

Lugar, duelo y hospitalidad. Una reflexión derridiana sobre la muerte en las fronteras

Place, Mourning and Hospitality. A Derridean Reflection on Deaths at the Borders

Giuliana De Battista*

Universidad Nacional de Rosario
gdebattista.unr@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.8211888

Recibido: 26/12/2022 **Aceptado:** 26/05/2023

Resumen: En nuestro mundo global e interconectado, mueren miles de personas intentando cruzar las fronteras. Los hechos sucedidos con pocos días de diferencia en Texas y en Melilla durante el mes de junio del 2022, nos recuerdan los daños exorbitantes que producen la exclusión y las restricciones a la movilidad de un sector de la población. Este trabajo abordará estas problemáticas a partir de una reflexión derridiana que se desplazará entre los tópicos del duelo y la hospitalidad siguiendo la pregunta por el lugar. Así, se intentará dar cuenta de que la experiencia del no-lugar en la que 'tienen lugar' las muertes en las fronteras, nos exige dejarnos interpelar por estas últimas y, más allá de la idea de duelo, hacerles lugar de acuerdo con diversas modalidades.

Palabras clave: muerte; lugar; hospitalidad; duelo; fronteras

Abstract: In our global and interconnected world, thousands of people die trying to cross borders. The events that took place in Texas and Melilla during the month of June 2022 remind us of the exorbitant damage caused by the exclusion and restrictions on the mobility of a sector of the population. This work will address these problems from a Derridean reflection that will move between the topics of mourning and hospitality following the question about place. Thus, an attempt will be made to show that the experience of the non-place in which deaths at borders 'take place' requires us to allow ourselves to be questioned by them and to give them place in accordance with different modalities.

Keywords: death; place; hospitality; mourning; borders.

* Argentina. Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Magíster en Ciudadanía y Derechos Humanos por la Universidad de Barcelona (UB). Magíster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad de Salamanca (USAL). Becaria Interna Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctoranda del Doctorado en Ciencia Política de la Universidad Nacional de Rosario (UNR).
<https://orcid.org/0000-0001-9276-9391>

1. Introducción

Durante los últimos días del mes de junio de este año, se dan a conocer dos ‘sucesos’ que alertan con especial énfasis a quienes, de alguna u otra manera, intentamos pensar nuestra actualidad desde el punto de vista de las fronteras y las migraciones. Las comillas responden al hecho de que dichos ‘sucesos’ poco tienen de tales si por este último término se entiende algo fuera de lo habitual o cuyo acaecimiento interrumpe la normalidad de las cosas: lamentable e impunemente las muertes en las fronteras han pasado a formar parte de la cotidianidad, como resultado de las prácticas (activas o desidiosas) mediante las cuales los Estados gestionan la movilidad de una parte de la población.

Sin el propósito de abundar en descripciones e imágenes tan tristes como violentas -que sin duda serían múltiples e involucrarían espacios que van desde las inmediaciones de ciertas fronteras internacionales, al desierto de Arizona o al Mar Mediterráneo-, haremos referencia a lo ocurrido recientemente en Texas y en Melilla para reflexionar, no sólo sobre el modo en que el cruce de las fronteras deviene hoy en día un tema de vida o muerte, sino también sobre el modo en que esta última nos interpela o ha de interpelarnos (2). Posteriormente, en el transcurso de un análisis derridiano que se desplazará entre las temáticas del duelo y la hospitalidad teniendo como hilo conductor la *pregunta por el lugar* -el que se hace o se da, el que se afirma o se niega, tanto en la vida como en la muerte- se intentará dar cuenta: de cómo el ejercicio soberano sobre este último define la experiencia que tenemos de una hospitalidad que no cesa no obstante de estar abierta a la intrusión (3); de cómo la problemática del lugar y de la posibilidad de la localización de los restos es la que volvemos a encontrar en el corazón del “trabajo del duelo” (4); y de cómo la posibilidad de responder, y *hacer lugar*, a lo que las muertes en las fronteras contemporáneas nos reclaman, probablemente nos exija conducirnos, no únicamente más allá de la dimensión imposible en la que se despliega la reflexión derridiana sobre el duelo, sino también más allá del paradigma del duelo mismo (5).

2. Melilla (24/06/2022), Texas (27/06/2022)

El 24 de junio de 2022 veintitrés migrantes según las fuentes oficiales, veintisiete según la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH), mueren aplastados y/o golpeados por la policía de Marruecos en el enfrentamiento que se desató tras el intento de forzar el puesto fronterizo que separa a Nador del enclave español Melilla (esta vez el plan no era saltar la valla que separa Marruecos de España, sino acceder al interior de dicho puesto y desde allí forzar la puerta de acceso). Mientras que el relato policial y gubernamental afirma que las muertes se produjeron por la caída desde lo alto de la alambrada que da acceso a ese recinto o por la asfixia producida en una situación de avalancha, los sobrevivientes sostienen que el actuar policial produjo dicho amontonamiento encerrando a los migrantes en el estrecho pasillo fronterizo que se encuentra entre la garita marroquí y la española, creando un clima de confusión y desesperación entre el humo, los golpes y el gas lacrimógeno: “Los agentes marroquíes estaban muy violentos, más agresivos que otras veces, y la gente entró en pánico. Eso provocó la estampida”¹.

Tal como han denunciado diversos/as activistas y organizaciones humanitarias, este hecho es indisoluble de las políticas migratorias de externalización de las fronteras en virtud de la cual los Estados de la Unión Europea pagan grandes sumas de dinero para que otros Estados vecinos (como Marruecos, Libia o Turquía) cuiden sus fronteras al costo que sea necesario. Las imágenes lamentables del maltrato de los agentes de seguridad a las personas heridas -incluso cuando la situación ya estaba bajo control- dieron la vuelta al mundo: allí se ve cómo una persona es arrojada sobre decenas de cuerpos -con y sin vida- que las fuerzas policiales mantuvieron amontonados durante horas, mientras los migrantes esperaban asistencia médica. Como si esto no hubiese sido lo suficientemente terrible, cuatro días después de lo sucedido en Melilla y un día antes del episodio al que se hará referencia a continuación, un grupo de rescatistas encuentra los cuerpos de veinte migrantes fallecidos en el desierto libio, cerca de la frontera con Chad.

