, con el fin de estudiar los matices de la idea de hospitalidad de Jacques Derrida en relación con la novela *La ceiba de la memoria* (2007) de Roberto Burgos Cantor. Derrida presenta en su libro *La hospitalidad* (2006) la figura del extranjero como persona cuestionadora del orden autoritario, reflexionando sobre la compleja relación que surge hacia él. Como el extranjero es aquel de las preguntas incómodas, hay una violencia del poder en su contra. Por esto, es necesaria la *hospitalidad común*, aquella que es un pacto de generosidad, aunque escoja y filtre al huésped. Derrida también nos habla de *otra hospitalidad* que va más allá: *la hospitalidad absoluta, hiperbólica o incondicional*, en la cual siempre vivo de puertas abiertas al otro. Cuando nos alejamos de estas hospitalidades, nos enfrentamos a un *pacto de hostilidad* que trae la terrible explotación de mi prójimo. Fenómenos sociales como la esclavitud pueden ser vistos como consecuencias de esta ausencia de hospitalidad, de apertura al otro, lo que crea una realidad enferma y violenta, la cual es narrada extraordinariamente en las páginas de Burgos Cantor a través de sus personajes africanos esclavizados en la Cartagena de Indias del siglo XVII: Benkos Biohó y Analia Tu-Bari; es sobre esa violencia y hostilidad que se pretende reflexionar en este artículo.

El extranjero: figura incómoda

Jacques Derrida inicia su obra *La hospitalidad* (2006) retomando la figura del extranjero desde los textos clásicos, buscando en los diálogos de Platón (“Sofista”, “Político”, “Apología de Sócrates” y “Critias”) y en *Edipo en Colona* cómo mostrar la representación de ese personaje dislocado que dirige la pregunta para abrir, así, el gran debate. El extranjero, *Xenos*, es aquel que puede y tiene permiso para discutir las primeras preguntas, las grandes preguntas, es aquel que puede cuestionar; como si el hecho de pertenecer a otra tierra le confiriese licencia para criticar ese otro lugar. Derrida (2006) propone una acepción corriente de extranjero, trayendo el sentido limitado que evidentemente puede implicar:

Extranjero se entiende a partir del campo circunscrito del *ethos* o de la ética, del *hábitat* o de la morada como *ethos*, de la *Sittlichkeit*, de la moralidad objetiva, principalmente en las tres instancias determinadas por el derecho y por la filosofía del derecho de Hegel: la *familia*, la *sociedad burguesa o civil* y el *Estado* (o el Estado-nación). (p. 49)

Según esta definición corriente de extranjero, todos los personajes de *La ceiba de la memoria* cumplirían con los aspectos necesarios para ser uno, pues todos están fuera de su hábitat y tienen valores éticos propios y diferenciados del nuevo lugar (África o Europa).

Así, rápidamente podemos encontrar una relación, que este pensamiento permite establecer, con la novela *La ceiba de la memoria*, pues en ella todos los personajes principales son extranjeros (inicialmente en un sentido limitado¹), habitantes de tierras lejanas que, por diferentes razones, terminan viviendo en Cartagena de Indias en el período colonial. Tenemos así, tres grandes grupos que hemos caracterizado: i) los esclavizados africanos (Benkos Biohó y Analia Tu-Bari), quienes viajaron en contra de su voluntad, son extranjeros por obligación; ii) los colonos españoles (Alonso de Sandoval, Pedro Claver, Dominica² y su esposo escribano), en este grupo algunos viajaron por razones de trabajo, otros, por vocación religiosa. También hay otros personajes, iii) padre e hijo, personajes del siglo XX, que están en Polonia visitando museos de los campos de concentración nazi; ellos están viajando como turistas. Comparte temporalidad con ellos el escritor Thomas Bledsoe, quien también es un viajero. No hay personajes locales, todos son extranjeros que miran por primera vez ese otro territorio. Por lo tanto, hacemos una primera relación (de coincidencia) entre el texto filosófico, *La hospitalidad*, y la novela de Burgos Cantor.

Derrida (2006) nos hace pensar en ese extranjero que no habla como los demás, ese alguien que habla una lengua “extravagante” (p. 13); esto en el plano básico de una concepción del otro sin comprender las diferencias. Esta falta de reconocimiento del otro, como extranjero vulnerable, tiene una fuerte presencia en *La ceiba de la memoria*, pues encontramos en esta obra cómo la cultura de los africanos esclavizados era motivo de burla para algunos colonos. Lo que queremos resaltar en esta novela es cómo Burgos Cantor vuelve compleja la situación del extranjero, dado que esos europeos que someten y deshumanizan a los africanos, también son extranjeros, o sea, no nacieron en Cartagena de Indias. En ese sentido, tenemos una relación de extranjeros tiránicos contra los extranjeros que pretenden someter bajo su dominio. Por otro lado, están los viajeros colombianos y contemporáneos

