

La hospitalidad en crisis

Axel Ramiro Manciola

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Resumen

La pregunta por la hospitalidad en la crisis Argentina de 2001 surge de la principal consigna que en esos días se escuchaba en las calles, “Que se vayan todos” es una consigna no hospitalaria, es negar una hospitalidad. Pero también es el reconocimiento de un “hasta acá”, el señalamiento de una situación de hospitalidad que se termina. Hubo hospitalidad pero ya no hay. Es decir, solo se puede expulsar a alguien en tanto se es el anfitrión, entonces solo se puede decir “Que se vayan todos” en esa condición. Pero ¿quién es el anfitrión el 19 y 20 en Argentina?, ¿el poder del Estado y el “todos” encarnado en la “clase política”?, ¿o es el pueblo?, ¿o la sociedad civil?, ¿o los piquetes o las cacerolas? ¿Y quién es el extranjero? Estos interrogantes que surgen ponen en primer plano el problema de la democracia representativa, la relación entre representantes y representados ¿puede ser pensada en términos de hospitalidad?, ¿se puede pensar esa relación en términos políticos?. A partir de los planteos de Derrida respecto de la hospitalidad, y de Badiou respecto de la crisis de la política, este ensayo recorre esas y otras preguntas.

Palabras clave: hospitalidad; aporía; crisis; política; acontecimiento.

Artículo recibido: 26/09/15; **evaluado:** entre 22/10/15 y 10/12/15; **aceptado:** 18/12/15.

I.

En el presente ensayo se buscará indagar en la cuestión –pregunta- por la hospitalidad que despliega Derrida a partir de un acontecimiento de la historia reciente: la crisis argentina de 2001. Las lecturas más corrientes sobre dicha crisis –sobre todo las de aquellos actores políticos que intervinieron de forma activa en los sucesos del 19 y 20 de diciembre- son hechas en términos de competencia –se ganó o se perdió- o en términos temporales, de ruptura o continuidad –el fin de una época, iniciada con la dictadura, o el inicio de otra, marcada por el kirchnerismo-. En este caso se intentará hacer un análisis que más que dar respuestas genere nuevas preguntas a partir de la lectura deconstructiva que, de la hospitalidad, hace Derrida.

En ese sentido la pregunta por la hospitalidad en la crisis argentina de 2001 surge de la principal consigna que en esos días se escuchaba en las calles, “Que se vayan todos”, es una consigna no hospitalaria, es negar una hospitalidad. Pero también es el reconocimiento de un “hasta acá”, es decir de una situación de hospitalidad que se termina. Hubo hospitalidad pero ya no hay. Es decir, solo se puede expulsar a alguien en tanto se es el anfitrión, entonces solo se puede decir “Que se

vayan todos en esa condición”. Pero ¿quién es el anfitrión el 19 y 20 en la Argentina?, ¿el poder del Estado y el “todos” encarnado en la “clase política”?, ¿o es el pueblo?, ¿o la sociedad civil?, ¿o los piquetes o las cacerolas? ¿Y quién es el extranjero?

Estos interrogantes ponen en primer plano el problema de la democracia representativa, la relación entre representantes y representados ¿puede ser pensada en términos de hospitalidad?, ¿se puede pensar esa relación en términos políticos? Para introducirnos en estas preguntas se retomarán los planteos de Badiou respecto de la crisis de lo político.

II.

Derrida señala la aporía de la idea de hospitalidad no solo por su cercanía-lejanía etimológica con la de hostilidad sino por la propia imposibilidad de pensar una hospitalidad absoluta. La aporía está en el punto en que el extranjero no habla del derecho que prescribe la hospitalidad, aquel que le impone “el dueño de casa, el anfitrión, el rey, el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etc.” (Derrida, 1996:21), surge la pregunta de si es posible dar hospitalidad a aquel que no comparte ese mismo derecho de hospitalidad y que, de compartirlo, dejaría de ser un extranjero entonces ya no se trataría de un asilo, una hospitalidad dada al otro. Dice Derrida:

deberíamos observar una vez más una paradoja o una contradicción: ese derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero ‘en familia’ [...], es a la vez lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo el límite y la prohibición [...] la diferencia, una de las sutiles diferencias, a veces imperceptibles entre el extranjero y el otro absoluto, es que este último puede no tener nombre ni apellido; la hospitalidad absoluta o incondicional que quisiera ofrecerle supone una ruptura con la hospitalidad en el sentido habitual (Derrida, 1996: 29).