El 27 de junio el estado de Texas (EE. UU.) y la ciudad de San Antonio se ponen en boca de todos los medios de comunicación a partir de la noticia de la aparición

¹ <https://elpais.com/espana/2022-06-26/la-policia-marroqui-estaba-muy-violenta-y-los-migrantes-debiles-y-hambrientos.html>

de un camión remolque en el que había cuarenta y ocho personas sin vida y otras dieciséis en grave situación de salud. Con el correr de las horas y los traslados al hospital, el número de muertes debidas al calor y a la falta de ventilación y refrigeración (en un día en el que la temperatura alcanzaba los 40°) ascendió a cincuenta y tres. Se trataba de migrantes provenientes de México, Honduras, Guatemala y El Salvador, en su mayoría jóvenes y adolescentes, entre quienes incluso había niños. El hecho nos recuerda a otros de similares características: sin necesidad de alejarnos del estado de Texas ni del escenario que define las condiciones de muerte, podemos retrotraernos al año 1987 (cuando diecinueve migrantes murieron encerrados en un vagón en una vía férrea cerca de Sierra Blanca), al año 2003 (cuando diecisiete cadáveres de migrantes fueron encontrados en un camión de productos lácteos que se dirigía a Houston) o al año 2017 (cuando en San Antonio se encontró en el tráiler de un estacionamiento de Walmart a treinta y nueve migrantes entre los cuales diez ya habían muerto). Ello sin tener en cuenta hechos muy similares ocurridos en otros lugares² ni, evidentemente, aquellos que sin involucrar escenas de camiones y sofocamiento redundan actualmente en la muerte de migrantes en diversos escenarios y puntos del planeta (no hemos siquiera mencionado la regularidad de los naufragios en el mar Mediterráneo, ni la enorme e indeterminada cantidad de cuerpos que yacen en el fondo de este último).

Y es que en las fronteras contemporáneas, esa heterogeneidad de espacios que trascienden ampliamente la delimitación de los Estados nacionales, la muerte se halla por doquier y nos apabulla sin que siquiera podamos pensar las condiciones

² El 23 de octubre de 2019 treinta y nueve migrantes vietnamitas son encontrados muertos en el remolque de un camión en Essex, Inglaterra. El 20 de febrero de 2017 trece migrantes africanos mueren asfixiados dentro de un contenedor mientras eran transportados en Libia. En una carretera de Austria, el 27 de agosto de 2015 la policía descubre un camión abandonado con los cuerpos de setenta y un migrantes, incluidos ocho niños, de Irak, Siria y Afganistán; el vehículo provenía de Hungría. El 4 de abril de 2009 treinta y cinco migrantes afganos mueren asfixiados dentro de un contenedor de transporte en el suroeste de Pakistán; de acuerdo con el relato de las autoridades, más de 100 personas estaban dentro del transporte. El 9 de abril de 2008 cincuenta y cuatro migrantes birmanos corren el mismo destino en la parte trasera de un camión frigorífico hermético en Ranong, Tailandia. El 18 de junio de 2000 encuentran a cincuenta y ocho migrantes chinos muertos dentro de un camión holandés en Dover, Inglaterra, tras cruzar el Canal de la Mancha desde Bélgica. Recuperado: <https://www.milenio.com/internacional/asfisia-una-causa-comun-en-muerte-de-migrantes>

en las que ésta ‘tiene lugar’. Sería necesario, sin dudas, hacer “la prueba del crimen”, comenzar por interrogarse sobre la pertinencia del término ‘muerte’ para describir estos casos o, más bien, sobre la posibilidad de “distinguir entre la muerte (llamada natural) y el dar muerte” (Derrida, 1998 p. 15). En efecto, más allá del actuar violento y discrecional de la policía marroquí, más allá de los cargos que deberán serles imputados tanto a ésta como, por otra parte, al conductor del camión en Texas y a otros posibles cómplices, los casos aludidos muestran “los abismos infinitos de la imputabilidad” (Derrida, 1998 p. 15) y nos obligan a preguntarnos sobre las diversas maneras en que ‘damos muerte’. Así como Derrida se interrogaba -a propósito de cierta ambivalencia criminal en relación con los muertos- “¿qué diferencia hay entre matar y dejar morir, por ejemplo, a escala mundial de la hambruna, de la desnutrición y del sida, etc.?” (Derrida, 2011 p. 214), ¿no nos llevan estas experiencias a preguntarnos sobre las formas en que dejamos morir, incluso sobre las formas en que conducimos a otros a la muerte? ¿Cuál es la violencia que precede a la violencia? ¿Qué abandono tuvo lugar de manera previa a que se abandonaran sesenta y siete personas en el interior de un camión?

3. La (no) soberanía sobre el lugar y el carácter (i)limitado de la acogida

Es probable que únicamente se pueda pensar más allá del paradigma de la *Realpolitik* -o, para decirlo en otros términos, de toda forma de hacer y de juzgar que, en pos de un supuesto realismo y pragmatismo, no duda en desentenderse del sufrimiento de los otros-. Por eso nos dicen tan poco la enorme cantidad de artículos de prensa o debates en los que se discuten los motivos por los cuales fallaron los controles de seguridad que hubiesen podido/debido interceptar el camino del camión en Texas: desestiman que (independientemente de su naturaleza) esa ‘falla’ era esperada por los migrantes que, de otra manera, hubiesen sido deportados a sus países; ignoran también que éstos se confían a sí mismos a los llamados “contrabandistas de personas”, a los que se pretende hacer los únicos culpables o responsables sucesos que se califican como ‘trágicos’. Todo ello ocurre como si no existiese cierto consenso silenciado y relativo al carácter ‘evitable-pero-inevitable’ de estas muertes en tanto que final previsto para quienes -con o sin buenas razones- no terminan de aceptar, no sólo la importancia de los papeles, sino también los *límites del lugar* y de la posibilidad de la acogida (volviéndose por ello víctimas de redes criminales): “no se puede acoger a todo el mundo” son las

palabras que expresaba E. Macron en 2019 cuando se refería a las condiciones que conservan la posibilidad de un recibimiento bueno o efectivo.

