

**REGARDS SUR
L'HOSPITALITÉ**

Paul B. Preciado

ON HOSPITALITY

Paul B. Preciado

Il est philosophe, commissaire d’art et une figure internationalement connue dans la philosophie du corps et les études de genre et de la politique sexuelle. Diplômé avec distinction et boursier Fulbright, il a obtenu une maîtrise en philosophie et théorie du genre à la New School for Social Research de New York, où il a étudié avec Agnes Heller et Jacques Derrida. Il est titulaire d’un doctorat en philosophie et théorie de l’architecture de l’Université de Princeton. Son premier livre, *Manifeste contra-sexuel* (Éditions Balland, 2000) a été acclamé par la critique comme le livre rouge de la théorie queer et est devenu une référence clé pour l’activisme européen queer et transféministe. Il est l’auteur de *Testo Junkie : Sex, Drugs and Biopolitics* et *Pornotopie* (Éditions Grasset, 2008) pour lequel il a reçu le Prix Sade. Il a été Directeur de Recherche au Musée d’Art Contemporain de Barcelone (MACBA) et Directeur du Programme d’Études Indépendantes (PEI) de 2011 à 2014. De 2015 à 2018, il a été commissaire des programmes publics de la documenta 14 (Kassel/ Athènes). Il est l’auteur d’une chronique bihebdomadaire à Libération. Il a été écrivain en résidence à Luma Arles.

Philosopher, independent curator and leading thinker in the study of gender and sexual politics. Honors Graduate and Fulbright Fellow, earned a M.A. in Philosophy and Gender Theory at the New School for Social Research in New York; studied with Agnes Heller and Jacques Derrida. Holds a Ph.D. in Philosophy and Theory of Architecture from Princeton University. Former Head of Research of the Museum of Contemporary Art of Barcelona (MACBA) and Director of the Independent Studies Programme (PEI). He has taught Philosophy of the Body and Transfeminist Theory at Université Paris 8 – Saint Denis and at New York University. He was Curator of Public Programmes of documenta 14 (Kassel/Athens). Publications include Counter-Sexual Manifesto (Columbia University Press, 2018); Testo Junkie: Sex, Drugs and Biopolitics (The Feminist Press, 2013) and Pornotopia: An Essay on Playboy’s Architecture and Biopolitics (Zone Books, 2014). He was a research resident at Luma Arles.

PAUL B. PRECIADO, modérateur, écrivain, philosophe et commissaire d’art

Cette deuxième table ronde va peut-être changer la donne. Les femmes guerrières et les guerrières transgenres vont faire cause commune, comme un deuxième front, pour défendre une autre forme d’hospitalité, en s’appuyant sur ce qui a été dit, mais peut-être en déplaçant les termes du débat. Mesdames et messieurs, mais surtout celles et ceux qui ne sont ni des dames, ni des messieurs, bienvenue à cette deuxième conversation.

1. Achille Mbembe (born in Cameroon in 1957) is a philosopher, political theorist and historian. He is currently a professor at the University of the Witwatersrand in Johannesburg, South Africa. 2. *Code Noir* [the Black Code] was the name given to the *Royal Ordinance or Edict of the King: On the subject of the Policy regarding the Islands of French America, March 1685*, and later to the edict of 1723 regarding the French colonies of the Indian Ocean [les Mascareignes], to the edict of 1724 regarding Louisiana and to collections of legal texts from the mid-18th century relating to overseas French territories where slavery was tolerated, namely on the islands and in Louisiana.

J’aimerais dire quelques mots à propos de l’hospitalité. Mon nom est Paul B. Preciado et je suis un écrivain en résidence à Luma Arles depuis quatre mois. Cette ville qui est devenue une utopie pour l’écriture est formidable. Je suis reconnaissant à la Fondation Luma et à Maja Hoffmann, qui a rendu cela possible et m’a accueilli. C’est drôle, car je suis un invité à Luma Arles, mais ces discussions, avec Maria Finders, Tony Guerrero, Maja Hoffmann et Hans Ulrich Obrist, m’ont fait passer du statut d’in-vité à celui d’hôte. Nous réfléchissons aujourd’hui à cette relation complexe entre être fantôme (*ghost*) et invité (*guest*), devenir hôte (*host*) ou invité (*guest*), ou bien refuser ces statuts. Que veux dire accueillir aujourd’hui ? Que signifie être un invité ?