Entonces de lo que se trata es de una antinomia entre la Ley de la hospitalidad y las leyes de la hospitalidad atadas al derecho. Pero también esas leyes de la hospitalidad marcan una clara diferencia, ya no entre extranjero y anfitrión (que en última instancia comparten ese derecho) sino entre estos y el otro absoluto “antes incluso de que sea (...) sujeto” (Derrida, 1996:21). Por eso Derrida sostiene que preguntarse por la hospitalidad implica preguntarse por las fronteras, hoy en una continua turbulencia, entre lo familiar y lo no familiar, lo extranjero y lo no extranjero, el derecho privado y el derecho público. Esa turbulencia de las fronteras que hace peligrar el “propio hogar” no es más que la ineludible acechanza de las leyes de la hospitalidad sobre la Ley de la hospitalidad, Ley que como está por encima de las leyes y las requiere, está por fuera de ellas. Es la ley fuera de la ley –dice Derrida-, que en esa relación hace del sujeto huésped y rehén.

Es a partir de esa aporía, que significa el intento de la hospitalidad como derecho condicional por fijar esa clara línea entre anfitrión y extranjero, a su vez que la imposibilidad de trazar esa línea, que se puede empezar a interrogar la crisis argentina del 2001. En primer lugar, como ya fue planteado, la consigna “Que se vayan todos” da cuenta de una situación de hospitalidad que se convierte en hostilidad. En ese contexto vale preguntarse quién es el que da hospitalidad y quién es el extranjero o quién es el hostil.

Si tomamos las palabras de Derrida con las leyes de la hospitalidad el “anfitrión (*host*), aquel que recibe, también gobierna” (1996:45). O sea, en una democracia representativa –sistema político que impera en la Argentina- el anfitrión es el gobierno. Entonces qué sucede en 2001 para que aquel que es el anfitrión no solo pase a ser el extranjero, sino el extranjero expulsado, como si “el dueño de casa, el que invita, el anfitrión que invita (es) el que se vuelve rehén” (Derrida, 1996:123). Parece claro que la supuesta línea que delimita al anfitrión del extranjero según las leyes de la hospitalidad entraron en una rotunda turbulencia durante la crisis de 2001. Ese momento manifestó la imposibilidad de una clara línea demarcatoria. Sin embargo hubo un intento por establecer un límite que separe al extranjero del otro absoluto, de aquel con el que no se comparte ni siquiera el derecho de hospitalidad. Ese intento de fijar una línea divisoria se puede rastrear en la declaración de Estado de sitio del presidente Fernando De la Rúa. Esa declaración puede ser entendida como el intento de encerrar a cierto sector de la sociedad en “casas sin puerta ni ventana” mientras se hacía correr el rumor de las hordas de saqueadores que se aproximaban a diferentes ciudades. Intento de instituir las leyes de hospitalidad amenazadas por el exceso de la Ley de hospitalidad. Intento de separación, de marcar un límite que no se debe traspasar entre clases bajas y clases medias, piquetes y cacerolas. Pero también intento de inmunización si entendemos la inmunidad, como sostiene Esposito, como “el límite interno que corta la comunidad replegándola sobre sí en una forma que resulta a la vez constitutiva y destitutiva” (2005:19). Para evitar la violencia de los saqueadores, que pueden poner en peligro a la comunidad, se la inmuniza incluyendo el mecanismo jurídico más disolutorio de lo comunitario: el estado de sitio. Así se constituye lo comunitario (poniendo el límite entre la comunidad y los saqueadores) justo en el mismo momento en que se lo destituye, es decir no puede haber comunidad si no hay espacios públicos de interacción. Ese estado de sitio que se supone un estado excepcional es, justamente, lo que hace de la excepción la regla.

