

Nuevas diásporas performativas  
Hibridez — hospitalidad — pertenencia  
Derrida / Lévinas / y el Magreb: Khatibi / Memmi  
/ Ben Jelloun

ALFONSO DE TORO  
Universidad de Leipzig

1. CONCEPTOS DE DIÁSPORA EN LA INVESTIGACIÓN ACTUAL

El término de ‘diáspora’ ha estado tradicionalmente hasta hoy día largamente acuñado por la historia del pueblo israelita, donde ‘diáspora’ se entiende como algo negativo al estar relacionado con experiencias tales como exilio, expulsión, sumisión, subyugación, cautiverio, esclavitud y por la sensación de representar una situación provisional así como también por la nostalgia del retorno. A esto se suma que la diáspora judía se basa en la ruptura del pacto con Dios, Jehová, y en el castigo del pueblo de Israel con lo que este concepto obtiene una dimensión religiosa que le es única. Bajo este concepto de diáspora la comunidad se entendía como un grupo cerrado con rituales y normas determinadas así como con costumbres altamente codificadas que servían para conservar la memoria étnica y cultural y dar a la comunidad cohesión e identidad. Esta diáspora judía constituye una cultura local propia que, a pesar de una gran diversidad de relaciones con otras comunidades culturales, no acostumbran abrirse a otras y a hibridarse con otras comunidades culturales; esta es la tradición más difundida del concepto de diáspora en relación con la comunidad judía.

Junto a este concepto de diáspora —a más tardar en los años ochenta (pero realmente mucho antes)— comienza una ampliación ‘intencional’ y ‘extensional’ del campo lógico-semántico del término que vendrá a adquirir un giro positivo en el sentido de formas de

comunidades híbridas. Sin entrar en detalles en esta rica, vasta y compleja discusión con una base de rigurosidad científica notable en nuestro campo, quisiera al menos mencionar que en esta rama de la teoría de la cultura, historia, sociología, política y religión, dominada por la academia anglosajona, es de central importancia —en la sucesión de Hall (1989/1996, 1990, 1994), Safran (1991), Tölölyan (1991, 1996), Chow (1993), Gilroy (1993), Warren (1993), Lipsitz (1994), Mishra (1996), Clifford (1997), R. Cohen (1997 y 1997<sup>2</sup>/2008), Chivallon (1997, 2002), Ph. Cohen (1998), Anthias (1998) y Dirlik (2004)— la convicción de que la situación existencial actual de grupos étnicos o sociales ya no está más influenciada y marcada exclusivamente por su origen, por su historia, por la colonialización y descolonización, ni por su condición poscolonial, sino a la vez y en forma más aguda por la situación local y temporal a la que se enfrentan. Los diversos grupos provienen de distintas culturas y han sufrido diferentes experiencias, se encuentran en situaciones similares como la lucha por la sobrevivencia cotidiana, la experiencia del racismo como elemento integrante y de identificación común; naturalmente que hay casos positivos. Además, no tienen la intención de regresar a su país de origen, sino de establecerse en forma permanente en el país de arribo, y esto aun cuando sufran bajo el síndrome de la nostalgia del regreso, y sueñen regresar algún día con prosperidad a casa. Precisamente, sufrimiento y sueño constituyen a través de la memoria cultural el mito del regreso a la tierra añorada, a pesar de que los migrantes residan en el país de arribo toda su vida o regresen al fin de esta —lo cual acarrea nuevos problemas como leemos en la *La disparition de la langue française* de Djébar.

## 2. FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DEL CONCEPTO 'DIÁSPORAS PERFORMATIVAS'

### 2.1. 'New Ethnicity' y la renovación del concepto tradicional de la diáspora judía

#### 2.1.1. 'New Ethnicity'

Un primer punto de partida para mi concepción de un nuevo concepto de diáspora es Stuart Hall con su trabajo «New Ethnicity» (1989/1996), en el cual reformula el concepto de 'ethnicity' basándose en una crítica al esencialismo del concepto de 'black' que se fundamenta en el concepto de 'race' (ibíd.: 169), considerando el concepto 'ethnicity' como una categoría que es «*constructed historically, culturally, politically*» y por ello las nociones del 'origen' y 'raza' se asumen como obsoletas. Hall desarrolla pues un concepto de 'ethnicity' fundamentado en la hibridez y en la diversidad, pero no en 'race', como también lo plantea en «Cultural Identity and Diaspora» (1990/1994). La referencia de lo que es o no es 'étnico' es distribuido de otra forma. 'Race' pierde su predominancia y la categoría 'Ethnicity' es usada en una forma *performativa* como el concepto de 'gender' de Judith Butler. 'Ethnicity' se convierte en una figura '*operacional-epistemológico-cultural*' que se define a través de conceptos culturales tales como «*margins*» y «*peripheries*» lo cual tiene consecuencias inmediatas para el individuo, la identidad, para enunciados y para el concepto de diásporas. Hall (1990/1994) desplaza la determinación y ubicación del sujeto de una forma normativa exterior general a una auto-determinación y auto-ubicación individual y cultural que yo he denominado *perforación y reinención de la identidad, cultura, nación y diáspora*. Este desplazamiento tiene su efecto y consecuencia en el concepto de diáspora como lo demuestra la cita siguiente:

Perhaps instead of thinking of identity as an already accomplished fact, which the new cultural practices then represent, we should think, instead, of identity as a 'production', which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation. This view problematizes the very authority and authenticity to which the term, 'cultural identity', lays claim. (1990/1994: 392)

Semejante concepto coincide con mi interpretación del rechazo del concepto del origen proveniente de mi interpretación de Derrida, Butler y Khatibi, de la '*prothèse de l'origine*' o, como he completado esta noción, de la '*prothèse langagier*' y con ello el rechazo de los conceptos tradicionales de identidad y nación ya que en estos el «*monolinguisme*», esto es la lengua del sujeto, autorreferencial y performativa no tiene lugar.

Hall opone al concepto tradicional de identidad, entendido como 'oneness' o como un '*nostrum universalis*', un concepto performativo en el cual identidad es «*production of identity*» (y no una recuperación o una restauración de la identidad), es «*re-telling of the past*», no «*archaeology*» (1990/1994: 393).

Identidad como cultura, y también las diásporas como parte del *fluir* de la historia, no pueden ser más consideradas, pensadas o tratadas, siguiendo a Hall y a Khatibi, como constructos estáticos esencialistas que se encuentran fuera de la historia, que reducen y fijan al individuo o a un grupo o a un origen. A esto se le suma que tanto en la historia como en experiencias individuales o colectivas, hecho bien conocido por lo demás, reinan discontinuidades y fragmentaciones, diversas velocidades y transcurso.

La respuesta de Hall a su pregunta «*If identity does not proceed, in a straight, unbroken line, from some fixed origin, how are we to understand its formation?*» (1990/1994: 395), podemos responderla siguiendo a Derrida y Khatibi, pero también al mismo Hall, con los conceptos de performatividad y escenificación donde identidad, pero también cultura y diáspora, se entienden como un permanente devenir. Identidad-cultura-diáspora *no son*, sino que *van siendo*, es un proceso inconcluso, abierto y nó-mada, como una *perenne* Otrredad y *Diferancia*, que es el estado habitual de semejantes procesos. Identidad y diásporas no se entienden en este sistema como algo *que fue*, sino como algo *que viene siendo*. Así, la posición de concebir la identidad como un proceso de transformación y translación también la comparten Hall y Khatibi: «*But it does not constitute a common origin, since it was, metaphorically as well as literally, a translation*» (1990/1994: 396) y su correspondiente: «*Traduction du mouvement d'être et de sa flexibilité, de son adaptation aux événements, à sa propre énergie de renouvellement*» (Khatibi 1993: 83)

Si la historia es un proceso evidentemente inconstante y producto marcado por la subjetividad de la perspectiva y del conocimiento del historiador y, en consecuencia ni la cultura, ni la sociedad, ni tampoco la memoria pueden escapar al *fluir* y a la transformación que conlleva el correr del tiempo, algo a lo que las diásporas tampoco pueden escapar, deberán, más aún, ser entendidas como un proceso dinámico, híbrido, múltiple y complejo:

The diaspora experience, as I intend it here, is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of 'identity' which lives with and through, not despite, difference; by *hybridity*. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves a new, through transformation and difference. (1990/1994: 401-402)

## 2.1.2. Renovación del concepto judío de diáspora

### 2.1.2.1. Robin Cohen: la revolución del concepto de diáspora

Un segundo punto de partida para mis reflexiones lo constituyen los trabajos de R. Cohen (1997), el autor que quizás va más allá de todos en la reformulación del concepto de diáspora tanto en lo que concierne a la renovadora interpretación del concepto histórico de diáspora como a su formulación teórica. Más allá de la ampliación del concepto de diáspora iniciada por Safran, Goitein, Gilroy y Kokot en relación con el término '*Black Atlantic*' o las '*Asian*', '*Chinese-Diasporas*', R. Cohen (1997: 67) sostiene el punto de vista en que a más tardar con la expansión colonial en el siglo XVI se constituyen formas diaspóricas nuevas y modernas que él denomina, por ejemplo, «*global diasporas*» o «*imperial diasporas*», pero que tan solo se pueden distinguir desde la mirada retrospectiva del siglo XX y XXI.

Para mi propósito es importante mencionar que R. Cohen, partiendo de la lectura que él hace de Safran (1997: 6ss.), abre el concepto tradicional de la diáspora judía y lo reinterpreta, proceso que trato de continuar y de completar desde hace algún tiempo.

El complejo concepto de la víctima y del trauma del concepto de diáspora judío tradicional es secularizado y ampliado histórica y pragmáticamente por R. Cohen en relación con los migrantes contemporáneos, que por las razones que sean, se ven obligados a abandonar el país de origen. Se contextualiza en la salida y en la travesía del Mediterráneo que hacen, por ejemplo, africanos y magrebís a Europa o latinoamericanos a los EE. UU. o a Europa, en particular a España, contextualizando así también las nuevas condiciones culturales y de vida, enfermedades, *shock*, campos de residencia, rechazo y discriminación que marcan la experiencia de muchos migrantes (véase R. Cohen 1997: 4).

La idea de la tierra natal a la cual se quiere retornar es reemplazada por diversas y relativas relaciones con la tierra de origen, que tanto como la patria de arriba es reinventada (también R. Cohen, *ibíd.*).