1. En el pensamiento de Derrida, la idea de extranjero queda abierta, pues no se limita exclusivamente al asunto político de la nacionalidad; parece abarcar a los hombres y mujeres en una condición de extranjería, en la cual lo ideal es ser recibido como el otro absoluto: “[...] ¿Qué es un extranjero? ¿Quién sería una extranjera? No es sólo aquel o aquella que se mantiene en el extranjero, en el exterior de la sociedad, de la familia, de la ciudad. No es el otro, el otro radical que se relega a un afuera absoluto y salvaje, bárbaro, precultural y prejurídico, por fuera y más allá de la familia, de la comunidad, de la ciudad, de la nación o del Estado. La relación con el extranjero está regida por el derecho, por el devenir-derecho de la justicia” (Derrida, 2006, p. 75).

2. El caso de Dominica se debe matizar puesto que, aunque no viajó bajo una violencia tan cruda como la sufrida por los esclavizados, sí sufre las consecuencias de una obligación un poco más sutil: se debe desplazar por extensión, es decir, por ser la esposa del escribano.

en Europa, padre e hijo. Ellos ven las pruebas de los horrores de los campos de concentración y cuestionan el hecho de que el hombre pueda continuar viviendo con el recuerdo de Auschwitz (cfr. Burgos Cantor, 2007, p. 52).

Regresando a ese extranjero derridiano que tiene la capacidad de cuestionar fácilmente su nuevo contexto, necesitamos apuntar el hecho de que su permiso crítico es limitado por la necesidad de preservación del orden autoritario. El extranjero, en *La hospitalidad*, es entonces un hombre perturbador, relacionado a la pregunta y desencadenador de la ironía. Así, la pregunta del extranjero será su “guerra interna al logos” (Derrida, 2006, p. 15). Para el caso de *La ceiba de la memoria*, los esclavizados cuestionan constantemente la injusticia cometida contra ellos y buscan sus caminos particulares para combatirla a través del grito, el canto, el silencio voluntario; sin embargo, el dominador abusivo también es creativo a la hora de diseñar estrategias³ para intentar silenciarlos, con la finalidad de mantener la situación de explotación. Con las formas personales de sublevación se va dibujando, poco a poco, una enorme fisura que, tarde o temprano, debía quebrar el régimen esclavista.

En este sentido se establece una relación ambigua con el extranjero: por ser una persona que nos puede cuestionar fácilmente, es necesario, o siempre que posible es conveniente, silenciarlo. Esto genera una violencia y una guerra que solamente serán resueltas gracias a la hospitalidad, de acuerdo con el pensamiento de Derrida. Pero, se trata de una solución que debe ser matizada, pues el mismo Derrida afirma que la hospitalidad tiene una relación muy cercana al poder; hay violencia del poder de hospitalidad porque las leyes de la hospitalidad están hechas por el “dueño del lugar”. Por tanto, la hospitalidad debe ser entendida junto a concepciones éticas (Derrida, 2006, p. 147). Sin embargo, lo que vemos en *La ceiba de la memoria* son las consecuencias de la ausencia de la hospitalidad. No hay consideración por el extranjero. Se suma a esta triste evidencia el hecho de que la deshumanización, relacionada con la historia de la esclavitud, tiene causas económicas⁴.

Los esclavizados africanos son obligados a hablar una nueva lengua. Indefensos delante de sus explotadores, no tienen ningún derecho a la hospitalidad en su nuevo lugar. Contra esa violencia, algunos personajes de la novela encontrarán el silencio como una forma de rebeldía: su silencio

3. Existen mecanismos concretos para ejercer la deculturación: exilio e implantación en un nuevo hábitat, aislamiento, combinación de etnias rivales, inmigración infantil y adolescente, supresión estratégica del tiempo libre, imposición de una cultura hegemónica, restricciones para satisfacer las necesidades vitales, supresión o imposición de lenguas, imposición de actividades extranjeras, supresión de las creencias religiosas, sustitución de nombres, restricción estratégica de la expectativa de vida, etc. (cfr. García, 2014, p. 62).

4. Entendemos el interés económico como un problema relacionado con la economía del tiempo. El esclavizado es aquel a quien el abusador ocupará en labores que le restarían tiempo, tiempo que desea invertir en actividades más elevadas, alejadas de las labores rutinarias y repetitivas del orden de lo doméstico, de lo privado; al respecto recomendamos la lectura de *La condición humana* de Hannah Arendt.

grita contra la lengua de la autoridad. Derrida (2006), por su parte, propone la acción del silencio, de simplemente callarse, lo que ya puede ser una manera de aparición de la “palabra posible” (p. 135). El caso del esclavo Benkos Biohó y su silencio rebelde, después del grito, ejemplifica muy bien esta parte. En este caso la autoridad está representada por el poder de la iglesia católica, que quiere borrar la religión y la lengua de los africanos esclavizados (cfr. Burgos Cantor, 2007, pp. 150-151).