No se trata, jamás se trató alguna vez, de acoger a “todo el mundo” (como tampoco de acoger “toda la miseria del mundo”, como ya en el año 1989 osaba decir M. Rocard). En todo caso, lo que parecen querer sugerir estas declaraciones es que ‘no hay lugar’ o, más bien, que no se puede dar lugar indiscriminadamente a cualquiera porque tal cosa amenaza la preservación del lugar desde el cual se acoge, y la acogida misma. Como ya lo señaló Derrida, éste es el aspecto paradójico de una ley de la hospitalidad en virtud del cual siempre es posible volverse virtualmente xenófobo para proteger las condiciones que ‘garantizan’ el acto de acoger al otro: “Quiero ser dueño de mi propia casa (...) para poder recibir en ella a quien quiero. Comienzo a considerar como extranjero indeseable, y virtualmente como enemigo, a quienquiera que invada mi propio-hogar, mi *ipséité*, mi poder de hospitalidad, mi soberanía de anfitrión” (Derrida y Dufourmantelle, 2008 p. 57).

Podrían hacerse diversas objeciones a aquella presunción teniendo en cuenta las políticas migratorias actuales de los principales países a los que los migrantes intentan llegar y solicitar asilo, a los que, lejos de solicitársele que acojan a “todo el mundo”, se les solicita que cumplan con las normas del derecho internacional y que la creación de vías de migración legales y seguras que se reveló como una alternativa posible y efectiva para el caso de los refugiados ucranianos, valga también para los refugiados subsaharianos, afganos o sirios (a los que parecen estarles reservadas las inversiones millonarias en tecnologías de seguridad que refuerzan y violentan las fronteras). Sin embargo, la idea de que sólo se puede acoger en la preservación del ‘hogar-propio’ no deja de ser algo inherente a la experiencia que tenemos de una hospitalidad que, al concernir al *éthos*, a la morada, al lugar familiar, implica la existencia de un poder de anfitrión que no puede ejercerse sin cierto grado de exclusión y violencia. Nuestra contemporaneidad, en la que minuto a minuto los migrantes arriesgan sus vidas en el intento por franquear diversos tipos de fronteras, expone de manera tristemente privilegiada esa injusticia o perjurio (hoy en día de dimensiones exorbitantes) que comienza inmediatamente “desde el umbral del derecho a la hospitalidad” (Derrida y Dufourmantelle, 2008 p. 59), pero también da cuenta de la doble relación de pervertibilidad en la que siempre se despliega esta última.

En efecto, sucede, no únicamente que las leyes de la hospitalidad -y, en otro orden de consideraciones, el oportunismo electoral de la élite política o las digresiones de los agentes fronterizos- pervierten una Ley incondicional de la Hospitalidad que mandaría acoger incluso más allá de la capacidad de acogida, sino también que esta última -en su carácter hiperbólico, an-económico e incondicionado- no deja de asediar el derecho de hospitalidad ni las condiciones en las cuales creemos acoger al otro. Que la alteridad del otro termina siempre por colarse en la lógica del cálculo -o, para decirlo en otros términos, que al extranjero, se lo sepa o no, se lo recibe fuera de la ley- es algo que, en cierto sentido, se expresa en la problemática de las migraciones contemporáneas: porque por más controles y violencia que se ejerzan (por más que se destinen sumas descomunales a la implementación de tecnologías securitarias y por más que hoy en día las fronteras proliferen, se deslocalicen y adopten diversas formas) *el otro llega de todas maneras* traspasando los muros, las vallas, las alambradas, y las aguas. Y en la mayoría de los casos no lo hace solo: lo hace a través de redes de familiares y amigos, pero lo hace también con la ayuda de ‘ciudadanos/as nacionales’ que con sus actos dan cuenta de que se puede “sumar otra cuenta posible dentro del cálculo, en apariencia cerrado, de las políticas anti-migratorias en el mundo entero” (Penchaszadeh y Sferco, 2019 p. 153). Prueba de esto son las múltiples experiencias de solidaridad ciudadana a través de las cuales muchos/as han osado ‘desobedecer la ley’ para prestar diferentes tipos de ayuda a migrantes sin papeles (sea brindándoles alojamiento, dinero, comida o transporte, sea realizando una huelga de hambre contra la decisión de deportación de las autoridades, o sea desacatando una orden de no-desembarco para así poder salvar las vidas de personas rescatadas en el Mediterráneo)³.

El hecho de que el reforzamiento de las fronteras y las políticas migratorias restrictivas terminen por dar lugar a una *lucha de fronteras* en virtud de la cual las personas no dejan de oponer resistencias, da cuenta de que, aun cuando la experiencia de la hospitalidad incondicionada sea irrealizable e impracticable, tampoco es posible el derecho de hospitalidad en un sentido pleno: “No existe hospitalidad. Andamos. Nos desplazamos: de transgresión en transgresión pero también de disgresión en disgresión” (Derrida y Dufourmantelle, 2008 p. 79). No es posible terminar de reducir la alteridad, ni dominar la relación con el otro que expone al poder del anfitrión o dueño de casa a una impotencia fundamental.

³ En relación con estas acciones de desobediencia civil a favor de la ayuda a personas migrantes, ver los testimonios de Carola Rackete (2020) y Cedric Herrou (2020).