La continuamente enfatizada unidad religiosa, cultural y social de la cohesión de la diáspora judía es amplia a través de una «*ethnocommunal consciousness and solidarity*» (R. Cohen, *ibíd.*). La nueva comunidad está unida por la memoria y la experiencia del pasado y del presente. La comunidad diaspórica es constituida desde allí por una 'identidad colectiva', esto es, por miembros de diversas culturas y constelaciones sociales que se establecen en reemplazo de la nacionalidad, del precario reconocimiento, de la precaria aceptación, como una unidad transnacional, transcultural y al fin transétnica; como una estructura socio-cultural altamente productiva acompañada por un destino y una emoción compartidos.

Semejantes casos y ejemplos los encuentra R. Cohen ya en el exilio de Babilonia, en la España andaluza y en las colonias a lo largo del Mediterráneo entre los siglos X al XIII, tal como lo documenta Goitein en los escritos de la Geniza. Por ello, R. Cohen enfatiza la necesidad de interpretar en forma global el concepto de diáspora y las prácticas diaspóricas, especialmente en el último tercio del siglo XX y en el actual milenio, y esto nueva y precisamente siguiendo y superando las nociones de diáspora de Safran.

### 2.1.2.2. Goitein: Los testimonios de la Geniza como globalización pre-moderna y las formaciones diaspóricas performativas

Una tercera referencia importante para mi concepto híbrido-performativo de diáspora lo constituyen los escritos de la Geniza (en hebreo גניזת = *ganizā* o *bēth ganizā* proveniente del persa: *gonj* = ‘casa-tesoro’; también significa, cubrir, enterrar, almacenar), a los que Goitein (1967-1988; 1973, 1999) les dedicó un trabajo de terreno y una obra monumental que contribuyó a cambiar fundamentalmente la óptica de la diáspora judía. En la época entre los siglos X y XIII, entendida como «*Glass Wall*» —que se extiende desde el Mediterráneo (desde Túnez y Egipto) hasta el Océano Índico (vid. Lasser 1999: xiii)—, se afincan mercaderes judíos, musulmanes y cristianos. Goitein se refiere en particular al período entre 1069 hasta 1250 en el cual judíos, musulmanes y cristianos vivieron y coexistieron en una situación relativamente distendida, en tolerancia y en una actitud marcada por el respeto recíproco (1999: 199; 162ss., en especial 164ss., 90ss.), lo que no significó que hubiesen faltado conflictos, como Goitein describe en forma virtuosa y detallada (1999: 290ssf.). Estas tres culturas vivieron en una constelación similar a la registrada en España entre los siglos VIII y XV (vid. también Arié 1973, R. Cohen 1997/2008). R. Cohen (1997/2008: 29) y Goitein describen un modelo híbrido y pluricultural que es sacrificado entre otras razones por las Cruzadas y por la expulsión de moros y judíos de España en 1492 por los Reyes Católicos en pro de un proyecto europeo-cristiano. Françoise Vergès (2003) pone de relieve en el contexto de sus reflexiones sobre el Océano Índico en la misma época que allí tanto se practicó una verdadera mezcla de culturas en medio de la diferencia como también la creación de una lengua híbrida y de una cultura que prefigura la globalización.

En este lugar quisiéramos recordar que hibridez significa negociación en medio de intersecciones conflictivas, negociación de diferencia que no es completamente traducible ni reducible a una unidad. Judíos, musulmanes y cristianos negociaban casi todo, pero no la religión ni las prácticas rituales<sup>1</sup>. Goitein (1999: 291-292; vid. también Mark R. Cohen 1994: 88-103, Le Goff 1957) indica:

Nevertheless various restrictions against the Jews and cases of persecution known to us from literary sources are well illustrated by the Geniza records; at the same time, our documents are also rich in details about a close cooperation between the various religious groups. This complex picture should be accepted in general as true mirror of the real and sometimes ambiguous situation. (Goitein 1999: 291)

Una constatación que Vergès confirma para el océano Índico:

Of course, there were wars, conflicts, slave trade, but there were also practices and idioms of cultural translation that maintained and developed a world of trade and exchange. (2003: 246)

No encontraremos una mejor definición de lo que entendemos por hibridez y diáspora performativa.

---

<sup>1</sup> «The Jews lived in this area in a relative tolerance which was not free of contempt on the part of the Muslim people, but they did not suffer discrimination and segregation and the heat-love on the part of Christian from the Middle Ages on» (Goitein 1999, 291 y sigs.). Véase también Mark R. Cohen (1994: 61) y Lewis (1984: 32-33).

## 2.2. 'The Pacific Rim': 'Americanness-Chineseness'

Un cuarto punto de partida para mi acercamiento representan los estudios sobre la diáspora asiática o china en los EE.UU. que se suele resumir en el concepto del 'Pacific Rim' y que se basa tanto histórica como teóricamente en los modelos de las diásporas judías y del 'Black Atlantic', poniendo el foco no en el origen, sino en un mosaico rizomático de redes de comercio diaspórico-familiares que tienen como base la experiencia de la migración masiva, explotación, discriminación, así como exclusión por ley (me refiero al «*Chinese Exclusion Act*» de 1882 y a las ordenanzas de 1924 relacionadas a los famosos «*paper sons*»)<sup>2</sup>, pero también en un proceso exitoso de modernización que va hasta la creación de formas de comercio posmodernas, —o siguiendo a Bell, «postindustriales» (vid. también Palumbo-Lui 1999: 338)—, de tal forma que China es descrita entre otros por Cumings (1998: 55), Connery (1998: 30ss.) o Palumbo-Lui (1999: 337ff.) como «*the World of the future*» que ha cambiado el eje del Atlántico al Pacífico, según lo describe Palumbo-Lui.

Precisamente aquellas formas de organización comerciales del siglo XIX, a primera vista arcaicas de los 'kongsi' —organización territorial (Mayer 2005: 140)—, los 'guanxi' (relaciones familiares) y los 'huiguan' —asociaciones regionales (ibid.: 141), o relaciones familiares más amplias— se transforman rápidamente en formas de comercio transnacionales con filiales locales y ultramarinas que movían (y mueven) grandes flujos de capitales que constituyen actualmente las relaciones, por una parte, entre los EE.UU. y China y, por otra, entre China y Europa.

Estas formas de comercio transcontinentales son las que desde un primer momento construyen un modelo socio-económico-político-cultural de tipo norteamericano, denominado y entendido como «*the Asian American movement*» (Lipsitz 2001: 123) en el sentido de una «*Chinese American identity*», que no obedece a parámetros o a una estructura cultural esencialista, que no es pensada como parte del territorio chino, sino como una diáspora resultante de experiencias comunes y de asignaciones y distribuciones raciales, que no cultivan ni el mito del origen ni el del retorno, sino que por el contrario profesan la autoconciencia o la ética de la «*Americanness-Chineseness*».

---

<sup>2</sup> Chinn (1969), Pan (1994) und Takaki (1998) describen detalladamente la historia y las consecuencias de un buen número de decretos que prescribían, por ejemplo, que solamente podían inmigrar en los EE.UU. gente de negocios, profesores, estudiantes, diplomáticos o turistas con intereses culturales. Todos los otros migrantes chinos debían probar que pertenecían a este tipo de inmigrantes o que tenían parientes radicados en los EE.UU. Pero probar que tenían parientes era prácticamente imposible alrededor de 1906 a razón de la destrucción de diversos documentos de orden legal como certificados de nacimiento, partes de matrimonio, certificados de inmigración, etc., como consecuencia del terremoto de San Francisco en ese año. Por ello, inmigrantes chinos inventaron sus biografías y sus parientes residentes en los EE.UU. pagando una buena suma a las familias que se prestaban a esta medida para obtener dichos documentos. Así se crea una «identidad-documento» («*paper-identity*») de los luego llamados «hijos de documento» («*papers sons*»). Las leyes de inmigración fueron reguladas en forma radical en el correr de los años veinte, que luego fueron aún más restringidas —como consecuencia del ataque japonés a la base estadounidense en Pearl Harbor en la Segunda Guerra Mundial— y que se ampliaron a todos los habitantes de origen asiático que cayeron en sospecha general.

### 2.3. La 'Hispanic/Latino'-Diáspora

Un quinto punto de partida en este largo viaje está constituido por la *border culture* o la también así llamada investigación *Hispanic/Latin* en los EE.UU. Es sorprendente que la investigación en este sector sea casi inexistente en relación al fenómeno de las diásporas, tratándose esta de la diáspora más grande del mundo con sus cincuenta millones de habitantes, y ni pensar en una investigación del calibre de las otras tres aquí mencionadas. Por ello, la investigación de las migraciones de masa en el contexto de los estudios de diásporas debería ser ampliada no solo a las migraciones masivas a los EE.UU., sino a Europa, en particular a España y los países escandinavos, ya que en estas regiones tenemos grupos relevantes de 'hispanics'. Lo dicho es válido también para la migración magrebí a Europa, Holanda, Alemania, España e Italia. En estos dos últimos casos se trata de un fenómeno relativamente nuevo como fenómeno masivo.

Como base teórica (fuera de los libros de origen norteamericanos contados con los dedos de una mano) recurrimos a la obra del performer y teórico mexicano-estadounidense Guillermo Gómez Peña quien introduce y desarrolla conceptos de hibridez y de comunidad que son parte central de mis reflexiones ya que crea un nuevo concepto de la categoría epistemológico-cultural de 'border' y con ello de lo que significan patria ('*Heimat*') e identidad.

A raíz del estatus nómada de las culturas y de las migraciones de masa y de los procesos económicos, conceptos tales como Estado-Nación, frontera, identidad y cultura están siendo definidos de otra forma. Así, Gómez Peña —para superar un concepto tradicional de etnicidad— opone como alternativa el concepto de «*New World Borders*» al concepto geopolítico-cultural «*New World Order*», tal como fue formulado por Samuel Huntington en *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) o en *Who are we?* (2004). El «*New World Order*» representa la posición de un grupo de líderes norteamericanos conservadores de una derecha radical y fundamental religiosa que divide al mundo en 'evil/barbaric' y 'good/civilized'. Al primer grupo pertenecen el mundo musulmán y los hispanic/latin, al segundo EE.UU., Europa y la Commonwealth.