Derrida, en su rastreo de la figura del extranjero desde el mundo clásico, encuentra en Atenas el *derecho a la hospitalidad*. Como podemos suponer, si tenemos un derecho, ciertamente, también habrá un *deber de la hospitalidad* (¿o no?). La ausencia de esta concesión ocasiona terribles consecuencias. Cuando el extranjero es “el otro absoluto, bárbaro, el salvaje absolutamente excluido y heterogéneo” (Derrida, 2006, p. 27), se podrá encontrar argumentos que justifiquen su sometimiento. En la novela de Burgos Cantor, esas afirmaciones se plasman en los ejemplos de la esclavitud en América y de la Shoah. El personaje de Pedro Claver, que después será conocido como santo, percibe constantemente la difícil tarea que es convivir con el otro sin violencia:

[...] miró con ojos ansiosos a su alrededor y recibió la convicción rotunda de que él había perdido su tiempo. Ni la compasión, ni la caridad, ni la razón convencieron a nadie de establecerse en este mundo sin destruir al otro desconocido.
(Burgos Cantor, 2007, p. 62)

Derechos y deberes de hospitalidad son relaciones entre hombres ligados por un pacto que implica obligaciones específicas y que se extiende a los descendientes, siendo esto, por consiguiente, lo que Derrida llama *contrato de hospitalidad*. Agregaríamos a esa definición la terrible tergiversación que se encuentra en la esclavitud. Tenemos, en *La ceiba de la memoria*, una presentación del *contrato de hostilidad* que representa la esclavitud, el sometimiento del otro cuando lo etiqueto como inferior: relaciones desiguales entre hombres ligados por una imposición que implica la explotación y la pérdida de la libertad, extendiéndose a los descendientes de los esclavos africanos o, en el caso de la Shoah, del pueblo judío⁵. La novela no se queda en una tragedia local; con la figura de Thomas Bledsoe, el escritor que viaja constantemente, tenemos un ejemplo de cómo la esclavitud, en sus diferentes matices o máscaras, es universal: “Eran contados los puertos que tocó en los cuales no se topa con las devastaciones por

5. Sabemos que el espectro fue mucho más amplio: judíos, negros, polacos, homosexuales, romaníes, discapacitados y, en general, cualquier opositor de los nazis.

motivos religiosos, territoriales, luchas por propiedades. Unas ideas del mundo que permitían su destrucción y subordinaban a quienes no las compartían” (Burgos Cantor, 2007, p. 55).

“Un nombre propio nunca es puramente individual”

Para Derrida, el pacto de la hospitalidad conduce al nombre, a ese derecho del nombre:

La posibilidad para ellos de ser llamados por su nombre, de tener un nombre, de ser sujetos de derecho, interpelados y pasibles, imputales, responsables, dotados de una identidad nombrable, y de un nombre propio. Un nombre propio nunca es puramente individual. (Derrida, 2006, p. 29)

La novela de Burgos nos muestra la otra cara, la anulación del contrato de hospitalidad. En el pacto de hostilidad de la esclavitud, el nombre de los esclavizados es cambiado por nombres de días de la semana (al modo de Viernes en *Robinson Crusoe*), por nombres comunes castellanos o nombres vulgares para generar la burla. Por ejemplo, Benkos Biohó se transforma en Domingo, o Analia Tu-Bari en una simple Magdalena más dentro de las casas de los colonos católicos. En la Shoah, el nombre propio se pierde en un número tatuado en la piel de los encerrados en los guetos, marca que va hasta el fin de sus días y que promueve el trato del ser humano como un objeto, marcado y cuantificado. La novela narra cómo los nombres individuales se pierden y con ellos, los derechos de un pueblo sometido para ambas tragedias (Shoah y esclavitud de africanos).

Veamos algunas citas sobre este asunto en particular: Benkos Biohó cuestiona la amistad brindada por Pedro, pues este último pretende cambiar su nombre, estableciendo así una relación de poder e imposición:

Pedro que insiste en llamarme Domingo y se molesta mucho cuando no le respondo. Nunca le respondo. Gritar para que lo sepa: nadie que es amigo desconoce el nombre de su amigo. Ni pretende robárselo. Yo a Pedro no le digo Piedra. Tampoco Pedrada [...] Yo no lo convengo de que el animal protector de mi tribu debe ser el protector de él. (Burgos, 2009, p. 81)

Analia Tu-Bari también reflexiona explícitamente dentro de la obra sobre la importancia moral que implica preservar su nombre original y propio, no dejarse perder por la nueva imposición de los explotadores. Ella dice: “[...]”