La question de l’hospitalité est on ne peut plus d’actualité dans le contexte global de violence économique et écologique engendré par les guerres et le

PAUL B. PRECIADO, moderator Writer, philosopher, and curator

In this second panel of the day, we’re going to keep trying to turn things around. This is a gathering of female warriors and a transgender warrior. So, it’s like a second front coming to fight for a different kind of hospitality. So, ladies and gentlemen, but especially those who are here and are neither ladies nor gentlemen, welcome.

I would like to say a few words about hospitality. My name is Paul B. Preciado, and I have been a writer resident at Luma Arles for the last four months. I love the city, and it has become a utopia for writing. So, I am thankful to the Luma Foundation and to Maja Hoffmann, who has made this possible and who hosted me. What’s funny is that I have been a guest at Luma Arles, but something happened through these discussions with Maria Finders, Tony Guerrero, Maja Hoffmann and Hans Ulrich Obrist that led to me from being a guest, to becoming a host. One of the things that I’d like to reflect on with you today is this complex relationship between a host and a guest, and what it means to become a host or a guest, or to reject both positions. So, what does it mean to host today? What does it mean to be a guest?

The question of hospitality is, of course, reactivated today within the global context of economic and ecological violence; a context of war and a context of neoliberal capitalism. Like Achille Mbembe¹ has noticed, we are the first generation of humans to inhabit just one world. This has never happened before, to suddenly live in the same world, and in just one world. This is exactly what Édouard Glissant

capitalisme néolibéral. Comme Achille Mbembe¹ l’a remarqué, nous sommes la première génération d’êtres humains à n’habiter qu’un seul monde, le même monde. Cela ne s’est jamais produit auparavant. Soudain, nous vivons tous dans le même monde, dans un seul monde. C’est précisément ce qu’Édouard Glissant appelle un «*monde en relation*». Mais nous y habitons dans une situation paradoxale d’extrême mobilité des marchandises et d’extrême restriction de la mobilité des êtres humains. Tout le monde n’est pas touché de la même manière. Certains ont ou n’ont pas la chance d’être mobiles.

Notre monde vit toujours dans l’ombre du Code noir². La majorité du public ici est français, mais la plupart ne sait probablement pas ce qu’est le Code noir. Il fait partie de l’histoire de la France, et cette conversation va examiner l’image que nous avons de notre propre histoire. Comment peut-on se réapproprier notre histoire collective de manière critique ?

Le Code noir est le traité économique français, écrit sous Louis XIV, qui a rendu l’esclavage légal en 1685. Il donnait le droit d’acheter et de vendre des êtres humains, comme des machines vivantes à exploiter sur les plantations. Les notions actuelles de travail et de mobilité sont encore étroitement liées au cadre colonial et déterminées par lui. Il faut «*décoloniser*» ces notions de travail, de mobilité, mais aussi d’hospitalité.

called “one world in relation”. But we inhabit this world in a paradoxical condition of both extreme mobility of goods in the market, and extreme restriction of mobility for human beings. While this is not a condition for all of us, some of us don’t have the chance to be mobile.

In a certain sense, we are still under the shadow of the *Code Noir*². I guess that most of you here are French, but most of you probably do not know what the *Code Noir* is, even though this is a crucial text of French history. The way we look at our own history is very much a consideration of this panel. How can we critically reappropriate the history that is our common history?

The *Code Noir* is the name for a set of French economic treaties that legalised slavery in 1685. It was written under Louis XIV and gave the right to buy and sell human beings as living machines to be put to work on plantations. So, the notions of labour and mobility that we still use today are very much connected to and inscribed within this colonial framework. We need to “decolonise” these notions of labour and mobility, but also of hospitality.