Frente a este escenario —que en particular lo pone en práctica George W. Bush en su presidencia del 2001 al 2009, pero que ya había sido la doctrina de su padre, George H.W. Bush, presidente de 1988 a 1993, aunque de una forma más moderada—, Gómez Peña desarrolla, a más tardar desde 1996 en adelante, un concepto de '*Americanness-Mexicanness*', en un sentido similar al de '*Americanness-Chineseness*', cuando afirma que la identidad mexicana y estadounidense no pueden ser consideradas separadas las unas de las otras:

Mexican identity (or better said, the many Mexican identities) can no longer be explained without the experience of «the other side», and vice versa. As a socio-cultural phenomenon, Los Angeles simply cannot be understood without taking Mexico City —its southernmost neighborhood— into account. (1996: 178)

Gómez Peña evoca un 'modelo latino' paralelamente al académico William Luis (1997), de la Vanderbilt University, que nos permite elaborar de allí dos tipos de modelos: un modelo *cultural-antropológico híbrido* para la coexistencia cultural en la diferencia y otro *epistemológico-científico* para el registro de semejantes procesos. Así el concepto de

'border'/'borderland-culture' sirve de base para una disciplina del 'border'/'borderland'. Además, Gómez Peña amplía las fronteras disciplinarias y los objetos disciplinarios postulando, por ejemplo, que el estudio de la cultura de los hispanic/latín no pertenece ni a la disciplina de los estudios latinoamericanos ni a los norteamericanos, sino que constituye una propia disciplina en red con otras. En este sentido, las nuevas diásporas pueden ser entendidas como 'border'/'borderland-culture', como 'home', como una cartografía abierta, nómada y rizomática, formada por líneas: «*Home is always somewhere else. Home is both 'here' and 'there' or somewhere in between. Sometimes it's nowhere*» (1996: 5), donde 'somewhere' o 'nowhere' o 'somewhere in between' marcan la oscilación, la performance y escenificación del individuo entre las culturas, el «*third space*» en el sentido de Bhabha, y de Gómez Peña:

But for me, the border is no longer located at any fixed geopolitical site. I carry the border with me, and I find new borders wherever I go.

[...] My America is a continent (not a country) that is not described by the outlines on any of the standard maps (1996: 5).

La categoría 'border' se revela como un lugar privilegiado de la performance, del experimento, del re-habitar, de la translación, de la reinención y recodificación, similar a una banda de Möbius:

The border became my home, my base of operation, and my laboratory for social and artistic experimentation [...] But the border was not a straight line; it was more like a Möbius strip<sup>3</sup>.

[...]

We began to use the border art technique of recycling (border culture is by nature one of recyclement).

[...]

We proclaimed the border region «a laboratory for social and aesthetic experimentation». (1996: 63; 86; 88)

De sus conceptos de 'World Border Cross-Cultural Alliances', de 'New World Border' o de 'Fourth World', Gómez Peña deriva su modelo de hibridez, que coincide con mis conceptos de posmodernidad, poscolonialidad e hibridez formulados a comienzo de los años noventa. Gómez Peña:

[...] the hybrid —a cultural, political, aesthetic, and sexual hybrid— is cross-racial, polylinguistic, and multicontextual. From a disadvantaged position, the hybrid expropriates elements from all sides to create more open and fluid systems. (1996: 12)

---

<sup>3</sup> Cfr. mi definición (A. de Toro 2001: 68-110): El término de 'orilla' [...] quisiera definirlo no como la orilla excluida, sino como fisura (*Spalt* y no *Riß*, sino *clivage*) donde se reúne lo uno y lo otro, donde en un plano se negocian las tensiones de la diferencia, una especie de cuadro de Escher o de una superficie de Möbius, un plano pluridimensional, abierto, sin centro, simultáneo. 'Orilla'/'fisura' como altaridad, como 'en medio' ('*in between*'), como *mimicry* [...], como 'pli' ('*Falte*', '*Knick*', '*Zwischenlage*': 'arruga', 'pliegue', 'dobladura', 'intercalación') [...].



Hibridez se entiende como la performance de diversas identidades en diversos contextos, es la capacidad de actuar como un «*nomadic chronicler*» o como un «*intercultural translator*». Hibridez es definida como «*trespass*», «*bridge*», «*interconnect*», «*reinterpreted*», «*remap*»; como una estrategia (y no como un credo) que desenmascara las rupturas de la historia y de un saber hegemónico: («[it] *denounces the faults, prejudices, and fears manufactured by the self-proclaimed center, and threatens the very raison d'être of any monoculture, official or not*», *ibíd.*: 12). Aún más, la hibridez muestra también las contradicciones en los micro-mundos y las comunidades étnicas mismas (una crítica que Gómez Peña comparte con Khatibi y Memmi y una crítica que podemos hacer a las comunidades berberís hoy en el Magreb, *ibíd.* 13).

Con ello, Gómez Peña lleva la categoría de la hibridez más allá de una mera ontología y antropología de la migración latina, más allá de lo étnico acoplado a la raza (lo cual comparte con Hall), definiéndola y practicándola como una *conditio*, un *awareness*, como un modo de proceder, como un instrumento performativo de lo diaspórico (lo cual comparte con Khatibi y Derrida).

Hibridez, como la noción de diáspora contenida en ella, representan para Gómez Peña un hecho demográfico, étnico-social y cultural que se basa en una conciencia de que todas las personas son protagonistas de la creación de nuevas topografías culturales y nuevos órdenes sociales, en los cuales todos son 'el otro' y necesitan al otro para vivir (*ibíd.*: 70). Estas posiciones las comparte Gómez Peña con Khatibi, Memmi (*vid. más abajo*, «*nous tous sommes métisse*») y Ben Jelloun. De esta forma hibridez y diáspora constituyen el reconocimiento de una condición transfronteriza y transnacional, que se inscribe en una «*ars poetica, of vertigo*», en una metafísica de la fragmentación, en el colapso de una lógica lineal, en una dramática temporalidad y en una nueva narrativa de orden estético (*ibíd.*: 171), una idea que le es familiar y propia a Derrida y que es un buen ejemplo de lo que estamos describiendo: un nuevo tipo de diásporas híbridas y performativas.

En este mismo contexto William Luis (1997, 2004) elabora un concepto de diáspora para la comunidad hispano-latina en los EE. UU. que a pesar de todas las diferencias que la caracterizan, la une una experiencia e historia colonial, cultural, religiosa y lingüística que conoce un proceso muy similar al de la diáspora asiática o china: que va de una pre-modernidad a una modernidad global con un ascenso socio-político-económico. Luis va aún más allá: él construye un sistema epistemológico, la segunda lógica mencionada más arriba, donde su concepto no niega el origen o la identidad, pero los lleva a otro nivel en el cual la cultura y el lugar de coexistencia no son la propiedad de un grupo, clase, raza, cultura o nación:

Latino literature dismantles borders, between fact and fiction, literature and history, the social sciences and the humanities. A study of Latino literature implies a redefining of academic disciplines and discourses. It brings together literature, language, sociology, history, political science, demography, anthropology, music, and the departments and programs they represent. Latino literature recognizes differences and establishes a dialogue among American Studies, African-American Studies, Native American Studies, Latin American Studies, Comparative Literature, English, and Spanish and Portuguese. It undermines the autonomy of these divisions, and proposes a different way of envisioning them, not only as independent territorial entities, but more importantly as ones that share common interests, research, and methodology. (Luis 2006: 429)

#### 2.4. *Un sexto punto de partida franco-magrebí. Autodeterminación performativa e híbrida franco-magrebina de la identidad y de la pertenencia: Khatibi, Memmi, Ben Jelloun y Djebar*

##### 2.4.1. Abdelkebir Khatibi y la 'hospitalité bilingue'

Ya en su primer libro, *La mémoire tatouée* (1971/1979), Khatibi piensa, trabaja y escribe «à partir de deux, de plusieurs pôles de civilisation» (ibíd.: 210) y «[d']une pensée qui prendrait l'univers des êtres et des choses pour un palimpseste sans parchemin, jamais écrit —et par personne effacé— d'où qu'elle vienne» (ibíd.) y que tiene la capacidad de descentrar la cultura a «nous permettre de saisir l'autre à partir de notre même» (ibíd.: 215), como lo formula Roland Barthes en el «Postface» a *La mémoire tatouée*, en base a conceptos de la «pensée-autre» y de la «double-critique» (Khatibi 1983), que se encuentran más allá de un pensamiento dicotómico, en un pensamiento «différence de soi et de l'autre», donde rige la experimentación de la diferencia frente a sí mismo y frente al otro a través de diversos 'yo' y diversas lenguas «à plusieurs pôles de civilisation [...] à plusieurs langues [...] à plusieurs élaborations techniques et scientifiques» (Khatibi 1983: 14). Considerando la cultura como un espacio diásporico, Khatibi se encuentra en un proceso de permanente «translatio» que se caracteriza por la 'alteridad', por la «dissymétrie de toute identité (individuelle, sociale, culturelle)» (ibíd.: 30) y por la descentración del 'yo' que es siempre definido y traducido por un tercero, haciendo de cada enunciación un desprendimiento: «je suis toujours un autre et cet autre n'est pas toi, c'est-à-dire un double de mon moi» (ibíd.). Ser diferente, ser 'un otro' deviene la condición ontológica del ser y una definición de la cultura (ibíd.) donde no hay lugar para una forma monolítica de la identidad y donde no existe una forma histórica que contribuya a una sola identidad árabe/musulmana o a cualquier otra. Khatibi siente más bien una «obligation de dialogue avec la globalité de l'épistémè occidentale et universelle» (ibíd.: 30) que va más allá de lo meramente territorial (ibíd.), en la tradición lévinasiana y derridasiana. En este contexto, Khatibi habla de una nueva noción de identidad que constituye la «ocupación» y la negociación de un espacio de enunciación de la similitud y la 'différance' que él define como una «hospitalité sans complaisance, quête d'une identité elle-même en devenir» (Khatibi 1993: 83), donde no solamente es necesario distanciar la identidad del pasado (tradición), sino que distanciar es un proceso perpetuo y dinámico de innumerables trazas que se mutan en el correr del tiempo.

Así, cultura, lengua e identidad no pasan a ser propiedades o construcciones hegemónicas transfiguradas, sino actos subjetivos, individuales, que son el resultado de un proceso perenne de 'translatio' y que permite escuchar al otro en tanto que otro, en la diferencia, y comprenderlo. Se trata de la potencialidad de la diferencia en la cual está implicada la renuncia de hacer del otro nuestro similar o un bárbaro: «*L'étranger dédouble mes origines et mes généalogies en me donnant l'impression d'être lui sans l'être, d'être le double d'un semblable irréductible*» (1987: 29-30).

#### 2.4.2. Tahar Ben Jelloun o la lucha por la ‘hospitalidad’

Tahar Ben Jelloun pone en el centro de su libro *Hospitalité Française*, publicado por primera vez en 1984 y reeditado en 1997, el problema siempre candente de la ‘hospitalidad’ que ha cambiado las relaciones entre el Magreb y Europa, pero también entre Latinoamérica y Europa, en particular, con Francia y España, a raíz del acuerdo Schengen.