Sin embargo este intento fue finalmente fallido y es ahí donde aparece el exceso de La Ley de la hospitalidad: en el momento en que el extranjero -la clase media que se pretendía atemorizar- y el otro absoluto -la clase baja asociada indistintamente a los saqueadores y a los piqueteros- se encuentran. Ese encuentro se manifestó no solo en otra de las consignas más cantadas durante la crisis: “Piquete y cacerola, la lucha es una sola”, sino también en muchas acciones en las que se

puede rastrear una idea de hospitalidad entre estos sectores (1). Es conocida la anécdota de una marcha piquetera (que fue llamada Piquete y cacerola, la lucha es una sola) realizada a principios de 2002 desde la Matanza hasta Plaza de Mayo y encabezada por Luis D'elia y Juan Carlos Alderete, en la que D'elia recuerda que "los sectores de clase media no sólo nos aplaudieron, sino que también nos acompañaron" (Barrientos e Isaía, 2011: 257).

Quedará para otro trabajo preguntarse si ese encuentro finalmente falló, y de ser así por qué. Podemos arriesgar que también se trató de un encuentro fallido ya que, en términos de Althusser para que un encuentro contingente se haga necesidad éste debe durar. Entonces también habrá que preguntarse si este encuentro tuvo duración, y si no la tuvo por qué.

III.

Recomenzamos con la primera pregunta que nos plantea el *Que se vayan todos, que no quede ni uno solo*, ¿quién es quién en la crisis? ¿quién es el hospitalario y quién el extranjero? ¿quién el anfitrión y quién el rehén? Estas preguntas que se plantean con la cuestión de quién da hospitalidad a quién son las preguntas por la democracia representativa y, en última instancia, las preguntas por la política. En un Estado ¿quién es el dueño de casa, los representantes o los representados? Si se parte de esa pregunta se va a continuar pensando el problema desde el marco teórico que entiende a la política como política de Estado. Justamente ese es el "punto ciego" que Althusser (1982) le señala al marxismo, el haber seguido pensando "como si hubiese sido paralizado por la representación burguesa del estado, de la política, etcétera, hasta el punto de reproducirla solamente en una forma negativa (crítica de su carácter jurídico)" (p.13). Es decir que el error del marxismo es seguir haciendo teoría sobre estos temas a partir de los conceptos que impone la burguesía (y el concepto de democracia representativa es uno de ellos). Al respecto Althusser (1982) sentencia: "el hecho de que la lucha de las clases (burguesa o proletaria) tenga por escenario el estado (hic et nunc) no significa en absoluto que la política deba definirse en relación con el estado" (p.13 y 14). En este sentido la distinción entre sociedad política y sociedad civil es una distinción impuesta por la ideología burguesa que termina por separar lo social de lo político, cuando lo que hay que hacer es política "allí donde se decide todo: en el movimiento de las masas" (Althusser, 1982: p. 18). Entonces, desde esta perspectiva, sería un error seguir interrogando a la crisis del 2001 en los términos de la teoría política clásica, así como se debe criticar la idea de democracia representativa, también se debe criticar la idea (que se popularizó respecto de la crisis de 2001) de crisis de representación ya que la segunda no es más que el negativo de la primera.

Un autor, discípulo de Althusser, que nos permite seguir esta línea de pensamiento es Alain Badiou. Según este autor todas las políticas del siglo XX fueron políticas de partido en las que –ya sean comunistas, parlamentarias o fascistas- esas políticas eran de subordinación al Estado. Es decir, los partidos subordinaban la política al Estado y agrega “es esta subordinación la que originó la crisis de la política. Lo que está en crisis, entonces, es la idea de una subordinación de la política al Estado por medio de los partidos” (Badiou, 2000). Esta crisis de los partidos, esta crisis de la política, es también la crisis de la representación. Es decir que no solo se trata de que –como señala Stravakakis recordando a Lacan- entre representante y representado siempre hay un exceso, sino del hecho de que, según Badiou, la misma idea de representación ya no se puede concebir dentro del horizonte político emancipatorio. La crisis de la política, es la necesidad de pensar de nuevo qué es la política emancipatoria. En ese sentido una forma posible de definir la política para Badiou (2000) es que la política “es la posibilidad de no ser esclavos”. En este sentido el voto (en tanto elección de un representante) no puede ser entendido como una acción política porque no es libre ni en su forma (es el Estado el que dice cuándo y dónde) ni en su contenido (después de las elecciones todo va a continuar de la misma manera). En Argentina (como en los países que se rigen por el régimen representativo) es la misma constitución la que da cuenta de la imposibilidad de entender el voto como un acto de plena libertad cuando en su artículo 22 explicita que el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes. Entonces si entendemos como política a aquello que marca un quiebre en el estado de situación es claro que la crisis de 2001, como momento en que el pueblo echó a “sus representantes” fue un momento de emergencia de la política.