Le monde contemporain a tendance à parler d’hospitalité avant tout par rapport à l’actualité et à ce qui a été appelé et déjà critiqué par Ali Benmakhlouf : la crise des réfugiés. Mais il s’agit en fait de la crise des notions occidentales de souveraineté nationale et d’identité culturelle. Et aussi de la crise et des transformations profondes des technologies de production de la subjectivité. C’est l’une des questions de cette conversation, car on parle tous constamment du cadre de l’État-nation, des frontières ; mais que pense-t-on des technologies de production de la subjectivité dont l’art n’est qu’une forme ? Qu’en est-t-il de la subjectivité et de la manière dont elle est produite et reproduite ?

Un nouveau tournant s’amorce avec l’avènement de l’énergie nucléaire, des nouvelles technologies militaires, de l’Internet, de l’intelligence artificielle, de l’impression 3D, des nouvelles technologies reproductives (biotechnologies, technologies génétiques) et de la destruction écologique. Notre époque vit, au sens de Thomas Kuhn³, un changement de paradigme comparable à celui du XV^e siècle, avec la colonisation, l’expansion du capitalisme et l’invention de l’imprimerie.

Voilà pourquoi beaucoup des notions utilisées auparavant ne sont plus valables, elles semblent obsolètes. Ces notions sont enracinées en nous, mais elles ne sont plus pertinentes dans ce nouveau cadre épistémologique et politique. La notion d’hospitalité

1. Achille Mbembe (né au Cameroun en 1957) est un philosophe et théoricien du postcolonialisme, politologue, historien et professeur d’université camerounais. 2. Le nom de Code noir a été donné à l’Ordonnance royale ou Édît royal de mars 1685 touchant la police des îles de l’Amérique française à partir de son édition Saugrain de 1718, puis aux édits similaires de 1723 sur les Mascareignes et de 1724 sur la Louisiane, et enfin, à partir du milieu du XVIII^e siècle, aux recueils de textes juridiques relatifs aux territoires français d’outre-mer où l’esclavage était toléré, exclusivement sur des îles et en Louisiane. 3. Thomas Samuel Kuhn (né à Cincinnati en 1922, décédé à Cambridge en 1996) est un philosophe et historien des sciences américain. Il s’est intéressé aux structures et à la dynamique des groupes scientifiques dans toute l’histoire des sciences.



appartient-elle au cadre colonial humaniste occidental ? Ou est-elle dans ce nouveau paradigme ? Comment la transformation de cette notion peut-elle aider à créer et à donner corps à une politique complètement différente ?

Ce qui est clair pour toutes les personnes ici, c’est que notre monde est le produit d’une longue suite de révolutions. Il faut affirmer avec force aujourd’hui que nous sommes dans une période révolutionnaire et que le vrai problème est que personne ne le sait. Un jour, les gens diront que c’était la plus grande des révolutions, mais qu’on ne savait pas qu’elle avait lieu. C’est une question de conscience, de devenir conscient, de conscience cognitive, de savoir ce qu’est cette révolution et ce que traverse notre monde.

Depuis la conférence de Bandung⁴ dans les années 1950, le processus de décolonisation a commencé, à l’échelle mondiale et macropolitique, et a évolué et progressé. Dans les années 1960, le mouvement féministe ainsi que les mouvements gay et lesbien faisaient partie d’une grande vague de mouvements de contestation ; contre les prisons et les institutions psychiatriques. La critique des institutions a révélé la manière dont les récits dominants se construisent à travers leur représentation dans les écoles d’art et les musées. La critique de la discipline institutionnelle, des institutions disciplinaires, fait partie de la révolution micropolitique. Cette révolution n’aura pas lieu du jour au lendemain, elle est encore en cours autour de nous.

En même temps, notre époque est clairement contre-révolutionnaire. C’est probablement ce que ressent tout l’auditoire et pourquoi tout le monde est très déprimé. Cet état est une des conditions de la contre-révolution et de cette période de réforme techno-patriarcale et néocoloniale. Beaucoup des sujets de la conversation d’aujourd’hui seront en rapport avec cette lutte entre ces longs processus d’émancipation politique et cette contre-révolution simultanée.

De nouvelles grammaires sont nécessaires pour lutter contre la nouvelle organisation du pouvoir. La question est de savoir si l’hospitalité peut faire partie de cette nouvelle grammaire éthique, esthétique ou politique.

Aujourd’hui, avec les trois autres invités, nous allons examiner la notion d’hospitalité dans une perspective transféministe et anticoloniale.