Ben Jelloun emprende una nueva conceptualización de la ‘hospitalidad’ a partir de las teorías de Lévinas y de Derrida expuestas más arriba, que reposa en una condición fundamental del ser: «*sans oublier que tout homme est étranger, mais qu’il n’y a pas d’étranger absolu*» (Ben Jelloun 1997: 13), concepto muy cercano al pensamiento de Albert Memmi quien oscila entre universalismo y diferencia, como veremos dentro de poco. Oscilación y diferencia se manifiestan en una relación de tensión entre extrañamiento y familiaridad que se mueve entre la negociación del reconocimiento y el derecho a la diferencia.

La capacidad de recibir es para T. Ben Jelloun una «*éthique qui va au-delà de la simple coexistence ou de l’acceptation au nom de la morale ou de l’idéologie de la présence de l’étranger*» y «*le droit de l’accueil et du partage*» (ibid.: 15) que se debería traducir en una política de la ‘hospitalidad’ (ibid.), algo urgente, ya que lo contrario reina en Francia, el rechazo de aceptar a aquellos que han nacido en Francia: «*ils sont arrivés sans se poser la question de l’hospitalité et leurs enfants nés en France n’ont aucune raison de la réclamer, parce qu’ils ne sont pas des étrangers*» (ibid.: 18) aludiendo que no tienen ninguna razón de reclamar la ‘pertenencia’. Por ello es imprescindible reformular las ideas sobre la identidad cultural, la etnicidad y la capacidad de acogimiento en un espacio público («*repenser la notion d’hospitalité et d’accueil*», ibid.: 49). Esto significa repensar el nuevo espacio cultural al interior de una diáspora performativa, tornarla habitable en una forma de igualdad.

#### 2.4.3. Albert Memmi y la autodeterminación del ser

En *Le Nomade immobile* (2000), Memmi piensa el *entre-deux* partiendo del concepto intersticial del ‘*no man’s land*’ a través del cual describe el lugar donde su padre se instala con su familia, entre un barrio árabe y uno judío en Túnez (ibid.: 12). Es un lugar que él encuentra ventajoso porque constituye una especie de tercer espacio y donde «*on y est à la fois frontaliers et voisins, quels que soient les problèmes, sinon le drame de la cohabitation*» (ibid.: 15). En esta situación es importante subrayar las fracturas que se producen entre las diferentes etnias. Memmi, y de aquí el valor de sus reflexiones, transporta los problemas socio-culturales de la cohabitación de un micro-espacio familiar a un espacio tanto micro- y macro-político como público.

Memmi se encuentra aquí muy próximo al concepto de hibridez cultural de una definición de identidad pluricultural y de pertenencias, definiéndose como judío, pero también perteneciendo a las culturas árabe y francesa, lo que es el resultado de su saber, de una práctica cultural y de un sentimiento. Se trata de la dimensión de una «*complexité recon nue et acceptée par moi qui sera ma meilleure leçon*» (Memmi 2000: 104) concluyendo que: «*Quelle tyrannie d’exiger d’un homme de n’avoir qu’une patrie, un amour unique, une amitié exclusive!*» (ibid.: 105), y él no quiere «*[se] laisser engluer dans aucune [culture]*» (ibid.) de una forma exclusiva.

Memmi produce una buena variedad de malentendidos en la medida que él considera el cosmopolitismo de una forma peyorativa y arbitraria cuando afirma que «*le cosmopolite pourrait les trahir toutes. Il serait un agent double, ou triple, qui trahirait tout le monde*» (ibíd.: 108), oponiéndolo a un pensamiento de la diversidad y de la diferencia. Por una parte, Memmi parece considerar el cosmopolitismo como la eliminación de la diferencia. Por otra, tiene serios problemas con el concepto de diferencia al cual él aparentemente atribuye la misma significación que a un tipo de identidad o de raíces definidas fuertemente unilaterales (Memmi 2000: 130). Para él, el término de diferencia ofrece una flanco negativo a la «*agression raciste*» (ibíd.), y «*[rend] l'intégration plus difficile*» (ibíd.). Por un lado, Memmi constata que «*la différence est un fait*», rechazando un *nostrum universalis* según el cual todos somos idénticos. Pero él no quiere la diferencia como «*un drapeau, ni une arme*» (ibíd.). Y, para Memmi, grupos interesados utilizan la noción de diferencia como un arma de combate, como un discurso de poder legitimista y hegemónico, y por ello Memmi concluye que: «*[qu] il s'agit d'un discours qui va de la légitimation à l'agression, où l'on impose à un autre sa propre manière d'être*» (ibíd.). Este tipo de afirmaciones es problemático porque también lo usa la ideología de la ultraderecha. Esas contradicciones en el interior del discurso de Memmi hacen más que evidente que este no conoce la discusión teórica ni de la diferencia, ni de la hibridez. Él habla de estos conceptos en una forma sociopolítica y enlaza la categoría de diferencias con la nostalgia del origen y de las raíces culturales, que él, Memmi, acepta, pero que a la vez considera peligrosa. Por otra parte, Memmi oscila entre la raíz cultural y la hibridez que se refleja en el oxímoron del título de su libro, el cual es una fórmula-programa: «*Je suis une espèce de nomade immobile*» (ibíd.) y que «*réclame surtout de trois patries, et même de quatre. La France, la Tunisie, Israël et l'Italie*» (ibíd.: 111) para llegar al concepto cultural de la pertenencia: «*Voilà que j'oublie la Grèce, ma patrie philosophique et celle de tous les philosophes dignes de ce nom!*» (ibíd.), a la concepción, a prácticas de vidas en diferentes culturas y con diversas identidades: «*J'aurais bien aimé posséder les quatre passeports; en attendant de les avoir tous, c'est-à-dire aucun, j'aurais volontiers manifesté ma dépendance envers chacun*» (ibíd.). Tenemos pues, un concepto deterritorializado de nación e identidad, de pertenencia y de hospitalidad que se resiste a que estas sean definidas como propiedades basándose en los conceptos de suelo y sangre: «*Comment une terre, un pays tout entier, un empire avec ses diverses populations peuvent-ils 'appartenir' à quelqu'un, ou à quelques-uns? Parce que les parents y sont nés?*» (ibíd.: 113-114).

Para Memmi la diáspora se presenta en su relación Magreb/Europa inscrita en su cuerpo de migrante que vive en una permanente oscilación que consiste en re-habitar un territorio a la vez familiar y extraño cada vez en forma nueva.

Memmi exige como hospitalidad darle el tiempo a «*aux étrangers de cesser de l'être, au lieu de les tourmenter en exigeant d'eux une hâte dans l'assimilation qui les plongent dans l'angoisse*» (ibíd.: 117). Aquí Memmi expresa un problema fundamental: ¿quién define y cómo se definen la identidad, la pertenencia cultural de millones de migrantes que viven en un país después de varias generaciones, como por ejemplo los magrebíes en Francia o los turcos en Alemania? ¿Se puede uno hoy día aventurar a definir la cultura 'como la mía en la cual tú eres tolerado'? Y, ¿a quién le pertenece la cultura, después de que los migrantes deben superar el esencialismo del origen y aceptar y reconocer «*les belles avancées de l'Occident, sous prétexte qu'elles n'ont pas été réalisées par leur nation d'origine [...]*» (Memmi 2000: 117)? Él exige, como Khatibi en *Le même livre* (1985), «*[de ne] vivre uniquement de ressentiments*», «*[Khatibi et ajoute qu']il faut qu'ils trouvent en eux-*

mêmes la force d'abandonner les mythes compensateurs, et qu'ils prennent quelques distances vis-à-vis de leur communauté. Il faut juger les siens» (Memmi 2000: 117). Memmi precisa esta posición con la frase siguiente:

Il en sera toujours ainsi, jusqu'au jour, lointain je le crains, où, les uns et les autres auront compris et accepté que chacun a le droit d'être ce qu'il est, c'est-à-dire différent et multiple, notre semblable en somme. (Ibid.: 119)

Nous souhaitons que notre culture soit homogène, or elle est hétéroclite ; qu'elle soit permanente, or elle est changeante ; solide, or elle est fragile. Il n'existe pas plus de culture immuable que de culture pure. L'identité n'est pas identique, ai-je noté, et culturellement, nous sommes tous des métis. (Ibid.: 166)

## 2.5. *Díaspóra hispano-magrebí*

Un séptimo punto de partida es la migración y la forma diaspórica hispano-magrebí. A pesar de la historia en común entre España y el Magreb, particularmente Marruecos, se trata de un fenómeno relativamente nuevo, como ya habíamos indicado más arriba, que se hace relevante en los años noventa y por ello casi no está investigado. Existe ya una suculenta producción al menos literaria acompañada de importantes instituciones, editoriales, librerías, etc., que forman ya un corpus importante.

De particular importancia me parece la literatura catalán-marroquí y allí la femenina de, por ejemplo, El Hachmi y Karrouch que escriben sus experiencias migratorias y exigen ser parte de su lugar de vida. Najat El Hachmi escribe un texto con el título *Jo també sóc catalana* (2004), eligiendo una lengua que es autónoma, pero no es una *Weltsprache* como el español o el francés. Algunos nombres de estas escritoras y de estos escritores, a ambos lados de Gibraltar, serían Akalay, Alai, Chakor, El Fathi, Djbilou, El Hachmi, Karrouch.

## 3. «PERTENENCIA» Y «HOSPITALIDAD»

### 3.1. *Derrida y la auto-reinvención del sujeto o la fugacidad de la «pertenencia» y la necesidad imperativa de la “hospitalidad”*

En el contexto de un congreso internacional en Louisiana sobre la francofonía, Derrida comenta que el tema del congreso contiene «*tous ces problèmes d'identité, comme on dit si bêtement aujourd'hui*» (1996: 26). A partir de allí se transforma el concepto 'franco-maghrébin' en un objeto de debate con Khatibi y Glissant (este último es solo mencionado de paso), a raíz de que Derrida encuentra el término «franco-maghrébin» altamente ambiguo y que lo hace tema de su libro *Le Monolinguisme de l'autre* (1996), preguntando y jugando con la pregunta ¿quién es de todas las personas que participan en el congreso «le plus franco-maghrébin»? En el centro de su reflexión se encuentra el problema de la 'pertenencia' y de la 'hospitalidad' y para demostrar la fugacidad y la dificultad de una 'pertenencia' determinada, Derrida se dirige a Khatibi sosteniendo que él, Derrida, es el más 'franco-magrebí' de todos los participantes (ibid.: 25 y sigs.). El problema que él ve en su afirmación inicial es que el binomio 'franco-maghrébin' hace alusión a una «*unité historique de la France et du Maghreb, [dont] le «et» n'aura jamais été donné [...]*» (ibid.: 26).