Badiou habla de otro exceso, el que hay entre el acontecimiento y el Estado –entendido como estado de situación en el que se incluye lo estatal pero también lo económico y las relaciones de poder-. Y es en ese exceso, en lo nuevo, donde Badiou ubica la pregunta por la política, ya no del lado del Estado, donde todas las definiciones de la política que hoy están en crisis se han centrado, sino del lado del acontecimiento. Pero ¿qué es un acontecimiento? el acontecimiento es -para Badiou- lo nuevo que viene a romper con el estado de situación, pero en tanto que nuevo es inesperado, no está determinado por el estado de situación, esto significa que no es el resultado de una suma de condiciones que lo hacen surgir, sino que solamente una vez que acontece se pueden reconstruir sus condicionamientos. Pero para que surja el acontecimiento, primero se da lo que Badiou llama sitio de acontecimiento,

un plus que está incluido pero que no pertenece, es decir que no entra en la cuenta-por-uno de la situación [...] sin poder definirse dentro de ella, esto es, que se encuentra representado sin estar presentado en ella (que es la definición de excrecencia), resulta innominable para ella [...] la presencia

de una fisura estructural tal es, para Badiou, la condición de posibilidad del acontecimiento (un "sitio de acontecimiento" según lo llama) (Palti, 2005: 175 -176).

Para que de ese sitio de acontecimiento se produzca el acontecimiento debe haber una intervención, una nominación del sitio que haga "advenir ese vacío al Ser" (Palti, 2005:177) y que es lo que Badiou llama un lugar de Verdad. En esta forma de entender el acontecimiento nuevamente surge la figura de una aporía. Lo que es innominable pasa a ser nominado y desaparece como tal. Por ahora no avanzaremos en esta paradoja, nos limitamos a sostener que a partir de esta definición podemos afirmar que las jornadas del 19 y 20 de diciembre del 2001 se trataron de un acontecimiento. Sin dudas el movimiento que ocupó las calles en esos días, después de un llamado al estado de sitio, fue la ruptura al estado de situación, la irrupción de nuevas formas de hacer política, o mejor, la irrupción de la política como "procedimiento genérico" que no se sostiene en ningún saber sino que consiste "en el acto subjetivo de negación de los saberes disponibles" (Palti, 2005:178). La aparición de nuevos sujetos políticos como los "caceroleros", la afirmación de otros que tomaron consistencia en ese momento, como los "piqueteros" o el movimiento de fábricas recuperadas, el surgimiento de nuevas temporalidades, como las de las asambleas populares que tienen una temporalidad divergente de la del Estado y de la del poder mediático (2), dan cuenta no solo de que la crisis de 2001 puede ser definida como un acontecimiento sino también de que esas expresiones se hacían al calor de un trabajo militante, entendiendo la militancia como "una apuesta al encuentro azaroso de una intervención con un sitio de acontecimiento" (Palti, 2005:179).

Entonces ya no se puede sostener que la crisis de 2001 se origina en una mera crisis de representación. En todo caso, es a posteriori de tal acontecimiento que se puede hacer la reconstrucción de las condiciones que le dieron lugar y hablar de una situación de huida, de muchos sectores de la población, de la representación política. Pero no se puede sostener que esa huida sea ni el origen ni la causa de algo que produce sus propias condiciones de posibilidad.

IV.

Hasta aquí hemos hablado de algunas figuras aporéticas, en las que lo que aparece es un exceso entre un concepto y otro. Fundamentalmente hemos pensado en la aporía de la hospitalidad y el exceso de La Ley de hospitalidad sobre las leyes de la hospitalidad y la aporía del acontecimiento y el exceso del propio acontecimiento sobre el estado de situación. Ambas figuras dan cuenta de la relación compleja entre lo universal y lo particular.