Desde una óptica metafísica, para Lévinas (1977) dicha impotencia estaría dada, en última instancia, por el hecho de que estamos primeramente abiertos a él o a ella: tenemos un 'sí' (un 'heme aquí') como disposición originaria y *previa* a todo posible rechazo, violencia o repliegue del 'sí mismo' sobre sí. De allí que Derrida, en el intento por enfatizar las tensiones existentes al interior del pensamiento levinasiano sobre la hospitalidad, sugiera que este autor sitúa una "estructura del rehén" en el seno mismo de la ética. Somos "presa" y "rehén" del otro que nos interpela de un modo al que no podemos renunciar; de aquél del cual somos absolutamente responsables y recibimos, en último término, la posibilidad de ser quiénes somos: "El Otro me individualiza en esa responsabilidad que yo tengo de él. La muerte del Otro me afecta en mi identidad como un yo responsable... constituido por una responsabilidad imposible de describir" (Derrida, 1995). Si no hay sí mismo (*ipseidad*) previo a la irrupción de un otro ni, por ende, previo a la responsabilidad que tengo sobre éste, habrá que volver a pensar en los abismos de dicha responsabilidad y en cómo ésta nos requiere incluso -quizás principalmente- en la muerte.

4. Muerte, lugar y duelo

En virtud de esa ley heterónoma que imprime una responsabilidad 'originaria' frente al Otro, este último también deviene, naturalmente, responsable de mi antes y después de mi muerte:

(...) por poco que yo sepa acerca de lo que quiere decir la alteridad del otro o de los otros, he tenido que presuponer en efecto que el otro, los otros son precisamente aquellos que siempre pueden morir después de mí, sobrevivirme y disponer así de lo que queda de mí, de mis restos. ¿Qué son los otros? Aquellos y aquellas que pueden sobrevivirme (...) Esto es lo que querría decir, lo que siempre habría querido decir, la palabra "otro" (Derrida, 2011 p. 170)

La capacidad de disponer de los propios restos allí cuando el *habeas corpus* -referido al cuerpo vivo y no a un cadáver (*habeas corpse*)- pierde su funcionamiento, define entonces al Otro que es asimismo quien me sobrevive. No obstante, en la medida en que "no hay política (...) sin organización del espacio y del tiempo del duelo, sin topología de la sepultura" (Derrida, 1998b), nunca disponemos enteramente de nuestros muertos ni tenemos soberanía sobre sus restos: son muchas las prohibiciones/prescripciones estatales que, finalmente, dan lugar a la

posibilidad de optar entre la inhumación y la incineración, cada una de las cuales debe ser llevada adelante según procedimientos específicos y controlables por instituciones de la sociedad civil y del Estado.

Estos dos tratamientos diferentes del cadáver movilizan el fantasma acerca de su porvenir: no dejan de dar crédito a un “como si...” todavía le pudiese acontecer algo al muerto. Y en base a esta posibilidad excluida del sentido común calculan, los supervivientes o el moribundo mismo antes de partir, las ventajas y las desventajas de estas opciones. ¿Por qué detenernos en el abordaje que Derrida hace de estos dos ritos funerarios y de las modalidades del duelo al que estos habilitan? Para mostrar la manera en que también en este último se halla implicada toda una cuestión relativa *al lugar*, que es la que quisiéramos establecer como hilo conductor para pensar el modo particular en que ‘tienen lugar’ las muertes en las fronteras contemporáneas.

Los inhumantes, quienes siguiendo la última voluntad de sus muertos o su propia decisión proceden al entierro, dan al cadáver el espacio y el tiempo: el tiempo de su duración o de su lenta descomposición, y el sitio a la medida del propio cuerpo, respetado en su integridad. Interviene en este caso, según Derrida, la ilusión y el fantasma según el cual ‘no todo está acabado’, de allí la importancia de conservar unos restos que serán en todo caso siempre más sustanciales que unas cenizas: “como cadáver inhumado, tendré todavía un lugar reservado, tendré un lugar propio, todavía podré *tener lugar*. Por todas partes donde puedo tener lugar, hay también un tiempo dado, y el fantasma o el sueño diurno puede hacer (...) como si la historia no hubiese terminado” (Derrida, 2011 p. 209-210) [precisamente porque nunca se sabe a ciencia cierta si la historia terminó -o, más bien, porque no es posible suprimir el fantasma del ‘como si’, la incineración, con su irreversibilidad, vendría a constituir “una garantía contra los terrores del posible despertar, y de la sofocación en una caja de madera a seis pies bajo tierra” (Derrida, 2011 p. 211)].

Más allá de estos motivos fantasmáticos, el autor añade una razón que sería, al menos para quienes ‘quedan’, determinante en la elección entre incineración e inhumación: la ventaja que tendría esta última de facilitar el trabajo del duelo ‘normal’ al ofrecer un lugar, una localización estable al que los allegados del difunto pueden volver regularmente (entre otras cosas para comprobar que el muerto sigue allí, en su sitio). A diferencia entonces del carácter disperso y transportable de las

cenizas, “la localización inamovible del cuerpo inhumado, su territorialización, permite a ese trabajo de duelo hacer su camino, por así decirlo, durante las visitas regulares y los momentos de recogimiento, cada vez que se vuelve a la tumba que conserva el cuerpo entero” (Derrida, 2011 p. 214). Esto es lo que las hijas de Edipo lloran hacia el final de la tragedia: la muerte del padre sin tumba y la ausencia de un lugar localizable para llorarlo que las priva del tiempo del duelo, haciendo de éste algo interminable e infinito, más allá de todo trabajo de duelo posible. Antígona llora “no poder llorar, llora un duelo consagrado al ahorro de las lágrimas. Porque llora, en verdad, pero lo que llora, es menos su padre, quizá, que su duelo, el duelo de que está privada, si puede decirse” (Derrida y Dufourmantelle, 2008 p. 113).