En tanto que judío-francés (según el criterio de la sangre), argelino de nacimiento (según el criterio del suelo) y francés (según el criterio de la nacionalidad) (ibíd.: 30), él sería «*le plus franco-maghrébin de tous*». A pesar de esto, Derrida cuestiona el hecho de que estos tres elementos puedan ser suficientes para definir la identidad, la 'pertenencia' de un individuo o la 'hospitalidad'. De inmediato él habla de un «*trouble d'identité*», formulación que nos recuerda la expresión de Butler, a saber, «*gender trouble*», porque la famosa identidad no puede estar basada ni en la sangre, ni en el suelo, ni en la nacionalidad. Derrida refuta una relación privilegiada entre nacionalidad, lengua, 'pertenencia' cultural e identidad a razón de su estatus arbitrario, o según nuestra propia formulación, del estado precario de esta relación:

La citoyenneté, on le sait, ne définit pas une participation culturelle, linguistique ou historique en général. Elle ne recouvre pas toutes ces appartenances. Mais ce n'est pourtant pas un prédicat superficiel ou suprastructurel flottant à la surface de l'expérience. (Derrida 1996: 33)

Para demostrar su tesis, Derrida parte de dos experiencias que marcaron su vida. La primera es una disposición del gobierno de Vichy que impide a los judíos argelinos ir a la escuela; la segunda le quita en 1940 la nacionalidad francesa bajo el pretexto de «*l'Occupation*» (ibíd.: 35), a pesar de que Argelia nunca fue ocupada por los nazis, por ello fue una «*opération franco-française*», un acto de la Argelia francesa en «*absence de toute occupation allemande*» (ibíd.: 36). El hecho de poder quitar la nacionalidad a un ciudadano considerado de pronto no francés, desenmascara el discurso de las castas políticas a favor de la integración basada en la nacionalidad como una mera ficción. La nacionalidad se revela como altamente precaria para ser la llave de la integración de un migrante en el país de acogida, muy frágil para ser el origen de un sentimiento de 'pertenencia'. La pérdida de la nacionalidad significa también la ruptura con la 'pertenencia' a una lengua lo que conduce a preguntarse, fuera de la pregunta quién es el verdadero «franco-magrebí», a quién le pertenece la lengua y que lleva a Derrida a la pregunta: «*Est-elle jamais en possession, la langue une possession possédante ou possédée? Possédée ou possédante en propre, comme un bien propre ?*» (ibíd.: 35-36). Derrida niega esta posibilidad de poseer una lengua, incluso ni en el caso del «*maître*», esto es, del 'native speaker', ya que ni las instituciones, ni la red de normas pueden poseer la lengua, porque «*la langue n'est pas son bien naturel*» (ibíd.: 45), porque «*la langue est un acte arbitraire, pour l'imposer comme 'la sienne'*» (ibíd.):

Car contrairement à ce qu'on est le plus souvent tenté de croire, le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre. Parce que le maître ne possède pas en propre, naturellement, ce qu'il appelle pourtant sa langue; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels nationaux, congénitaux, ontologiques; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmiques; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme «la sienne». (Derrida 1996: 45)

Inspirado en la «*non-possession de la langue*», Derrida concibe un concepto de lengua, de cultura y política (a este aspecto volveremos a continuación) que no está

enraizado en una cultura determinada, que no es «*ni monolingüe, ni bilingüe, ni plurilingüe*» (ibíd.: 55), sino que «*[est] situé dans une expérience insituable de la langue, de la langue au sens large, donc, de ce mot*» (ibíd.). Esto es, el sujeto es quien en primer lugar mantiene una relación con la práctica de la lengua y su capacidad de identificación, pero que en la mayoría de los casos, particularmente en la minorías étnico-sociales, permanece como un ‘*Unhomely*’ (o ‘*unheimlich*’/‘*Uncanny*’) tomando los términos de Bhabha, empleados varias veces por Derrida (ibíd.: 55, 66), como un lugar de desposesión. El resultado de esta operación basada en la propia experiencia, de haber sido tratado como un judío sin verdaderamente pertenecer a esa comunidad y de no ser francés, es decir, de no pertenecer a ningún lugar, le permite a Derrida liberar la ‘pertenencia’ y la ‘hospitalidad’ de los criterios de sangre y suelo y de la nacionalidad. Derrida libera además al individuo de la ‘*prothèse de l’origine*’ y desde allí podemos hablar de una ‘pertenencia’ y de una ‘hospitalidad’ de tipo performativo, siempre dependientes de la lengua del Yo y de la ‘emoción’, empleando un término introducido por René Ceballos a la discusión<sup>4</sup>. Bajo ‘emoción’ quisiera entender la experiencia de la performatividad de la ‘hospitalidad’ que pasa por la mirada, por el cuerpo y el deseo, no por la nacionalidad ni por la ‘*prothèse de l’origine*’, precisamente en una situación que en otro contexto he llamado «la situación cero de la negociación» y que Derrida formula de la forma siguiente inspirado por el término de «*tatouage*» proveniente de Khatibi:

La rupture avec la tradition, le déracinement, l’inaccessibilité des histoires, l’amnésie, l’indéchiffrabilité, etc. tout cela déchaîne la pulsion généalogique. Le désir de l’idiome, le mouvement compulsif vers l’anamnèse, l’amour destructeur de l’interdit. Ce que j’appelais tout à l’heure le tatouage quand il en fait voir, à même le corps, de toutes les couleurs. L’absence d’un modèle d’identification stable pour un ego – dans toutes ses dimensions : linguistiques, culturelles, etc., – provoque des mouvements qui, se trouvant toujours au bord de l’effondrement, oscillent entre trois possibilités menaçantes. (Derrida 1996: 116)

La categoría de ‘*performancia cultural*’ y la idea de un concepto de identidad performativa me parecen fundamentales en nuestro contexto, en la medida en que se trata de un proceso indeterminado en el cual el pasado y el presente se performan a través de la experiencia tatuada en el cuerpo y en la emoción. De esta forma obtenemos un sistema radicalmente democrático con rasgos individuales que son propagados por la cultura occidental, pero que al fin son devorados por el Estado constitucional o por la nacionalidad.

El concepto derridaniano de performatividad para la identidad, para las diásporas o para la cultura no significa una alienación o un estado apátrido, sino una radical invención de sí mismo:

[...] qu’il est privé de toute langue, et qu’il n’a plus d’autre recours - ni l’arabe, ni le berbère, ni l’hébreu, ni aucune des langues qu’auraient parlées des ancêtres-, parce que ce monolinguisme est en quelque sorte aphasique [...] (Derrida, Ibíd.)

---

<sup>4</sup> En su intervención en la discusión de mi conferencia impartida en el «Centre for Areas Studies» de la Universidad de Leipzig en un coloquio con el tema «*Cultural encounters and political orders in a global age*».

y una translación permanente:

[...] il [le monolinguisme] est jeté dans la traduction absolue, une traduction sans pôle de référence, sans langue originaire, sans langue de départ. Il n'y a pour lui que des langues d'arrivée, si tu veux, mais des langues qui, singulière aventure, n'arrivent pas à s'arriver, dès lors qu'elles ne savent plus d'où elles parlent, à partir de quoi elles parlent, et que est le sens de leur trajet. Des langues sans itinéraire et surtout sans autoroute de je ne sais quelle information (Derrida, *Ibíd.*: 117).

### 3.2. Lévinas — Derrida: 'lo político' y el derecho a la 'hospitalidad'

Esta radicalidad imperativa la encontramos en los escritos de Lévinas que quisiéramos comentar y ajustar a nuestro contexto en relación con Derrida.

El término de 'hospitalidad' proviene etimológicamente de *'philoxenia'* que quiere decir «amor por los extranjeros» y conoce una larga tradición tanto etimológica como conceptual desde la Antigüedad y ha jugado siempre un papel fundamental en las religiones, en la moral y en la filosofía<sup>5</sup>. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo xx, en la filosofía de Lévinas y de Derrida y en el contexto de las migraciones de masa que sacuden a Europa, ha pasado a ser un término de orden político. El valor de las propuestas filosóficas de estos dos filósofos y su utilidad en la realidad, en lo concreto, es indiscutible. Así también lo es en nuestro contexto para la formulación de un concepto de coexistencia en un respeto recíproco sobre la base del derecho a habitar un territorio y de tener acceso a los recursos de desarrollo, ya que encontramos aquí al mismo tiempo la fuente y la solución de posibles conflictos: el brindar o rehusar la 'hospitalidad' depende de la aceptación de la diferencia y del reconocimiento y tiene que ver con la cuestión primordial del estatus y del lugar que le otorgamos al otro y del lugar que nos damos a nosotros mismos frente al otro. Por ello podemos considerar el término de 'hospitalidad' como un *'dispositivo'* si entendemos este término en el sentido de Foucault, es decir, como la totalidad de las decisiones específicas concretizadas en diversos conceptos en cuyo interior se ponen en curso discursos, acciones e interacciones sociales que encuentran su representación en la inscripción, en la descripción y la organización discursiva y pragmática de aspectos relevantes en el campo de la vida y de la sociedad. Con ello el término 'hospitalidad' implica y exige un amplio y diverso tipo de decisiones jurídicas, administrativas y políticas, institucionales, regulativas, de reglamentos y de enunciaciones científicas, filosóficas y políticas (Foucault, 1978/2000). La 'hospitalidad' en su estatus de dispositivo constituye o implica una red de todos los elementos indicados (Foucault, *ibíd.*). Esas redes pueden ser consideradas como una matriz de decisiones de diversa naturaleza, por ejemplo, en la sociología del conocimiento («*Wissenssoziologie*») o en la teoría de los sistemas sociales (Luhmann). Pero quisiéramos además considerar la categoría de dispositivo en el contexto del pensamiento de Deleuze y en el sentido de «dinámica» y «acontecimiento» (Deleuze 1991), pero también como un orden «micro-político», como un instrumento de poder, ya que los diferentes elementos que constituyen la 'hospitalidad' como dispositivo producen

---

<sup>5</sup> Por ejemplo, en el *Nuevo Testamento* 5 (Rm 12.13, 29, 1Tm 3.2, 5.19, Hé 13.2, 1P 4.9, 3Jn 5s; 1S 25.41; Lc 7.44; Jn 13.4 y sigs.). La hospitalidad es una marca de santidad, una prueba para el juicio final (Mt 25.23).



los discursos y las prácticas cotidianas, diseñando, modelando, reconfigurando y renovando nuestro pensamiento, sentimiento, nuestra voluntad y nuestras acciones.