Para avanzar debemos enmarcar la aporía de la hospitalidad -entre sus leyes y La ley de hospitalidad- dentro de otra aporía que Derrida analiza a partir de la deconstrucción del concepto de derecho en *Fuerza de Ley*: la aporía entre, justamente, la justicia y el derecho, atravesado por la fuerza. El mismo Derrida (1997) sostiene que “en realidad se trata de un solo potencial aporético que se distribuye hasta el infinito”. En el mencionado texto Derrida sostiene –retomando a Pascal y a Montaigne- que el derecho se obedece no porque es justo sino porque es el derecho, por su autoridad (3). Esta –dice Derrida- es una crítica ideológica moderna, que da cuenta de la fuerza que se ejerce en el momento de institución del derecho, pero también

se refiere quizás a una estructura más intrínseca [...] El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al servicio de la fuerza, como un instrumento dócil, servil y por tanto exterior del poder dominante, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia.[...] Ahora bien, la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición (Derrida, 1997).

Es decir que el derecho, como momento de institución de justicia, se forma en una relación con la violencia que no puede enjuiciarse desde su justeza o no, dado que ella solo puede apoyarse en sí misma ya que es una violencia sin fundamento. En esa relación compleja entre justicia y derecho -dice Derrida- hay un exceso en donde la justicia que es “infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterotropa” siempre excede al derecho que es “legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutario y calculable”.

Aquí reaparece la pregunta que Palti le plantea a Lefort “cómo invocar un principio genérico (...) sin destruirlo de este modo como tal, es decir, sin reducir ipso facto la justicia a derecho” (Palti, 2005:169). El mismo Palti reconoce que se trata de una aporía sin posibilidad de solución, pero que sin embargo debe ser desplegada y es lo que Badiou hace con su teoría del acontecimiento. Badiou -como Derrida- piensa los imposibles, y lo que es posible o no lo limita el estado de situación. Es decir que el acontecimiento es justamente la realización de un imposible. De eso se trató la crisis de 2001, de la potenciación de los excesos, de la ruptura del estado de situación, es decir fue la realización de un imposible.

Notas

(1) En este sentido sería interesante investigar no solo este momento histórico a la luz de la aporía de la hospitalidad sino también otros momentos en que las relaciones están teñidas por las mismas preguntas. Como ejemplo y punto de inicio se puede plantear el mítico graffiti de los 90 que a la entrada de una villa daba la bienvenida a la clase media, o el más reciente de la campaña del jefe de gobierno porteño Mauricio Macri con el slogan "vos sos bienvenido".

(2) Al respecto cabe recordar que en una ocasión el periodista Jorge Lanata quiso transmitir en directo, en su programa, una de las asambleas interbarriales que se hacían en Parque Centenario. En el intento de volver televisiva dicha asamblea Lanata terminó siendo repudiado por buscar dirigir las intervenciones de los presentes.

(3) Esto se puede pensar con relación a lo que Althusser rescata en Ideología y Aparatos ideológicos del Estado en cuanto a que si se cree en Dios no se cree en él porque sea bueno, justo, etc., porque de ser así se estaría incurriendo en pecado. En Dios se debe creer porque es Dios.

Bibliografía

Althusser, L. (2002), "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros.

Althusser, L. (1982), "El marxismo como teoría finita", en AAVV, *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*, México, Folios.

Badiou, A. (2007), *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Badiou, A. (2000), "Movimiento social y representación política", *Revista acontecimiento N° 19-20*, disponible en: <red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/321.pdf>.

Barrientos, M. y W. Isaía (2011), *2001, Relatos de la crisis que cambió la Argentina*, Buenos Aires, Patria Grande.

Celedón, G. (2010), "Badiou y Derrida en los bordes del acontecimiento", *Psikeba, revista de psicoanálisis y estudios culturales*, disponible en: <http://www.psykeba.com.ar/articulos/GC_Badiou_Derrida.htm#_ftnref6>.

Derrida, J. (1997), *La hospitalidad*, Buenos Aires, De La Flor.

Derrida, J. (1997), "Del derecho a la justicia", *Fuerza de Ley*, Madrid, Tecnos.

Derrida, J. (1998), *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.

Esposito, R. (2005), *Immunitas, protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.

Moreno, M. (2011), *La comuna de Buenos Aires, relatos al pie del 2001*, Buenos Aires, Capital Intelectual.

- Palti, E. J. (2005), "La verdad como apuesta (Alain Badiou y la experiencia del desastre)",
Verdades y saberes del marxismo, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Stavrakakis, Y. (2010), *La izquierda lacaniana*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.