Esta privación del duelo se ve reforzada por la muerte de Edipo en tierra extranjera (tierra de Teseo pero en la que éste deviene el rehén o el huésped del huésped a través del juramento que le cae encima: aquél de no revelar jamás, principalmente a sus hijas, el lugar de la tumba). Padre-hijo transgresor, extranjero fuera de la ley, inmigrado clandestino, Edipo elige el lugar secreto de su última morada para desaparecer en ella. Cripta de la cripta, nos dice entonces Derrida, superposición de múltiples niveles de extranjería por los cuales muere (esto es, deviene absolutamente extranjero), no sólo en tierra extranjera, sino enterrado en un sitio secreto e inaccesible, allí cuando la visibilidad de su tumba (hogar para la muerte) hubiese podido, en cierto sentido, repatriarlo o reapropiarlo:

Escuchémosla, a esta 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 morir en 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 y Dufourmantelle, 2008 p. 115)

A través de esta convocatoria a Sófocles, el autor muestra los velos de extranjería que recubren una muerte que siempre es extranjera. Inversamente, la cuestión misma del extranjero se halla ligada a la experiencia del duelo y al lugar de inhumación, y ya no al nacimiento: definen la extranjería, no los lazos sanguíneos o el lugar en el que nacemos, sino el lugar donde yacen los restos de nuestros muertos. Junto con la lengua materna, éste es el ‘suspiro’ o la ‘nostalgia’ que comparten todos los desplazados, nómades, y desarraigados: “los lugares donde sus

mueertos enterrados tienen su última morada (...) la habitación de referencia para definir el propio hogar (...) lugar de inmovilidad desde el cual calibrar todos los viajes y todos los alejamientos” (Derrida y Dufourmantelle, 2008 p. 91).

Quisiéramos dejarnos conducir por estas reflexiones en torno a las diversas conexiones existentes entre muerte y extranjería para interrogarnos, en un gesto análogo a aquél con el que Derrida se acerca a la última escena de *Edipo en Colona*, acerca de la multiplicidad de niveles de extranjería que se superponen en las dolorosas escenas de Texas y Melilla a las que hemos hecho referencia al comienzo de este trabajo. También aquí se trata de la muerte, si no del homicidio, en el extranjero; pero, más precisamente, de la muerte clandestina -sin-ley- del extranjero en el extranjero o, mejor dicho, del extranjero clandestino en el *no-lugar* que se le otorga: ocultos en el tráiler de un camión, aplastados o reducidos en ese espacio incierto entre la garita española y la marroquí, que no es Marruecos, ni todavía España. Se muere (se es-muerto) fuera de la ley. En la transgresión y/o en la suspensión de esta última que vuelve a dichos espacios crípticos o intersticiales.

Hasta hace unos pocos meses atrás, los cuerpos de la mayoría de los fallecidos en Texas habían sido identificados y repatriados a sus países. No es el mismo caso el de Melilla. La primera semana de julio la asociación KifKif denunciaba que éstos estaban siendo enterrados en Nador sin la realización de autopsias ni procesos de identificación (teniendo, en este sentido, un destino similar a los cuerpos de otros tantos migrantes fallecidos en los naufragios de las pateras e inhumados en tumbas anónimas, sin contar las excepciones en las que, gracias a la ayuda de ONGs y colectas solidarias de los propios migrantes, los cuerpos identificados pueden ser repatriados a sus familiares). De manera afín al llanto de Antígona, que llora sin poder llorar, Salik -quien perdió a su mujer y a su hijo al hundirse la embarcación en la que éstos intentaban llegar a España, pudiendo recuperar únicamente el cadáver de su mujer- confiesa a una reportera andaluza: “Si pierdes a alguien y no sabes dónde está, el dolor te sigue hasta siempre, no puedes”⁴.

5. Más allá del duelo imposible: *dar lugar* en la muerte

La pregunta sobre cómo duelar, sobre cómo hacer un duelo posible, implica cierta ingenuidad en relación con la reflexión derridiana sobre el duelo en la que éste *es y*

⁴ <https://www.rtve.es/noticias/20211103/tumbas-nadie-lleva-flores/2210980.shtml>

debe seguir siendo imposible. En efecto, la ‘posibilidad de un duelo posible’ -aun cuando nunca termine de ser efectiva puesto que la alteridad del otro se nos escapa y “resiste la clausura de nuestra memoria interiorizante” (Derrida, 1998c p. 49-50)- se basa en una introyección del otro, es decir, en la fagocitación o retorno a la mismidad que neutraliza la otredad en la consolidación de un recuerdo único, acabado y propio (Balcarce, 2016-17)⁵. Según Derrida (2011), esta contradicción o aporía es la que estructura y arruina todo trabajo de duelo en la forma de una “fidelidad-infiel” con el muerto, pero es también la que se expresa en los fantasmas que recorren la incineración y la inhumación, como dos formas diferentes de traicionarlo. Recordémoslo brevemente: la inhumación que da el espacio y el tiempo garantiza a los allegados la posibilidad, no sólo de volver al lugar donde yacen los restos de sus muertos, sino también de localizarlos y mantenerlos a distancia, en un lugar controlado por el Estado y lejos del espacio privado de los supervivientes. La incineración, por su parte, opera otra manera de ‘sacarse de encima’ o neutralizar al otro en su alteridad: habilitando, en este caso, a la total interiorización y espiritualización del muerto en quien lo sobrevive y por eso “lo lleva dentro”. Dos formas de fidelidad-infiel, dos formas de tratamiento del cadáver que conducen a una misma aporía autoinmunitaria. Es por eso por lo que, frente al “trabajo de duelo normal”, Derrida habla de un “duelo imposible” o de un “duelo infinito” como figura del respeto a la otredad del otro que se sustrae y se manifiesta en memorias múltiples y desestabilizadores (es decir, que resisten la identificación).

Ahora bien, ¿cómo ir más allá de una concepción del duelo que queda atrapada en esta aporía o contradicción fundamental en la que, a su vez, se despliegan tantas otras reflexiones derridianas (en torno al don, al perdón, a la decisión, etc.)? Si el duelo es imposible, ¿cómo pensar esta infinitud y esta imposibilidad en la tarea que consistiría duelar las muertes que, sin ser ya la de “nuestros muertos”, acaecen en las fronteras contemporáneas? Y, más aún, ¿cuál sería el significado político asociado a este trabajo del duelo? Estos interrogantes no implican el postulado de un “duelo efectivo” frente a la idea de un “duelo imposible”. Sí implican desplazar el motivo de la introyección/interiorización del otro que definiría -de acuerdo con

⁵ Vale decir que para Derrida el duelo es la esencia misma de la experiencia del otro en tanto otro: siempre estamos en duelo por el otro inaccesible, incluso antes de la muerte (Derrida, 2011).

esta óptica- a la idea misma del “trabajo de duelo”, al motivo del *responder* por aquello que los muertos nos requieren o nos reclaman.