Lévinas y Derrida le otorgan a la categoría ‘hospitalidad’ una calidad de *‘impératif inconditionnel’* en el sentido de que un ‘arribando’ es ubicado en el centro del sistema de la ‘hospitalidad’, donde ‘hospitalidad’ es pensada como inherente a la condición absoluta del ser. De esta forma, los dos filósofos introducen un concepto de ‘hospitalidad’ que nada tiene que ver con fronteras geopolíticas y con Estados-Naciones (recordemos a Gómez Peña), sino con «micro-repúblicas» (Gómez Peña 1996). El concepto de ‘hospitalidad’ en el mundo derridiano y lévinasiano consiste en acoger al «otro-arribando» sin restricción y sin límites políticos, sociales, jurídicos o temporales. El imperativo absoluto de la ‘hospitalidad’ se expresa en diferentes denotaciones como «amistad», «bondad» o «benevolencia» y su *oppositum* es la *xenofobia*, el rechazo de los migrantes que perturban aparentemente a la cultura de acogimiento recibéndolos con agresión, miedo, animosidad, alienación, hostilidad, exclusión y en muchos casos, con violencia.

Quisiéramos ahora hacer más funcionable y traducible el concepto de ‘hospitalidad’ derridiano y lévinasiano que supera el estrecho concepto de ‘hospitalidad’ kantiano (a esto volveremos brevemente a continuación) ya que en su radicalidad esta filosofía de la ‘hospitalidad’ rechaza cualquier tipo estructuras y de reglas. Intentaremos traducirla como una *acción social para describir una alternativa a la «Realpolitik» de la inmigración europea*. Por consecuencia la *«hospitalité inconditionnelle»* que se manifiesta en la fórmula: *«Ce n’est pas moi — c’est l’Autre qui peut dire oui»* (Lévinas 1961/2008: 66) no significa en nuestro contexto la no aceptación de un sistema jurídico, social o cultural del país de llegada, sino *«le droit incontestable d’avoir des droits»*, de estar y llegar allí. La ‘hospitalidad’ tiene solamente un sentido pragmático-semántico en la constelación ‘llegar/acoger’ si no se trata de eliminar esta dicotomía, pero de combatir la dicotomía «extranjero»/«extrañeza» versus «‘hospitalidad’». La incondicionalidad de la ‘hospitalidad’ no puede ser omitida, pero se trata de *la forma y manera* en la cual negociamos esta oscilación y tensión. Recibir y ofrecer ‘hospitalidad’ implican *derechos y obligaciones, responsabilidades recíprocas y compartidas de la parte del arribando como del acogiendo*. Por ello la ‘hospitalidad’, que es un bien común, no es gratuita, si lo fuese no tendría ningún valor y nadie tendría la necesidad de debatir sobre esta. En este sentido entiendo ‘hospitalidad’ no solamente como una metafísica de lo puro, sino más bien como una *construcción híbrida, como un modelo operacional, un proceder y un comportamiento*.

El mismo Derrida emprende esta operación de hacer posible y practicable la ‘hospitalidad’ lévinasiana en la medida en que él quiere analizar en su libro *Adieu à Emmanuel Lévinas «les rapports entre une éthique de l’hospitalité (une éthique comme hospitalité) et un droit ou une politique de l’hospitalité»* (Derrida 1997: 45) en la tradición de Kant, *«en vue de la paix perpétuelle»*, y el de una ‘hospitalidad’ universal de *«le droit cosmopolitique»* (ibíd., 45).

Derrida trata de *«fonder un droit et une politique, au-delà de la demeure familiale [comme aussi Ben Jelloun], dans un espace social, national, étatique ou état-national»* (ibíd.: 45) preguntándose si un *«passage assuré [...] entre une éthique ou une philosophie première de l’hospitalité, d’une part, et un droit ou une politique de l’hospitalité d’autre part»* (ibíd.: 45) es posible. Abrir la puerta, tender la mano, acoger, recibir deben ser, según Derrida, *«une façon de parler»* (ibíd.).

Siguiendo a Lévinas, Derrida llama el acto de recibir *«la raison à même de recevoir»* o *«l’hospitalité de la raison»* considerando esta *«raison»*, o el imperativo de la ‘hos-

pitalidad', como la «ley» de la 'hospitalidad' y la «ley» está para él indivisiblemente ligada a la justicia; decir 'hospitalidad', significa decir justicia, «*la première question dans l'inter-humain est question de justice*» y «*la justice exige le droit*» agrega Derrida (ibíd.: 65, 67).

Para mi argumentación sobre la 'hospitalidad' en un sentido imperativo y de dispositivo, quisiera subrayar la afirmación de Derrida —que sigue a Lévinas— sobre la implacabilidad de la «*loi de l'hospitalité*» (ibíd.: 79) que consiste en que el anfitrión no es en realidad el propietario de su casa, sino que

[...] en vérité un hôte reçu dans sa propre maison. Il reçoit l'hospitalité qu'il offre dans sa propre maison, il la reçoit de sa propre maison —qui au fond ne lui appartient pas. (Ibíd.: 79)

Es habitual la actitud de las culturas recibientes frente a las culturas de arriba de considerar su cultura de nacimiento como una propiedad en la cual los arribantes o extranjeros son solamente tolerados. Esta reivindicación de la cultura como patrimonio o propiedad es para mí una de las causas principales para un buen número de conflictos sociales (y no precisamente étnicos o no siempre étnicos) como así también la negación del reconocimiento del otro de tener el mismo derecho de habitar ese territorio como las personas nacidas allí. Derrida introduce aquí precisamente otra distribución del derecho a la 'pertenencia'.

De esta manera Derrida se deshace de la imposición de la supremacía de la '*Heimat*' como propiedad de la cultura de base o recipiente, permitiendo al otro, al arribando a superar su estado de extranjero/visitante ya que «*l'accueil est toujours l'accueil de l'autre*» (ibíd.: 53), porque «*l'hospitalité précède la propriété*» (ibíd.: 85) y de esta forma el arribando conserva su «*dignité du citoyen*» (Lévinas 1984: 338; Derrida 1997: 65). Derrida exige que esta 'hospitalidad sin propietario' pase a ser parte del derecho y de la política como ética: «*elle [l'hospitalité] est l'éthicité même, le tout et le principe de l'éthique*» (ibíd.: 94), y en la medida que la hospitalidad es siempre un acto de justicia, «*accepte[r] ceux qui viennent s'installer chez lui, tout étrangers qu'ils sont*» (Lévinas 1988: 113-114.), lo cual tiene la consecuencia en el pensamiento lévinasiano-derridaniano que:

[...] le gage d'un engagement populaire et public, une *res publica* politique qui ne se réduit pas à une «tolérance», à moins que cette tolérance n'exige d'elle-même l'affirmation d'un «amour» sans mesure. (Derrida 1997: 133)

La 'hospitalidad' con su carácter imperativo lleva a Lévinas y a Derrida a considerar la 'hospitalidad' como «*une responsabilité singulière*» y «*une universalité humaine*» qui se trouve «*au-delà des États-Nations et de leurs politiques*» (Derrida 1997: 133). Además el concepto de 'hospitalidad' se encuentra para Lévinas estrechamente conectado a la «paz», un concepto que «*[...] débord[e] [...] la pensée purement politique*», y como agrega Derrida, pero «*non le politique*» (Derrida 1997: 145), ya que en el caso del término 'política' se trata de un

[...] concept, la paix, dont la pensée déborderait la pensée en tant que celle-ci voudrait rester purement politique. «Une pensée purement politique» lui serait ici inadéquate. Pour le penser, ce concept de la paix, il ne faudrait pas quitter l'ordre du politique, mais l'ordre de ce que Lévinas appelle le «purement politique». (Derrida 1997: 146)

Le «*purement politique*», según Derrida en su interpretación de Lévinas, consiste en «*inventer le politique, il s'agit d'une invention politique*» (Derrida 1997: 146), para crear un espacio donde la realización de la 'hospitalidad' sea posible más allá de la «*pensée politique*» (de la «*Realpolitik*»), entendida como un sistema de fronteras y de reglamentos que hacen imposible la 'hospitalidad', el acoger, y finalmente la justicia y la paz, considerando en este contexto la posición de Kant en su «Troisième article définitif en vue de la paix perpétuelle» en sus *Écrits sur Anthropologie, Histoire de la Philosophie, Politique et Pédagogie* de 1796 que comienza con un epígrafe que reza: «*le droit du citoyen du monde doit être restreint par les conditions générales de l'hospitalité*» o como Derrida lo traduce: «*le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle*» (Derrida 1997: 155). Es importante indicar que Kant no limita la hospitalidad al hablar del «*Fremdling*» (del extranjero/forastero; Kant 1796/1983: 213) el cual se debe comportar de una forma pacífica («*sich friedlich verhält*»; Kant ibíd.) y diciendo que el arribando no goza de un «*Gastrecht*» («derecho de hospitalidad»; Kant ibíd.), sino solamente de un «*Besuchsrecht*» («un derecho de visita»; Kant ibíd.), y que un

[...] droit de l'hospitalité, c'est-à-dire, l'autorisation [ou la faculté] de l'étranger arrivant, ne doit pas s'étendre au-delà des conditions de la possibilité d'essayer une relation avec des anciens habitants. (Kant 1796/1983: 214)<sup>6</sup> (Mi traducción.)

Mas, al mismo tiempo Kant se refiere a un concepto en el cual él encuentra la posibilidad de reglamentar la 'hospitalidad' y de elaborar una relación entre los arribandos y los recibidos en base de la ley.

En consecuencia, lo que hemos estado tratando de hacer no es transformar la irreducibilidad de la ley ética de la 'hospitalidad' en la ley de la «*pensée politique*» (de la «*Realpolitik*»), sino de *traducir o hacer atravesar, hacer pasar* la ley ética de la 'hospitalidad' por la ley «*du politique*».

#### 4. DIÁSPORA PERFORMATIVA E HÍBRIDA Y EL COSMO-HUMANISMO

Luego de este recorrido histórico y de haber expuesto las bases teóricas de nuestro concepto de 'diáspora performativa e híbrida', quisiéramos llegar a formular las características generales de este concepto para la actualidad basándose en una lista de criterios, naturalmente no exhaustivos, no étnicos o en el mejor de los casos de naturaleza pluri-étnica reemplazando a la vez el concepto de '*ethnicity*' de Hall por el de 'constelaciones socioculturales'.