Il faut aussi être attentif à l’étymologie d’« hospitalité » qui vient du latin *hospes*, qui lui-même vient du grec *xeno*, dans lequel on entend la racine du mot « étranger », comme dans « xénophobe ». Ce mot a été traduit par *hospes* en latin, qui est très proche de *hosts* (« hôtes » en anglais). *Hospes* est celui qui invite, qui accueille. Les *hosts* sont supposés être des inconnus, des étrangers, mais aussi des ennemis. On entend encore clairement cette friction dans le rapport entre les mots « hospitalité » et « hostilité ».

4. La première grande conférence entre l’Afrique et l’Asie, également connue sous le nom de *Konferensi Asia-Afrika* en Indonésie, était une rencontre entre des États d’Asie et d’Afrique, dont la plupart avaient acquis l’indépendance depuis peu. Elle eut lieu du 18 au 24 avril 1955 à Bandung, en Indonésie. Les vingt-neuf pays qui participèrent à la conférence de Bandung représentaient près du quart de la surface terrestre et une population totale de 1,5 milliard d’habitants, soit environ 54 % de la population mondiale à l’époque. La conférence était organisée par l’Indonésie, la Birmanie, le Pakistan, Ceylan (Sri Lanka) et l’Inde, et était coordonnée par Ruslan Abdulgani, le secrétaire général du ministère indonésien des Affaires étrangères.

Le fait d’être étranger et la manière dont on traite l’étranger sont au cœur de cette notion.

La deuxième question centrale dans la notion d’hospitalité est le problème du « chez-soi », de construire une maison, d’être chez soi, mais aussi de qui est propriétaire de la maison et a le droit d’accueillir.

À l’instar de Michel Foucault et d’Achille Mbembe, la définition de la notion d’hospitalité qui va suivre sera probablement nécropolitique. Le problème avec la notion d’hospitalité est que, historiquement, celui qui a le droit d’accueillir est aussi le souverain, sous-entendu le propriétaire de la maison, le père et le mari. C’est une notion patriarcale, en Occident du moins. Cette forme d’hospitalité se définit donc en termes nécropolitiques, ce qui veut dire que le pouvoir du souverain, du père et du mari s’établit par son droit de tuer l’épouse, les enfants, les animaux et les domestiques. Il a le droit de vie et de mort sur le peuple. Cette définition nécropolitique du « chez-soi », de la souveraineté et de l’hospitalité nous ramène clairement à l’hostilité au sein de l’hospitalité. Quelles sont exactement les technologies de la violence qui font parties de l’hospitalité ? Cette notion doit probablement être transformée, complètement critiquée et modifiée.

Jacques Derrida a parlé des différences entre l’hospitalité conditionnelle – avec des règles, des lois, des droits qui imposent des conditions à l’invité – et

l’hospitalité inconditionnelle. En partant d’une lecture transféministe et anticoloniale de l’hospitalité, on peut dire que l’hospitalité conditionnelle est en fait l’hospitalité nécropolitique, elle s’accompagne d’une énorme violence. Cette notion doit être décolonisée et libérée du patriarcat avant de pouvoir être pleinement utilisée pour créer une société ou une communauté. Il faudrait brièvement répondre à une deuxième question, car le temps file. L’hospitalité est apparemment accordée à l’étranger, mais qui est l’étranger ? Cette question a aussi été abordée dans une autre conversation, notamment par Ali Benmakhlouf et Manthia Diawara. Qui est l’étranger ? Qui est maintenu pour toujours dans la condition d’invité ?

Prenons ma propre expérience politique et personnelle. Je suis un écrivain et un militant transgenre. Cela signifie qu’on m’a assigné le genre féminin à ma naissance et que j’ai intentionnellement décidé de modifier cette assignation, de changer de nom légal et de transférer mon corps et ma subjectivité. Dans notre société européenne, occidentale, démocratique et humaniste, être transgenre signifie être étranger chez soi, dans son propre pays et son propre corps. On me met toujours dans la position de devoir demander à l’État de m’accorder l’hospitalité, de m’accueillir au sein de la société. Depuis le XIX^e siècle, c’est l’État qui accorde l’hospitalité, ce n’est plus le père ou le mari. Mais cette hospitalité implique de subir beaucoup d’hostilité et de violence