Un modo de hacerlo puede, al menos en principio, revelarse solidario al sostenimiento de la dimensión aporética que, en el espacio tendido entre el derecho de hospitalidad y la Ley incondicional de la hospitalidad, nos exige pensar más allá de las políticas migratorias actuales. Sostener esa tensión irreductible supone reflexionar en ese espacio intervalo o del “entre” que suspende momentáneamente la creencia en la ley para desconstruir las capas textuales del derecho (“Ese momento de suspense angustiante abre también el intervalo o el espaciamiento en el que las transformaciones y hasta las revoluciones jurídico-políticas tienen lugar” [Derrida, 2008:47-48]). Si la deconstrucción implica ese espaciamiento y ese “hacer lugar al lugar”, no resistirse a pensar la aporía en la que se despliega todo acto de acoger al otro es posiblemente una vía para “hacer lugar” a esas muertes que no tuvieron lugar, y una vía para denunciar el carácter absolutamente inadmisibles de lo que, desde cierta interpretación del realismo o del pragmatismo, todavía encuentra cierto grado de naturalización: el de un final trágico pero tristemente previsible para aquellos que, en su desesperación, no aceptan los límites del lugar o de la capacidad de acogida. En este sentido, conviene recordar que Derrida postula esta figura imposible de la hospitalidad, no para exhibir lo que es irrealizable, sino para abrir -entre derecho y Justicia, entre la hospitalidad en tanto que código jurídico y la hospitalidad incondicionada- un espacio de perfectibilidad en el que todas las batallas deben ser libradas y en el cual únicamente puede tener lugar una decisión o un acto responsable. Esto significa que las decisiones deben tomarse y las responsabilidades asumirse entre estas dos figuras de la hospitalidad según un criterio que, atendiendo a las condiciones que hacen del don un contrato (es decir, atendiendo a la vigilancia, los pasaportes, las fronteras, los derechos y los deberes, etc.), no se limite a calcular los riesgos, sino también a operar en nombre de la hospitalidad pura e hiperbólica⁶.

No obstante, progresivamente tienen lugar otras modalidades a través de las cuales las personas se dejan afectar por las muertes a las que nos referimos, e intentan

⁶ De hecho, es esta ambivalencia la que explica el tipo de vínculo que, para el autor, efectivamente existe entre esos dos registros de la hospitalidad: hay una heterogeneidad infinita e irreductible pero no hay una oposición; la Ley de la hospitalidad incondicional *requiere* de leyes que, en su imperfección, no sólo la niegan o la corrompen, sino también la vuelven concreta (debiendo, en el mejor de los casos, mantenerse a sí mismas en un movimiento de incesante progreso).

contestar a lo que éstas nos demandan con gestos, acciones y prácticas tan palpables como significativas. Desde octubre de 2013 -cuando en el transcurso de unos pocos días naufragan varias embarcaciones de familias eritreas en las costas de Lampedusa, una de ellas con seiscientas personas a bordo- el laboratorio de antropología y odontología forense de la Universidad de Milán (LABANOF) junto al Comisionado Extraordinario del Gobierno Italiano para las Personas Desaparecidas (UCPS) comenzaron a hacer grandes esfuerzos para responder a una realidad para la cual, no sólo en Italia, sino también en el resto de Europa, existe una laguna legal: no hay ley que obligue a un Estado a identificar los numerosos cuerpos de migrantes que mueren al intentar llegar de manera ‘ilegal’ a sus costas, y la invocación al Derecho Internacional Humanitario (que ordena la identificación de los cuerpos) no logra transformar esta idea en un accionar concreto. Así, C. Cattaneo -antropóloga forense italiana, miembro del mencionado laboratorio de investigación- relata en primera persona de qué manera se encontraban entonces “en los limbos de la administración que no impone a nadie la tarea de identificar un muerto cuando no se trata de un interés estrictamente judicial” (2019 p. 55). Si a esto se suma, no sólo el hecho de que las víctimas no eran italianas -lo cual se reflejó muy rápidamente en el desinterés general de la propia comunidad forense por asumir la preocupación por la identificación de los cuerpos-, sino también las dificultades propias de la tarea -aun cuando se trabajase concienzudamente sobre la información *postmortem*, ¿cómo conseguir los datos *antemortem* con los cuales dicha información debería ser cotejada? ¿Cómo contactar a los familiares de las víctimas que estarían seguramente dispersos en diferentes lugares del mundo? -, es fácil imaginar la gran cantidad de obstáculos a los que se enfrentó este pequeño grupo de antropólogos, médicos y odontólogos forenses para llevar adelante el objetivo que se proponían. Pese a esto último, a las numerosas negativas y a la falta de financiamiento, comienzan un año después, en octubre del 2014, a recibir y a realizar las entrevistas a los familiares, poniendo en marcha una ardua iniciativa cuyo objetivo no era otro que el de “impedir que aquellos que han perdido un ser querido permanezcan en los limbos de la incertidumbre y puedan así reencontrarlo, honorarlo y, llegado el momento, comenzar a hacer el duelo” (Cattaneo, 2019 p. 14)⁷.

⁷ El hecho de que quien escribe este artículo sea de nacionalidad argentina vuelve ineludible la referencia a la importancia que la delicada cuestión relativa a la recuperación y a la identificación de los restos de los allegados tiene en este

No muy lejos de allí, en Zarzis, una pequeña ciudad costera del sur de Túnez, el artista argelino Rachid Koraichi construyó “El jardín de África”. Este último constituye el lugar de descanso, la última morada, de cientos de hombres, mujeres y niños que perdieron la vida intentando alcanzar las costas europeas y cuyos cuerpos eran enterrados precariamente en los médanos de arena o llevados a vertederos. Es así como decidió comprar un terreno, tomar a su cargo los gastos de las inhumaciones y, junto a la ayuda de Mongi Slim (responsable de la Cruz Roja en Zarzis), dar una sepultura digna a cada una de estas personas. Este lugar, en el que empezaron a trabajar desde junio de 2018, acoge actualmente los cuerpos de al menos quinientos migrantes; en cada lápida -pintada de un blanco brillante- figuran las características del cadáver, la fecha de su recuperación y la de sepultura. Todo ello a la espera del reclamo de familiares ya que, como el propio R. Koraichi afirma, la idea no es que las personas permanezcan enterradas aquí eternamente, sino que sus restos puedan ser recuperados por sus allegados. Una vez más, anima este proyecto -esta “obra dada a los extranjeros”- el deseo de que “las familias sepan que tienen un lugar donde reencontrar a sus muertos”⁸. Y, ciertamente, no se trata de cualquier lugar, sino de uno en el que cada uno de sus detalles han sido cuidadosamente diseñados y realizados:

Cuando me di cuenta de que en ningún lugar se quería acoger los cuerpos de estos migrantes desconocidos, pensé: “si nadie quiere hacerlo, voy a hacerles un palacio”. Lo imaginé con una sala de plegarias ecuménica, una gran puerta de entrada y plantas que simbolizarían las diferentes religiones. Cinco olivos, símbolos de paz, para representar los cinco pilares del Islam, y doce viñas por los doce apóstoles alrededor de Jesús. Quise que todas las tumbas estuviesen orientadas hacia el Este. El Este por el sol y por La Meca al mismo tiempo (...) Luego hice los cerámicos a mano, como una alfombra extendida para todos los migrantes que reposan en este lugar⁹

país -donde la última dictadura militar (1976-1983) fue responsable de la desaparición de treinta mil personas, y donde únicamente ha sido posible recuperar e identificar los cuerpos de una porción muy reducida gracias al trabajo del internacionalmente reconocido Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF)-. Tampoco es posible dejar de mencionar la inmensa labor que, en materia de *Memoria, Verdad y Justicia*, han llevado adelante las Abuelas de Plaza de Mayo: gracias al trabajo incansable de estas mujeres ha sido posible restituir su verdadera identidad a 131 nietos y nietas (hijos e hijas de personas desaparecidas, robados a sus padres y secuestrados durante los años de dictadura).

⁸ <https://www.happyend.life/jardin-dafrique-tunisie-cimetiere/?unapproved=2404&moderation-hash=c3e90ba01d1ef3638875d69dd7be3b0a#comment-2404>

⁹ <https://www.happyend.life/jardin-dafrique-tunisie-cimetiere/?unapproved=2404&moderation-hash=c3e90ba01d1ef3638875d69dd7be3b0a#comment-2404>

V. Despret (2021), quien se acerca a la problemática de la muerte desde una perspectiva que trasciende, no sólo la dimensión aporética en la que se despliega la reflexión derridiana sobre el duelo, sino también el paradigma del duelo mismo, sostiene que el compromiso de los vivos con los muertos no puede traducirse como un proceso meramente terapéutico¹⁰. Mientras que la imposición del “trabajo de duelo” es una actitud históricamente reciente (a la que subyace el presupuesto de que los muertos simplemente no existen), otras maneras -más marginales- continúan alimentando las prácticas y las experiencias de muchas personas que crean, exploran e inventan maneras de vincularse con ellos. En este marco, la autora afirma que es necesario *cuidar de nuestros muertos* si no queremos enmudecerlos, volverlos inactivos y ausentes; es nuestra tarea ofrecerles un “plus” de presencia que habilite otro tipo de existencia sin que esto signifique que esta última esté totalmente determinada por nosotros. Prolongar la existencia de un ser, “instaurarla” -siguiendo tanto a B. Latour como a E. Souriau-, implica la responsabilidad de *acoger un pedido*: “Los muertos tienen cosas que consumir pero ellos mismos deben ser objeto de una consumación (...) Quién hace qué sigue quedando muy indeterminado en esta historia, como en todas las historias que nos comprometen a una consumación” (Despret, 2021 p. 21).

La perspectiva en la que se despliega la investigación de Despret nos habilita a pensar que, allá del ejercicio (fundamental) de la memoria, las acciones anteriormente aludidas representan una verdadera muestra de hospitalidad: la labor de identificación del equipo forense italiano, el “Jardín de África” o los museos que guardan y exhiben cuidadosamente los objetos/pertenencias de las personas muertas en el mar (*Musée de la Mémoire de la Mer et de l’Homme* en Zazis, “Porto M” en Lampedusa) -entre otras iniciativas no referenciadas aquí y que estarán teniendo lugar en diversos puntos del planeta- son maneras de ‘hacer lugar’ a las muertes que tuvieron lugar sin tenerlo y maneras de ‘acoger’, no ya a nuestros muertos, sino a los de los otros. Será todavía necesario inventar, cultivar y multiplicar las maneras de cuidarlos, de escuchar su pedido y de transformarnos transformándolos.

¹⁰ Si bien este gesto -el de llevar adelante una investigación “sobre la manera en la que los muertos entran en la vida de los vivos y sobre la manera en la que los hacen actuar”(2021:20)- presupone una crítica a la metafísica de la presencia (o a un “existir” limitado a la presencialidad) y una desestabilización entre la frontera prístina que separaría la vida de la muerte, Despret habla de “muertos” y no de “fantasmas” para desenmarcarse de la “era espectral” que tiene a Derrida como su principal referente. El motivo radica en el modo en el que funcionaría la referencia al espectro en este tipo de planteos, allí cuando esos fantasmas son en su mayoría alegóricos o están ahí en lugar de otra cosa.

6. Conclusiones

A lo largo de este escrito se ha abordado la problemática de la muerte en las fronteras contemporáneas a partir de una reflexión derridiana que convoca los motivos del duelo y la hospitalidad, al tiempo en que se desplaza siguiendo la pregunta por *el lugar*.

En efecto, el hecho de que *no hay lugar*, de que no es posible acoger a todas las personas, se reveló como un presupuesto que estructura o vertebrata el posicionamiento general que la sociedad asume ante sucesos como los de Texas y Melilla: se los tematiza como ‘trágicos’; se cuestionan las negligencias que habilitan dichos desenlaces (como las fallas en los controles a los transportistas, como el accionar excesivo de las fuerzas policiales); pero jamás se alcanza a cuestionar el hecho de que un sector de la población diariamente ponga su vida en riesgo para atravesar las fronteras, ante la ausencia de vías migratorias legales y seguras. Allí donde no se cuestiona algo que ciertamente es percibido como terrible, todo acaece como si lo que implícitamente se cuestionara es la no-aceptación, por parte de los migrantes, de los *límites del lugar* y de la capacidad de acogida.