Las características serían por el momento las siguientes:

1. Movimiento; deterritorialización y reterritorialización
2. Inscripción espacio-temporal
3. Estructuras de identificación
4. Conciencia de formar parte de una comunidad diaspórica con atracción colectiva

<sup>6</sup> [...] *welches Hospitalitätsrecht aber; d.i. Befugniss der fremden Ankömmlinge, sich nicht weiter erstreckt, als auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen.* (Kant 1796/1983: 214)

5. Experiencia similar del destino
6. Situación emocional y similar tipo de vida (mal recibidos en el país de arribo vs. proyecto de habitarlo en forma duradera)
7. Formas de representaciones comunes
8. Profundo sentido de la lealtad y solidaridad al interior de la comunidad y lealtad y solidaridad al exterior
9. Transnacionalidad, transculturalidad, transidentidad
10. Reinención de sí mismo y reinención de la nueva patria.

La ventaja de este concepto de diáspora es su carácter englobante de las clasificaciones establecidas por R. Cohen, como las 'diásporas de víctimas', 'diásporas laborantes', 'diásporas comerciantes', 'diásporas culturales' (deterritorializadas de la posmodernidad y de la hibridez de los siglos xx y xxi, etc.) es que nos permite considerar las diásporas actuales, las hispánicas y magrebíes, que no son tratadas por R. Cohen.

El concepto se basa además en la historia y en los fenómenos social-migratorios actuales como nuevas formas de vida planetaria y nuevas formas de construcciones, representaciones y performances sociales donde diáspora no significa 'dispersión', sino 'diseminación' o rizoma. Esto es, una multiplicidad de experiencias que no son normativizadas a priori, códigos culturales e identidades que no se basan en un modelo cultural, religioso o étnico y no pueden ser reducidos a *uno solo*. Por el contrario: diásporas performativas e híbridas representan un proceso permanente de *translatio*, deterritorializaciones y reterritorializaciones, recodificaciones y reinenciones.

En este contexto dinámico, empleamos, siguiendo a Hall, el término de 'diasporización' que se puede entender como la transposición de formaciones diaspóricas concretas, o más bien dicho, como situaciones diaspóricas de representaciones y prácticas en el sentido de diversas 'escenificaciones' y 'performancias' que representan modelos alternativos o complementarios a conceptos tradicionales de 'nación' y de 'identidad' que no se basan en el binomio de 'suelo' y 'sangre', ni en la '*prothèse de l'origine*' o en la '*prothèse langagière*' o en la nacionalidad, sino que son el resultado de una red de constelaciones relacionales. Comprendemos en este contexto experiencias individuales con una pertenencia y hospitalidad fragmentaria que pasan por el cuerpo y la emoción de un individuo y no por la nacionalidad, y este tipo de experiencias devienen una *conditio* para una comunidad. En esta comunidad viven sus miembros en una tensión permanente entre nostalgia del origen y extrañamiento, entre nuevas y antiguas lealtades. Estas nuevas formaciones sociales no están ya más marcadas como en la modernidad, por la colonización ni la decolonización, sino por lo que vengo llamando el '*imperativo de la situacionalidad*', esto es, por relaciones que resultan de condiciones de vida concretas, sean estas negativas o positivas, como el éxito, las patrias dobles o múltiples, el cosmopolitismo, un sentimiento variado y rico o por el contrario, por un estado de vida en la ilegalidad, en la discriminación, en el gueto, etc. El contorno social, el barrio y sus habitantes con sus destinos y situaciones particulares compartidas constituyen este '*dispositivo situacional*'.

El concepto de 'diáspora performativa híbrida' no considera ni define a los migrantes como tales, ni en un sentido negativo de «*expatrias*», o de simples apátridas, sino como parte integrante de un nuevo cosmopolitismo que podemos denominar '*cosmo-humanismo*' (de Toro 2009) que implica un derecho natural a la pertenencia y hospitalidad, a la seguridad y la posibilidad de diversas lealtades, nacionalidades, creencias, lenguas, identidades y orígenes, concepto en el cual términos como 'migrante', 'extranjero' devienen

obsoletos, y así la pregunta de ¿cuántas generaciones necesitarán alemanes turcos (aquí caigo en la trampa de la etnicidad y del origen; la lengua me traiciona) para ser considerados alemanes en un sentido republicano y constitucional del término, por el contrario a alemanes de origen polaco o checo que pasan a ser sin transición alemanes? ¿Por qué Mesut Özil es un jugador alemán con un trasfondo migrante y Podolsky o Klose no lo son? ¿Por qué se empieza a discutir su origen solamente cuando se descubren jugadores alemanes de piel oscura en el equipo nacional alemán de fútbol? ¿Cómo puede ser posible en el 2010 que 30.000 alemanes de origen turco de la tercera generación altamente educados, abogados, ingenieros, médicos, empresarios se vayan de Alemania declarando que «no quieren seguir siendo ciudadanos de segunda clase»? Algo ha fallado con el sentimiento de la pertenencia y de la hospitalidad.

Por ello el '*cosmo-humanismo*' implica una inscripción espacio-temporal que le quite a los llamados migrantes su estado de '*aves de paso*' como reclama Memmi. El '*cosmo-humanismo*' significa por esto, una redefinición radical de la idea de la política y legislación de la hospitalidad y de la pertenencia como la formulan Lévinas, Derrida, Ben Jelloun, Memmi o Kahtibi. El '*cosmo-humanismo*' es una posición intelectual y no está concebido como una noción de territorio y no ve ninguna contradicción entre movimiento y raíz como lo hemos discutido en el caso del '*nomade immobile*' de Memmi.

Pero no todo es negativo: países como Holanda son pioneros en el progreso hacia un '*cosmo-humanismo*', pero también Alemania. Así para dar algunos ejemplos, ha sido la canciller Merkel, quien hace algunos años declaró algo que hasta esa fecha era tabú, que Alemania era un país migratorio y multicultural y eso significaba un enriquecimiento para Alemania. Sin embargo, la misma canciller formula un rechazo contra lo '*multiculti*', esto es, contra una política de la celebración de la diversidad sin estrategias de convivencias y cohabitación en la diferencia.

El ex ministro del interior, de Mezière, decía en una entrevista que integración significa una integración tanto del arribando como de la cultura originaria y este pensamiento está siendo parte de la política de migración de la Unión Europea al hablar del '*interculturalismo*'.

El malogrado ex presidente Wulff fue considerado como «nuestro presidente» por las comunidades turcas cuando Wulff con mucha razón dice en su discurso de Bremen en el contexto de la celebración de los veinte años de la unificación alemana:

El cristianismo es sin lugar a dudas parte de Alemania. El judaísmo es sin lugar a dudas parte de Alemania. Esta es nuestra historia judeo-cristina. Pero el Islam es entre tanto también parte de Alemania<sup>7</sup>,

una posición que fue secundada por la canciller Merkel y fuertemente atacada por grupos de una fuerte derecha del partido CSU y por el entonces ministro del interior Friedrich.

Lo curioso es que yo no había escuchado que la cultura judeo-cristiana fuese parte de Alemania, al menos desde 1970; fue también una feliz novedad, pero que por el pasado nazi alemán no provocó ningún escándalo. Que se está generando un cambio de actitud en el pensamiento político, que se está reinventando la política, lo vemos en el discurso del

---

<sup>7</sup> «Das Christentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das Judentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das ist unsere christlich-jüdische Geschichte. Aber der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland».

presidente Gauck a razón de su elección como presidente de la República en el *Bundestag*, formulaciones que provienen del espíritu de Lévinas y Derrida:

Nuestra constitución y nuestra condición humana nos encargan de ver en el otro nuestro hermano y a nosotros mismos en él: dispuesto y autorizado (habilitado, legitimado) para participar. El filósofo Hans-Georg Gadamer era de la opinión que después de los estremecimientos de la historia se espera especialmente de Europa una «verdadera escuela» de la convivencia en un restringido espacio. De vivir con el otro, como el otro con otra forma de vida, en ello veía él la tarea ética y política de Europa<sup>8</sup>.

En las noticias del primer canal de televisión alemana, ARD, se informaba el 14 de agosto de 2012 que en Hamburgo se firmaba un acuerdo con la comunidad musulmana sobre el derecho de que a alumnos de esta comunidad se les impartiese la materia de religión musulmana en la escuela y se respetasen los días festivos religiosos. A cambio, la comunidad musulmana debe asegurar la igualdad entre hombre y mujer. Aquí vemos la negociación, la reinención y la integración recíproca.

El 22 de agosto en el mismo canal se informaba que en el Estado Federal de Renania-Westfalia del Norte se enseña en 44 escuelas primarias cultura islámica en el sentido de una integración de vivir en dos culturas.

En el mismo canal se nos informa en una documentación del 1 de septiembre que jóvenes migrantes, en especial 37% turcos, son discriminados. La funcionaria se cuestiona si la primera pregunta que se le hace a los jóvenes es ¿de dónde vienes? —a pesar de haber nacido en Alemania— contribuye a la integración.

Y finalmente el 30 de octubre se inauguró un Centro de Estudios Islámicos en las Universidades de Osnabrück y Münster.

Estos son ejemplos de un ‘*cosmo-humanismo*’ que se acerca a un ‘*worlding*’.

Un buen y final ejemplo de todo esto que he venido exponiendo es la respuesta a la pregunta que le hace una reportera del ARD a un chiquito de escuela primaria en Berlín: ¿a qué cultura pertenece él? El chico responde: «Mi madre es china, mi padre argelino, yo soy alemán».

#### BIBLIOGRAFÍA

- AKALAY, Moham (ed.) (2006), *Entre Tánger y Larache*, Madrid, Ediciones SIAL.  
— (2003), *Entre dos mundos*, Tánger, Impreso en Altopress.  
ALAU, Sara (2005), *Solo mujer*. Asociación de Escritores Marroquíes en Lengua Española, D.L. (Tánger: Litograf).  
BEN JELLOUN, Tahar (1997), *Hospitalité Française*, Paris, Seuil.  
CEREZALES, Marta; MORETA, Miguel Ángel y SILVA, Lorenzo (ed.) (2004), *Puerta de los vientos. Narradores marroquíes contemporáneos*, Madrid, Ediciones Destino.

---

<sup>8</sup> «Unsere Verfassung wie unser Menschsein tragen uns auf, im Anderen geschwisterlich uns selbst zu sehen; begabt und berechtigt zur Teilhabe wie wir. Der Philosoph Hans-Georg Gadamer war der Ansicht, nach den Erschütterungen der Geschichte erwarte speziell uns in Europa eine ‘wahre Schule’ des Miteinanderlebens auf engstem Raum. Mit dem anderen leben, als der andere des anderen leben, darin sah er die ethische und politische Aufgabe Europas.»