Muerta de miedo vine. Repitiendo mi nombre para que no me lo robaran, repitiendo mi nombre para que no se muriera en el silencio, Analia Tu-Bari, mi nombre es parte de mí, yo soy Analia Tu-Bari” (Burgos, 2009, p. 71).

El esclavizado, aunque sea extranjero, no tiene derecho a la hospitalidad. Por ser considerado un bárbaro, está más cerca de los animales que de los humanos⁶. Para aspirar a la hospitalidad, es necesario, según Derrida (2006), cumplir con algunas reglas:

No se ofrece hospitalidad, en estas condiciones, a un recién llegado anónimo y a alguien que no tiene nombre ni patronímico, ni familia, ni estatuto social, y que en consecuencia es tratado no como un extranjero sino como otro bárbaro. (p. 29)

Por su parte, la novela de Burgos Cantor enfatiza bastante la pérdida del nombre propio; además de otras implicaciones funestas como la búsqueda del opresor por alcanzar la pérdida de la religión, de la familia, de la música y el baile. Analia Tu-Bari afirma:

Lo peor de estar aquí es que desconozco el camino para volver a la tierra. El lugar donde decían mi nombre. Y me llamaban por él. Analia Tu-Bari. Hija de príncipe. Al llegar a esta tierra sentí que me había destruido. Conocí el miedo. (Burgos Cantor, 2009, pp. 36-37)

La lengua del otro

Se observa que los esclavizados son *sin nombres*, seres despojados de todos sus bienes, de su territorio y de su lengua. Alejados de sus familias y de sus muertos, rebajados así a lo más mínimo para justificar su condición inferior. Para Derrida (2006), las dos mayores nostalgias del extranjero son el idioma materno y sus muertos:

Las “personas desplazadas”, los exiliados, los deportados, los expulsados, los desarraigados, los nómades tienen en común dos suspiros, dos nostalgias: sus muertos y su lengua. *Por una*

6. Para entender mejor la idea del esclavo y su concepción desde el mundo clásico, ver el estudio *La condición humana* (1958) de la filósofa Hannah Arendt. En esta obra, ella presenta cómo el esclavo y su mundo fueron reducidos a la labor; así, toda la energía del explotado se agotaba en actividades simples, que no dejaban rastro, apenas producían objetos para ser usados o consumidos al instante; el esclavo repite incesantemente dichas actividades y esa repetición sume su mundo en el dolor. El esclavo ocupaba el mismo lugar de los animales domésticos dentro de una casa, incluso, para los pensadores clásicos, el esclavo era el único culpable de su condición, por no tener el valor suficiente para matarse y, de este modo, evitar una vida de servilismo indigno.

parte, quisieran volver, al menos en peregrinaje, a los lugares donde sus muertos enterrados tienen su última morada (la última morada de los suyos sitúa aquí el *ethos*, la habitación de referencia para definir el propio-hogar, la ciudad o el país donde los padres, el padre, la madre, los abuelos reposan con un reposo que es el lugar de inmovilidad desde el cual calibrar todos los viajes y todos los alejamientos). *Por otra parte*, los exiliados, los deportados, los expulsados, los desarraigados, los apátridas, los nómades anómicos, los extranjeros el CONIabsolutos, siguen a menudo reconociendo la lengua, la lengua llamada materna, como su última patria, incluso su última morada. (p. 91)

Dos pérdidas que Benkos Biohó y Analia Tu-Bari lloran y padecen a lo largo de la novela. Analia Tu-Bari se queja: “Me empezaron a matar. Mis palabras las perdí. Se escondieron en el silencio. O quisieron quedarse [...] Soy incompleta [...] Viviré en cuanto he habitado [...] En el silencio no hay movimiento.” (Burgos Cantor, 2007, p. 35). Por su parte, Benkos Biohó grita: “Voy a gritar para sacar las palabras de mi lengua. Para ser yo sin que me cambien” (Burgos Cantor, 2009, p. 47).

Para Derrida, la hospitalidad propone la pregunta sobre las exigencias que debemos hacer al extranjero en relación a la lengua. Él se pregunta por la obligación que debe tener o no el extranjero de hablar nuestra lengua en todos los sentidos. Esto significa que estamos frente a una concepción amplia de lengua, en la cual están implicados “el conjunto de la cultura, los valores, las normas, las significaciones que habitan la lengua” (Derrida, 2006, pp. 131-133). Una idea estrecha de la lengua la entendería como una simple operación lingüística, y desconocería que la lengua también abarca un modo de vida cultural.