In recent times, we have tended to speak about hospitality mostly in relation to current affairs, like the so-called crisis of the refugees and the harsh migration policies deployed by the European Community to fight against migrants and refugees that Ali Benmakhlouf has criticised in the previous panel. But, we are really speaking about the crisis of the Western notions of national sovereignty and cultural identity, as well as the crisis and profound transformation of the technologies of production of subjectivity. This is one of the issues that I would like to raise in today’s panel. We are all constantly speaking about the framework of the nation-state, and about borders, but what about the technologies of production of subjectivity of which art is only one part of? What is happening with subjectivity and the way it’s being produced and reproduced?

We are going through a great shift today with the advent of nuclear energy, new military technologies, the Internet, artificial intelligence, 3D printing, new reproductive technologies (biotechnologies, genetic technologies) and ecological destruction. To use a term coined by Thomas Kuhn³, we are in the middle of a “paradigm shift” that is only comparable to the one that happened in the 15th century with colonisation, the expansion of capitalism, and the invention of the printing press.

This is why many of the notions that we have been using until now are no longer valid. They seem

obsolete. We carry these notions with us, but we don’t know if they are relevant in this new epistemological and political framework. Does the notion of hospitality belong to the humanist colonial framework of the West? Or can it be used in the new paradigm into which we are moving? How will the transformation of this notion help us create and embody a completely different politic?

What is clear to all of us here is that we come from a long series of revolutions. I’d like to really stress today that we are in a revolutionary time, and that the only problem is that you’re not aware of it. One day people will say, “This was the biggest revolution, but you didn’t know it was happening.” So, it’s a question of consciousness, of becoming conscious: it is a question of cognitive awareness, of knowing what the revolution is, and what we are going through.

Since the 1950s, with the Bandung conference⁴, we started a process of decolonisation on a global and macro-political scale. This set things in motion. In the 1960s, the feminist movement and the gay and lesbian movement were also part of a general wave of rebellious movements, like those against the prison complex and psychiatric institutions. Institutional critique revealed the ways in which dominant narratives are constructed through representation in art schools and in museums. The critique of disciplinary institutions is part of a micro-political revolution. We’re not talking about a revolution that will take

place from one day to the next; we’re in the midst of an on-going revolution.

At the same time, it’s clear that we are also living in a period of counter-revolution. I guess this is what you may be feeling, and that may be why we are all super depressed. Being depressed is a condition of this counter-revolution. We are in a moment of techno-patriarchal, neo-colonial reform. Many of the things that we will be speaking about today are about the struggle between these long processes of political emancipation and this counter-revolution that is happening simultaneously.

So, we need a new grammar to fight against the new organisation of power. The question is whether hospitality can be part of this new ethical, aesthetic and political grammar. Today, with the three guests that are here with me, I’d like to look at the notion of hospitality from a transfeminist, anti-colonial perspective.

I would also like to consider the etymology of hospitality. As you probably know, “hospitality” comes from the Latin *hospes*, which in turn comes from the Greek *xeno*. In *xenon*, you can hear the root of words related to the notion of the foreign, like in *xenophobic*. This word was translated as *hospes* in Latin, which is very close to *hostes*. *Hospes* is the one who hosts, who welcomes. The *hostes* is the stranger and the foreigner, but also the enemy. This is the friction that you can still hear in the connection between the

words “hospitality” and “hostility”. So, the question of being foreign, and of how to deal with the foreign, is at the core of this notion.

The second issue at the core of the notion of hospitality is the notion of “home”, of building a home and being at home, but also of who is the owner of the home and who has the right to host.