Dichos límites, en tanto que producto del ejercicio de un poder de anfitrión que selecciona, filtra y restringe a sus invitados, se mostraron como un supuesto inherente a la experiencia que tenemos de una hospitalidad que siempre concierne al *ethos*, a la morada o a la Nación: es necesario ejercer la soberanía sobre un lugar para poder decidir a quién acoger o dejar entrar en él. No obstante, el modo ambivalente a partir del cual Derrida trabaja sobre este último concepto (a saber, el postulado de la doble relación de pervertibilidad que existiría entre las leyes de la hospitalidad y la Ley de la hospitalidad) nos permitió asimismo inteligir la dimensión agonística en la que se despliega todo acto de acoger al otro: la hospitalidad constituye un campo en litigio en el que numerosas resistencias menoscaban la lógica del cálculo y la posibilidad misma de cerrar un lugar totalmente a la intrusión.

Por otra parte, hemos visto que la problemática del *lugar* -que se ofrece o se niega, se da o se sustrae- se halla íntimamente ligada, no sólo a la hospitalidad, sino también a la temática del duelo y de la muerte (allí cuando la localización de los restos de los allegados parece condición de todo trabajo de duelo ‘posible’). Siguiendo el gesto con el que Derrida analiza la última escena de Edipo en Colona

(aquella en la que Antígona llora la ausencia de tumba para llorar a su padre y aquella en la que el personaje principal aparece recubierto por diversos ‘mantos de extranjería’), hemos propuesto que en los casos de Texas y Melilla estas conexiones se vuelven especialmente significativas: se trata aquí también, no sólo de la muerte en el extranjero, sino de la muerte clandestina -sin-ley- del extranjero en el extranjero o, mejor dicho, del extranjero clandestino en el *no-lugar* que se le otorga. La experiencia del sin-lugar (o del no-lugar) en la que ‘tiene lugar’ en estos casos la muerte no dejaba entonces de albergar la pregunta por el duelo y por el lugar: ¿cómo duelar las muertes (y las vidas) que han ‘tenido lugar’ sin tenerlo? ¿Cómo hacerles lugar? ¿Cómo hacer lugar a ese lugar/*topos* que parece condición de todo duelo ‘posible’?

Estos interrogantes nos condujeron finalmente a pensar más allá de la dimensión imposible en la que se teje la reflexión derridiana sobre el duelo, no para afirmar un duelo posible o efectivo, sino para desplazar el motivo de la introyección del otro (que definiría a este último) al motivo del *responder* o dejarnos interpelar por lo que los muertos nos solicitan. De esta manera, muchas iniciativas, acciones y prácticas que actualmente están llevándose a cabo en distintos puntos del planeta -entre otras que todavía debemos crear y cultivar- se develaron -más allá de toda idea de duelo- como verdaderas maneras de acoger y de *hacer lugar en la muerte* a aquellas y aquellos que no pudimos acoger en vida.

Referencias

Balcarce, Gabriela. «Apuntes sobre la noción de espectralidad en la filosofía derridiana». Cuadernos de filosofía, n. 67/68 (2016/2017): 145-155.

Cattaneo, Cristina (2019). *Naufragés sans visage. Donner un nom aux victimes de la Méditerranée*. Trad. Pauline Colonna d'Istria. Albin Michel, Paris.

Derrida, Jacques. «Adiós». Oración fúnebre pronunciada durante el sepelio de Emmanuel Lévinas el 28 de diciembre de 1995. Trad. José Manuel Saavedra e Isabel Correa modificada (Horacio Potel). Edición digital de Derrida en castellano.

Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Trotta, Madrid.

Derrida, Jacques (1998b). «Esperarse (en) la llegada». Trad. Cristina de Peretti. En Derrida, Jacques. *Aporías. Morir -esperarse (en) los «límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1998. Edición digital de Derrida en castellano.

Derrida, Jacques (1998c). *Memorias para Paul de Man*. Trad. Carlos Giardini. Gedisa, Barcelona.

Derrida, Jacques (2008). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Tecnos, Madrid.

Derrida, Jacques (2011). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Manantial, Buenos Aires.

Derrida, Jacques y Dufourmantelle, A. (2008). *La Hospitalidad*. Trad. Mirta Segoviano. Ediciones de La Flor, Buenos Aires.

Despret, Vinciane (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Trad. Pablo Méndez. Ed. Cactus, Buenos Aires.

Herrou, Cedric (2020). *Change ton monde. Les Liens Qui Liberent*.

Lévinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Ed. Sígueme, Salamanca.

Penchaszadeh, Ana Paula y Sferco, Senda Inés. «Solidaridad y fraternidad. Una nueva clave éticopolítica para las migraciones». *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana (REMHU)*, vol. 27, n. 55 (2019): 149-164.

Rackete, Carola (2020). *Il est temps d'agir*. Trad. Catherine Weinzorn. Editions de l'Iconoclaste, Paris.

GIULIANA DE BATTISTA.

«Lugar, duelo y hospitalidad. Una reflexión derridiana sobre la muerte en las fronteras».
HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° 1. ISSN 0718-8382, julio 2023, pp. 31-50

Información periodística:

<https://elpais.com/espana/2022-06-26/la-policia-marroqui-estaba-muy-violenta-y-los-migrantes-debiles-y-hambrientos.html>

<https://www.milenio.com/internacional/asfixia-una-causa-comun-en-muerte-de-migrantes>

<https://www.rtve.es/noticias/20211103/tumbas-nadie-lleva-flores/2210980.shtml>

<https://www.happyend.life/jardin-dafrique-tunisie-cimetiere/?unapproved=2404&moderation-hash=c3e90ba01d1ef3638875d69dd7be3b0a#comment-2404>