Además, si obligamos al extranjero a hablar nuestra lengua y él cumple con esa exigencia, en ese momento, ¿es posible que él pierda su condición de extranjero, continuaría en asilo o ya sería uno de nosotros? (Derrida, 2006, p. 23). Son preguntas y situaciones muy complejas, pero Derrida se vale de ellas para presentar la pregunta de la hospitalidad y toda su complejidad. La hospitalidad es ambigua porque nace de la violencia que implica que el otro hable mi lengua y al mismo tiempo me acoja: la primera violencia de la hospitalidad tiene que ver con la imposición de la traducción, es una cuestión de la lengua.

La pregunta de la hospitalidad no está relacionada exclusivamente con la problemática bien conocida del derecho a la nacionalidad, a la ciudadanía o a derechos creados por el lugar de nacimiento. Según Derrida, debemos

pensar más allá de estos puntos, e incluir otros fenómenos más colectivos como, por ejemplo, la relación del derecho de hospitalidad con el presupuesto de tener “una casa, a una descendencia, a una familia, a un grupo familiar o étnico que recibe a un grupo familiar o étnico” (Derrida, 2006, p. 29). Podemos imaginar, de inmediato, a los españoles recibiendo en sus bienes inmuebles, como esclavizados hasta la muerte o hasta que ya no representen fuerza de trabajo (vejez o grave enfermedad), a los africanos de diferentes tribus en Cartagena de Indias, en este caso, lo que debería ser *hospitalidad*, fácilmente se puede convertir en *hostilidad*. ¿Por qué es tan fácil este cambio y por qué las dos palabras son tan parecidas?

Antes de entrar en el campo etimológico (hospitalidad-hostilidad), queremos precisar los términos. Hasta ahora hemos clasificado a los personajes africanos de la novela como extranjeros para facilitar nuestra comprensión, pero en realidad, los esclavos africanos no fueron considerados ni tratados como tal, porque para sus explotadores ellos no tenían los requisitos de ese estatuto social. El extranjero debe estar provisto de un nombre de familia, de nuevo regresamos a la importancia del nombre, que es uno de los primeros elementos de identidad a ser atacado en los procesos de deshumanización y explotación. Así hemos llegado a otro punto interesante en el pensamiento de Derrida: si los esclavos africanos no fuesen víctimas de la hostilidad, serían bien recibidos como el otro absoluto dentro de la hospitalidad incondicional, sus vidas habrían sido valoradas con o sin el estatuto social de extranjeros. El otro absoluto, por su parte, es diferente del extranjero porque no necesita tener nombre, es desconocido, anónimo, la hospitalidad incondicional le da esta licencia, ese poder ser recibido sin tener que garantizar su identidad (Derrida, 2006, pp. 33).

Abre tu casa sin condiciones

Como hemos visto, Derrida va más allá de la *hospitalidad común*, que es de la que hemos presentado algunos aspectos: su idea más *básica* de hospitalidad; propone una *hospitalidad absoluta o incondicional* que promueve ruptura con el pacto de hospitalidad, pues exige que yo abra mi casa sin condiciones (Derrida, 2006, p. 31). Estamos frente a un pensamiento radical, en el cual parece que solo la hospitalidad absoluta es justa porque, precisamente, rompe con la hospitalidad de derecho, como si la justicia de la hospitalidad fuese no tener ley:

Ley paradójica y perversa: responde a esta constante colusión entre la hospitalidad tradicional, la hospitalidad en sentido corriente, y el poder. Esta colusión es también el poder en su *finitud*, es decir, la necesidad, para el anfitrión, para el que recibe, de escoger, elegir, filtrar, seleccionar a

sus invitados, a sus visitantes o a sus huéspedes, aquellos a quienes decide conceder asilo, el derecho de visita o de hospitalidad. No existe hospitalidad, en el sentido clásico, sin soberanía del sí mismo sobre el propio-hogar, pero como tampoco hay hospitalidad sin finitud, la soberanía sólo puede ejercerse filtrando, escogiendo, por lo tanto excluyendo y ejerciendo violencia. La injusticia, cierta injusticia, incluso cierto perjurio, comienza inmediatamente, desde el umbral del derecho a la hospitalidad. (Derrida, 2006, pp. 57-59)

La ley de la hospitalidad es pervertidora y la hospitalidad parece estar siempre en relación próxima con la violencia, porque participa del doble movimiento de luchar contra ella y acoger al otro, o porque en esa acogida hospitalera hay una violencia implícita en el establecimiento de las condiciones. Para Derrida (2006) la relación con la hospitalidad, a primera vista, parece ser imposible:

Todo ocurre como si lo imposible fuera la hospitalidad: como si *la ley de hospitalidad* definiese esta imposibilidad misma, como si sólo se pudiese transgredirla, como si la ley de la *hospitalidad absoluta*, incondicional, hiperbólica, como si el imperativo categórico de la hospitalidad ordenase transgredir todas *las leyes de la hospitalidad*. (pp. 79-81)

Derrida critica el derecho de hospitalidad porque se puede volver una dinámica de exclusión, pues quien no tenga el derecho a la hospitalidad, infelizmente no será recibido como huésped, no tendrá asilo. Así, la única opción que queda para entrar en la casa del hospedero (*host*) es “como parásito, huésped abusivo, ilegítimo, clandestino, pasible de expulsión o de arresto” (Derrida, 2006, p. 63). Estamos frente a la situación actual de millones de inmigrantes ilegales en el mundo entero, como si este filósofo hubiese predicho la gran crisis migratoria mundial.

Derrida (2006, pp. 57-59) parece proponer una hospitalidad incondicional porque el pacto de hospitalidad común sufre fácilmente de perversión: de la violencia estatal, del derecho, de la desaparición del límite entre lo privado y lo público, etc. Delante de tanta exclusión y filtros sociales, podríamos adoptar una postura ética distinta y, según Derrida (2006), deberíamos dar un

[...] 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. (p. 81)

Hostipitalidad

Ahora, entrando en el campo etimológico entre hospitalidad y hostilidad, Derrida, con influencia de Klossowski, traza una cadena en busca de sentido: *hosti-pet-s, potis, potest, ipse*, en la cual podemos ver que la pregunta de la hospitalidad también tiene relación con el poder. En la hospitalidad común está envuelta una pregunta por la propiedad, hay soberanía, poder, posesión (*potestas*), está el dueño de la casa y alguien que llega (cfr. Derrida, 2006, p. 45). Esa característica ambigua de la hospitalidad, que anotábamos antes, se intensifica cuando Derrida afirma que el *hostis* funciona como hospedero o como enemigo y, por tanto, es ambivalente. En este sentido, Derrida (2006) tiene la influencia de Benveniste y anota: “El extranjero (*hostis*) recibido como huésped (*hôte*) o como enemigo. Hospitalidad, hostilidad, *hostipitalidad*” (p. 49).

En la ley de la hospitalidad el señor de la casa (*ipse, potis, potens*) quiere continuar como tal y recibir extranjeros según su voluntad, por eso cualquiera que entre en su *chez-soi* será un enemigo indeseable. Por tanto, el huésped, en cualquier momento, se puede tornar hostil y el extranjero acogido puede convertirse en rehén de la hospitalidad (cfr. Derrida, 2006, p. 57). ¿O viceversa? Con Derrida debemos olvidar las relaciones unidireccionales, así, la posición de poder que inicialmente tiene, o cree tener el dueño de casa, se puede transformar. La pregunta, entonces, sería: ¿puedo brindar una hospitalidad común y esperar que mi huésped no interfiera en la rutina de mi hogar? Esta situación podría verse en *La ceiba de la memoria*: la novela plantea, de manera muy sutil, cómo los españoles colonos fueron, de alguna manera, influenciados o transformados por los esclavizados africanos que tuvieron una posición indigna en sus casas o haciendas. ¿Qué significa que un esclavizado entre en mi casa? El personaje de Dominica de Orellana es un claro ejemplo de este huésped transformado por su rehén, en este caso, la relación que delicada y veladamente va tejiendo con una de sus esclavizadas permite la filtración de un nuevo mundo a su rutina; así, el personaje de Dominica pasa de una etapa en la que aparentemente es el prototipo de “buena mujer” recluida en su casa, suspirando por el recuerdo de Europa que materializa en su escritura íntima, a una fase de mujer exploradora de la noche y sus rituales, dinámica, crítica y amante de Benkos Biohó; conforme avanza la novela. Así, metafóricamente, el huésped, el colono, quien ocupa un lugar superior, “desciende” a un

submundo ajeno que pareciera hacer su existencia más auténtica, en este caso particular, por influencia de una de las esclavizadas que fue tomando presencia y cercanía en la privacidad de su hogar.

Sobre este matiz del poder implícito en la hospitalidad, Derrida nos recuerda las fórmulas de Lévinas, quien afirmó en *Totalidad e infinito*, que *el sujeto es rehén*, después de haber propuesto que *el sujeto es hospederero* (Derrida, 2006, p. 109). Siguiendo esa lógica, el hospederero pasa a ser rehén de su huésped, y la violencia puede pensarse invertida en algún momento. *Extraña lógica*, en la que todos somos rehenes del otro en las leyes de la hospitalidad. En la novela de Burgos es constante esta inversión: Dominica deja a un lado la escritura nostálgica hacia Europa y se adentra en la noche de los africanos; Pedro Claver es confrontado por el silencio rebelde de Benkos, y en su enfermedad junto a Sandoval parecieran prisioneros del territorio (que buscaban evangelizar) y del destino; personajes violadores resultan asesinados por el agredido; los “turistas” en los campos de concentración terminan confrontados por el horror y la fuerza de la memoria; el dueño de casa llama al orden a través del látigo porque no tiene cómo frenar el silencio, el canto, el grito, el baile, el ritual, la lengua, lo imparable del poder de su rehén.