I’d like to tell you in advance that what I’m going to give a necropolitical definition of the notion of hospitality, in the footsteps of Michel Foucault and Achille Mbembe. The problem with this notion of hospitality is that, historically, the one who has the right to host is also the sovereign, i.e. the owner of the house, the father and the husband. So, this notion of hospitality, at least in the West, is patriarchal. This means that this form of hospitality is defined in necropolitical terms. What does that mean? It means that the power of the sovereign, i.e. the power of the father and the husband, is defined by his right to kill. His right to kill his wife and children, animals and servants. It means having the right of life and death over the people. So, this necropolitical definition of the home, of sovereignty, and of hospitality, brings us precisely to the hostility of hospitality. One of questions then is to see what precisely the technologies of violence are that go hand in hand with hospitality. Maybe today this notion has to be transformed completely, criticised and changed.

institutionnelle, la violence de la normalisation et de l'intégration. On m'accorde donc l'hospitalité nécropolitique conditionnelle. Un grand merci à l'État de m'avoir permis de changer mon genre. Par exemple, je dois prouver que je suis malade mentalement, accepter un diagnostic médical et psychiatrique, accepter de reproduire la normalité du genre et la normalité sexuelle, c'est-à-dire accepter d'être hétérosexuel et de ressembler à un homme. Ce que je fais plutôt bien, comme vous pouvez vous en rendre compte ! Je fais de mon mieux. J'ai mes secrets pour ne pas obéir aux règles, mais on me cantonne dans la position d'invité à perpétuité, de celui qui devra éternellement demander l'hospitalité. C'est un des pièges politiques des sociétés humanistes et démocratiques. Nos intervenants vont décomposer cette notion d'hospitalité et proposer de nouvelles grammaires.

J'ai maintenant le grand plaisir de vous présenter Elsa Dorlin, professeur de philosophie, que je connais depuis très longtemps. Nous avons participé à de nombreux combats. Elle occupe une place importante dans les luttes féministes et féministes noires en France. Ses nombreux livres traitent du genre, du sexe et de la race. Elle a publié récemment un des meilleurs essais actuels intitulé : *Se défendre, une philosophie de la violence*. Je souhaite donc la bienvenue à Elsa Dorlin. Merci.

Jacques Derrida spoke about the difference between conditional hospitality, whose rules, laws and rights impose certain conditions on the one who is welcomed, i.e. the guest, and he also spoke about unconditional hospitality. I would say now, from a transfeminist, anti-colonial reading of hospitality, that this conditional hospitality is really necropolitical hospitality. This hospitality comes with violence. Therefore, this notion needs to be depatriarchalised and decolonised before we can really use it to create a more democratic society or larger community of living being.

As for the second question, apparently, hospitality is granted to the foreigner. But the question is, who is a foreigner? I think that this question was discussed by Ali Benmakhlof and Manthia Diawara in the previous panel. Who is the foreigner? Who is forever kept in the position of a guest?

I'd like to say something about my own political and personal experience. I'm a transgender writer and activist. That means that I was assigned the female gender when I was born, and I intentionally decided to modify this gender assignation by changing my name legally, and transforming my body and my subjectivity. But to be transgender in this European, Western, democratic, humanist society means being foreign in your own home. It means being foreign in your own country, and even in your own body. So, I'm always put in the position of asking the State to grant me hospitality, and to welcome me within society. Since the 19th century, the State has replaced the father and the husband as the authority that grants hospitality.

But this welcoming, this hosting also implies being the object of a lot of institutional violence and hostility. It's the violence of normalisation and integration. So, I'm only granted conditional necropolitical hospitality. Thank you so much, the State, for letting me change my gender. For instance, I have to prove that I'm mentally ill to accept a medical and psychiatric diagnosis, and to accept that I will reproduce gender normality and sexual normality, i.e. that I be heterosexual, that I look like a male and so on. Which I think I do pretty well, but you can be the judge! I'm doing my best. I have other secret ways of not following the rules, but what is interesting to me is that I am put in the position of an eternal guest who will be asking for hospitality forever. This is a form of a political trap in humanist, democratic societies. This is one of the reasons why I'm asking the panellists who are here with me today to help me dismantle this notion of hospitality and bring us towards new grammars.

It is now my great pleasure to introduce you to our first speaker, Elsa Dorlin, a professor of philosophy and someone I've known for a really long time. We have fought in many battles. She is someone who is very meaningful and important in feminist and black feminist struggles in France. She has written several books on gender, sex and race, and she has recently published an amazing essay, one of the best that has been written recently and one of the best that I have ever read, called *Se défendre, une philosophie de la violence* [Defending Oneself, a Philosophy of Violence]. I welcome Elsa Dorlin.