- CHAKOR, Mohamm (ed.) (1989), *Cultura islámica*. Prólogo de J. Goytisolo, Madrid, Colec. Nur. «Encuentros Literarios: Marruecos- España-Ibero-América».
- CHINN, Thomas; LAI, Mark y CHOY, Philip P. (eds.) (1969), *The History of the Chinese in California*, San Francisco, Chinese Historical Society of America.
- COHEN, Mark R. (1994), *Under Cressent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.
- COHEN, Robin (1997), *Global Diasporas. An Introduction*, London/New York: Routledge.
- (1997/2008), *Global Diasporas. An Introduction*, London/New York, Routledge.
- COLLECTIF SYLVIE APRILE/ALAIN MONTANDON (2004), *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard.
- CONNERY, Christopher (1994), «Pacific Rim Discourse. The U.S. Global imaginary in the Late Cold War Years», *Boundary 2* 21, 1 (Spring), págs. 30-56.
- CUMINGS, Bruce (1998), «Rimspeak, or, the Discourse of the 'Pacific Rim'», en Dirlik, Arif (ed.). *What's in a Rim? Perspectives on the Pacific Region Idea*, Boulder, Westview Press.
- DELEUZE, Gilles (1991), «Was ist ein Dispositiv?», en François Ewald/Bernhard Waldenfels (eds.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, págs. 153-169.
- DERRIDA, Jacques, (1996), *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée.
- (1997), *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée.
- DJBILOU, Abdellah (2007), *Mirando a Oriente: (temática árabe en las letras hispánicas)*, Cádiz, Servicios de Publicaciones Diputación de Cádiz.
- DJEBAR, Assia, (1999), *Ces voix qui m'assiègent*, Paris, Albin Michel.
- (2003), *La disparition de la langue française*, Paris, Albin Michel.
- EL FATHI, Abderrahman (2003), *Primavera en Ramallah y Bagdad*, Tetuán, Publicaciones de la Facultad de Letras.
- (2004), *Desde la Otra Orilla*, Cádiz, Editorial Quórum.
- EL HACHMI, Najat (2004), *Jo també sóc catalana*, Barcelona, Editorial Columna.
- (2008), «L'home que nedava», en *El llibre de la Marató. Vuit relats contra les malalties mentals greus*, Barcelona, Editorial Columna.
- (2008), *L'últim patriarca*, Barcelona, Editorial Planeta.
- EL HARTI, Larbi (2003), *Después de Tánger*, Madrid, SIAL Ed.
- FOUCAULT, Michel (1963/2012), *Naissance de la clinique*, Paris, Quadrige PUF.
- (1966/1979), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- (1972/2011), *Historie de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- (1975/1995), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- (1976/1994), *Historie de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- (1978/2000), *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin, Merve.
- GAHETE JURADO, Manuel (2009), *Calle del agua. Antología contemporánea de Literatura Hispanomagebrí. En colaboración con Manuel Gahete, Ahmed M. Mgara, José Sarría y Aziz Tazi*, Madrid, Sial.

- GOITEIN, Shelomo Dov. (1967-1993), *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Vol. 1-6. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- (1973), *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, New Jersey, University Press.
- (1999), *Mediterranean Society. An Abridgement in One Volume*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- GÓMEZ PEÑA, Guillermo (1996), *The New World Border. Prophecies, Poems & Loqueras for the End of the Century*, San Francisco, City Lights.
- HALL, Stuart (1996), «The formation of a diasporic intellectual: an interview with Stuart Hall», en David Morely/Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres/New York, Routledge, págs. 484-503.
- (1988), «New Ethnicities», en Kobena Mercer (ed.), *Black Film, British Cinema. ICA Documents 7*. London, A BFI Production Special, págs. 27-31.
- (1989/1996), «New Ethnicities», en Huston Baker/Mathias Diawara/Ruth Lindeborg (eds.), *Black British Cultural Studies. A Reader*, Chicago, Chicago University Press, págs. 163-172.
- (1990). «Cultural identity and Diaspora», en Jonathan Rutherford (eds.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, págs. 222-237. <<http://www.lwbooks.co.uk/ReadingRoom/public/IdentityDiaspora>>. [27/08/ 10].
- (1990/1994). «Cultural Identity and Diaspora», en: Patrick Williams/Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and post-colonial Theory*. New York: Columbia University Press, págs. 392-403.
- HUNTINGTON, Samuel (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster.
- (2004), *Who are we? The Challenges to American's National Identity*, New York, Simon and Schuster.
- JEDIDI, Saïd (2001), *Grito primal*, Tetuán, Asmir.
- (2002), *Autodeterminación de invernadero*, Tetuán, Asmir.
- (2005), *Precintado*, Tetuán, Asmir.
- (2006), *Yamma o memoria íntima*, Asociación de Escritores Marroquíes en Lengua Española.
- KANT, Immanuel (1796/1983), «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf», en: Idem. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Darmstadt, WBG, págs. 191-251.
- KARROUCH, Laila (2004), *De Nador a Vic*, Barcelona, Columna.
- (2006), *Un meravellós llibre de contes àrabs per a nens i nenes*, Barcelona, Columna.
- KHATIBI, Abdelkebir (1987), *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris, Denoël.
- (1971/1979), *La mémoire tatouée: autobiographie d'un décolonisé*, Paris, Denoël.
- (1983), *Maghreb Pluriel*, Paris, Denoël.
- (1993), *Penser le Maghreb*, Rabat, SEMR.
- LAHCHIRI, Moham (ed.) (2004), *Cuentos ceuties*, Casablanca, Dar Al Karaouines.
- (2006), *Una tumbita en Sidi Embarek y otros cuentos ceuties*, Casablanca, Dar Al Karaouines.
- LASSER, Jacob (1999), «Foreword», en Goitein, Shelomo Dov (ed.), *Mediterranean Society. An Abridgement in One Volume*, Berkeley, University Press, págs. xi-xiv.



- LE GOFF, Jacques (1956), *Marchands et banquiers au Moyen Age*, Paris, Seuil.
- (1957), *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil.
- (1964), *Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud.
- (1977), *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard.
- LÉVINAS, Emmanuel. (1961/2008), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, M. Nijhoff.
- (1988), *À l'heure des nations*, Paris, Minuit.
- (1991/2007), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset.
- (1995/2008), *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana.
- (1979), «Politique après!», *Les Temps Modernes*, n° 398, September, págs. 521-528.
- (1982), «Les villes-refuges», *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, págs. 51-70.
- (1982), «Politique après!», *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, págs. 221-228.
- (1984), «Paix et Proximité», en Emmanuel Lévinas (ed.), *Cahiers de la nuit surveillée*, Paris, Verdier, págs. 345.
- LIPSITZ, George (1994), *Dangerous Crossroads. Popular Music, Postmodernism, and the Poetics of Place*, London, Verso.
- (2001), «'To Tell the Truth and Not Get Trapped': Why Interethnic Anti-Racism Matters Now», en Kandice Chuh/Karen Shimakawa (eds.), *Orientations. Mapping Studies in the Asian Diaspora*, Durham, Duke University Press, págs. 296-309.
- (2001a), *American Studies in a Moment of Danger*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- LUIS, William (1997), *Dance Between Two Cultures: Latino Caribbean Literature Written in the United States*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- (1999), «Latino Identity: A Postmeditation», en Alfonso de Toro/Fernando de Toro (eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Frankfurt/Main: Vervuert, págs. 165-180.
- (2006), «Into the Millennium: Toward a Theory of Latino U.S. Literature», en Alfonso de Toro (ed.), *Cartografías y Estrategias de la 'postmodernidad' y 'postcolonialidad' en Latinoamérica. 'Hibridez' y 'Globalización'*, Frankfurt/Main, Vervuert, págs. 421-432.
- MAYER, Ruth (2005), *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld, Transcript.
- MEMMI, Albert (2000), *Le nomade immobile*, Paris, Arléa.
- MOHAMED MGARA, Ahm (ed.) (2009), *La mujer en la poesía hispanoarroquí*, Cádiz, Fundación Dos Orillas.
- OUBALI, Ahm (ed.) (2009), *Chivos expiatorios y otros relatos*, Cádiz, Diputación de Cádiz, Fundación Dos Orillas, D.L.
- PALUMBO-LUI, David (1999), *Asian/American. History Crossing of the Racial Frontier*, Stanford, Stanford University Press.
- PAN, Lyn (1994), *Sons of the Yellow Empire. A History of the Chinese Diaspora*, New York, Kodansha International.
- SAFRAN, William (1991), «Diasporas on Modern Societies. Myths of Homeland and Return», en *Diaspora* 1, 1, págs. 83-89.
- (2003), «The End of 'Normality': The Diasporization of Israel», en Reiner Münz y Reiner Ohliger (eds.), *Diasporas and ethnic migrants: Germany, Israel, and Post-Soviet successor states in comparative perspective*, London, Frank Cass, págs. 385-400.
- (2005), «The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical perspective», en *Israel Studies*, 10 (1), Spring, págs. 36-60.

- SIBARI, Moham (ed.) (1994), *Judería de Tetuán*, Madrid, Editorial Lalla Menana.
- (2000), *Relatos de las Hespérid*, Madrid, Lala Menana.
- (2001), *Relatos del hammam*, Madrid, Editorial Lalla Menana.
- (2005), *El Babuchazo*, Madrid, Lalla Menana.
- (2006), *De Larache al cielo*, Larache, Asociación de Escritores Marroquíes en Lengua Española.
- TAKAKI, Roland (1998), *Strangers from a Different Shore. A History of Asian Americans*, Boston, Little, Brown and Company.
- TORO, Alfonso de (2002), «Die Spezies 'Aus-länder'», en: *Journal der Universität Leipzig*, Juli, pág. 30.
- (2001), «La literatura menor, concepción borgesiana del Oriente y el juego con las referencias. Algunos problemas de nuevas tendencias en la investigación de la obra de Borges», en: *Revista Iberoromania*. Heft 53, págs. 68-110.
- (2009/2011). *Epistémologies Le 'Maghreb'. Hybridité — Transculturalité — Transmédialité — Transtextualité — Corps — Globalisation — Diasporisation*. Paris: L'Harmattan.
- VERGÈS, Françoise (2003), «Writing on Water: Peripheries, Flows, Capital, and Struggles in the Indian Ocean», *Position*. II, I, págs. 241-2.