La ceiba de la memoria: un llamado ético

En este texto defendemos la tesis según la cual *La ceiba de la memoria* también ambiciona mover nuestras fibras por el amor absoluto (incondicional) al otro. Esta obra nos muestra diferentes universos plagados por el abuso hacia los semejantes, pero en el fondo, también nos revela cómo esa tragedia y ese dolor padecido por cada ser humano es lo que, en últimas, nos une en *lo humano*. Podemos tener diferentes nombres, lenguas, culturas, posiciones sociales, etc.; sin embargo, así como Benkos y Analia sufrieron en la oscuridad de los barcos, Pedro Claver y Sandoval sufrieron con sus descomposiciones en vida por la enfermedad; así como hay dolor innombrable para el padre e hijo que rememoran la Shoah, lo hubo para los esclavizados en Cartagena de Indias varias siglos antes; y, a pesar de todo, ninguna tragedia es superior, más importante, o más dramática. El dolor nos une y debería ayudar a reconocernos como semejantes infinitamente vulnerables. Por eso la obra nos invita a una reflexión ética en la cual no puede haber otra conclusión que la enorme responsabilidad que tengo hacia las víctimas del pasado y de mi presente; reconocer esto es abrir un camino hacia el amor y cuidado hacia el otro.

Para ampliar esta afirmación, podríamos confrontar la obra de Lévinas, *Totalidad e infinito*, y su idea de un encuentro con el rostro del otro, una vida en dirección a la apertura y a la responsabilidad por la vida y la muerte del

otro, una entrega incondicional a mi próximo, que insta una filosofía de la ética radical sobre la ontología tradicional egológica. Lévinas piensa en todos los existentes y en la importancia de toda vida humana. El extranjero, el diferente de mí, no puede ser otro absoluto alejado, pues esta condición favorecería el abuso. Independientemente del nombre o de la familia, existe la hospitalidad absoluta que es incondicional al otro y evita la violencia del pacto de hospitalidad común, que escoge, filtra y excluye. Así, los pensamientos de Lévinas y Derrida se encuentran en algunos matices de la idea de alteridad: Lévinas propone una apertura y una responsabilidad incondicional por el otro, incluso sobre las preocupaciones egoístas que puedo tener sobre mi ser, entrega que se traduce en amor a mi prójimo. Derrida está proponiendo la acogida absoluta e incondicional a todo aquel que viene a mí, a mi casa, a mi vida. Las dos reflexiones sobre la alteridad elevan al otro por encima de todo, es el maestro en una dimensión ética de altura. Filosofía radical de la ética y de la alteridad, basada en el amor y en la justicia y no en obligaciones y deberes impuestos.

Reflexiones finales

Los africanos esclavizados, dentro de la novela, sufren la primera violencia apuntada por Derrida (2006, p. 91): la experiencia de la imposición de *otra lengua*, que no es la materna, la cual ya es una *lengua del otro*. Vemos cómo la lengua, en su sentido amplio, también puede ser una experiencia de expropiación porque nos permite el sentido de pertenencia. Cuando los esclavos africanos fueron obligados con fuertes castigos a aprender el español, ellos fueron expropiados parcialmente de la condición de hablantes de su lengua materna.

Esos esclavos africanos estuvieron muy lejos de conocer la hospitalidad común, aquella que para Derrida es un derecho y un deber. Por el contrario, ellos fueron vistos como lo absolutamente excluido y heterogéneo; por eso les fue negada la posibilidad de ser llamados por su nombre, propio e individual; aunque ellos hayan encontrado sus propias formas de hacer resistencia contra los mecanismos de deculturación.

Por tanto, presentamos cómo antes de tener un contrato de hospitalidad con sus próximos, ellos vivieron la terrible pesadilla constitutiva de este pacto: la hostilidad. Los personajes de *La ceiba de la memoria* se muestran distantes de convivir bajo un contrato de hospitalidad común, a excepción de los africanos con Dominica de Orellana. Por el contrario, en la novela hay una multiplicación del mal y de la hostilidad contra los extranjeros explotados. Inclusive, Burgos Cantor y Derrida reflexionaron sobre ideas

que ultrapasan esta hostilidad o van más allá de la hospitalidad común. ¿Qué pasaría si el hombre estuviese siempre de puertas abiertas al *otro extranjero*? Si nuestro amor y acogida del otro superara los límites de la hospitalidad común que, de todas maneras, escoge; estaríamos frente a la concepción de la hospitalidad absoluta.

Se trata, obviamente, de una idea que corre el riesgo de parecer idealista. Derrida sabe de estas complicaciones, él reconoce que, en el orden actual de la sociedad, necesitamos de reglas mínimas para convivir, necesitamos de documentos de identidad, de visas, de pasaportes; él no quiere atacar directamente ese mundo político y social establecido. Las dos ideas de hospitalidad, común e incondicional, son coexistentes, son “dos regímenes de una ley de la hospitalidad: la incondicional o la hiperbólica por un lado, y la condicional y la jurídico-política, incluso la ética por otro lado, encontrándose en verdad la ética tendida entre las dos” (Derrida, 2006, p. 135). Es un ejercicio complejo el de pensar en las dos, pues se implican mutuamente. Para cerrar esa idea de la correspondencia de la hospitalidad común y de la hospitalidad incondicional que crea esa gran idea de *La ley de la hospitalidad*, traemos esta cita esclarecedora: “Entre una ley incondicional o un deseo absoluto de hospitalidad por una parte y, por otra parte, un derecho, una política, una ética condicionales, existe diferencia, heterogeneidad radical, pero también indisociabilidad. Una invoca, implica o prescribe a la otra” (Derrida, 2006, p. 147). Para el caso de la novela de Burgos Cantor es un buen ejemplo pensar la tensión entre la caridad cristiana de los jesuitas, quienes estaban completamente convencidos de estar haciendo “el bien” a los esclavizados, cuando en realidad pasaban por encima de sus particularidades culturales y no reconocían su igualdad entre la diferencia; por el otro lado, está el régimen esclavista que es contexto histórico en donde tiene lugar esta caridad, pero que legítima como sistema la exclusión y explotación del otro.

En contrapartida, a partir de la idea de una hospitalidad incondicional, apenas por el hecho de imaginar cómo sería nuestra vida si estuviésemos siempre de puertas abiertas al otro, Derrida ya nos muestra, o nos hace reflexionar sobre muchos aspectos éticos que no están siendo potencializados en nuestra sociabilidad de hombres y mujeres condicionados en el mundo, de personas habitando un mismo espacio. Esto toma mayor sentido si pensamos que el carácter del extranjero es universal, o sea, cuando trabajamos con pensadores como Derrida o Lévinas, y obras como *La ceiba de la memoria* de Burgos Cantor, podemos ver en ellos la propuesta de extranjería común para todos. Hombres y mujeres somos extranjeros de alguna manera, y como extranjeros habitamos este mundo. Por lo tanto,

un contrato de hospitalidad determinaría nuestra relación con cualquier otro, con mi prójimo. Y hasta aquí solo comenzaríamos a reflexionar sobre la pregunta de la alteridad, ¿qué queda para los demás existentes? Esto implicaría pensar nuestras relaciones con los animales, lo virtual, lo espectral, lo divino, etc. Ser amable con el extranjero significa, de alguna manera, ser amable con todo aquel con quien pueda tener un encuentro. Un pacto de hostilidad sería la propagación del mal, de la infelicidad, de la no tolerancia y del irrespeto por el otro. Tales aspectos se revelan hábilmente presentados en *La ceiba de la memoria*, narración que muestra admirablemente cómo todos sus personajes son extranjeros, todos están sufriendo, tienen nostalgias profundas, algunos más que otros, pero todos en la misma condición humana: unidos por el dolor.

Derrida y Burgos Cantor, cada uno a su estilo, muestran cómo pensar la hospitalidad incondicional es vital, cómo debe ser parte de nosotros, cómo es un remedio eficaz contra la hostilidad. La hospitalidad común nunca es suficiente, en la medida en que siempre podría ser, con mucho esfuerzo, una hospitalidad absoluta. Por eso, fundamentalmente, como lo pensó Lévinas y después Derrida: siempre estoy en deuda con el otro. Burgos, por su parte, pareciera saldar (significativamente) su deuda con el pasado a través del extremo ejercicio de rememoración (reconstrucción histórica) que es esta novela, memoria dolorosa que es evocada para nosotros.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. (R. Gil Novales, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Burgos Cantor, R. (2007). *La ceiba de la memoria*. Bogotá: Seix Barral.
- Derrida, J. (Dufourmantelle, A.) (2006). *La hospitalidad*. 2ª edición. (M. Segoviano, Trad.) Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- García, K. A. (2014). *Raíces de la memoria: Ficción y posmodernidad en la narrativa de Roberto Burgos Cantor*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Lévinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. (M. García Baró, Ed. y Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.