

- Foucault, Michel: *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992.
- : *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- Freud, Sigmund: "El porvenir de una ilusión", en *Obras Completas*, volumen 21. Buenos Aires, Amorrortu, 1994.
- Giner, Salvador: "Las razones del republicanismo", en *Claves*, N° 81, 1998.
- Habermas, Jürgen: *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, 1998.
- Halperin Donghi, Tulio: *El espejo de la historia*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
- Koselleck, Reinhart: "Histórica y hermenéutica", en José Luis Villacañas y Faustino Oncina, *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Murilo de Carvalho, José: *Desenvolvimento de la ciudadanía en Brasil*. México, FCE, 1995.
- Nino, Carlos S.: *Un país al margen de la ley*. Buenos Aires, Emecé, 1992.
- Romero, José Luis: *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*. Buenos Aires, A-Z Editora, 1998.
- Ruiz, Alicia: "Aspectos ideológicos del discurso jurídico", en Enrique Marí et al., *Materiales para una teoría crítica del derecho*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1991.
- Vasilachis de Gialdino, Irene: *La construcción de representaciones sociales. Discurso político y prensa escrita. Un análisis sociológico, jurídico y lingüístico*. Barcelona, Gedisa, 1997.
- Viñas, David: *Literatura argentina y política*. Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

VIII. EL (IM)POSIBLE CIUDADANO

SUSANA VILLAVICENCIO Y ANA PENCHASZADEH

La figura del extranjero ocupa hoy un lugar central en la reflexión social y política, como ocurriera en los momentos fundacionales de los Estados-nación modernos. En efecto, las nuevas condiciones sociales emergentes de la globalización económica y de la redefinición de los espacios nacionales han dado lugar a un creciente flujo de poblaciones migrantes, las que, buscando mejores posibilidades de vida, o huyendo de guerras y hambrunas en sus propios países, atraviesan diariamente la fronteras y pugnan por incorporarse a las sociedades de los países más desarrollados. En este marco, la figura del extranjero se revela compleja en sí misma, portadora de sentidos diversos y capaz de provocar tanto francas adhesiones como fuertes rechazos, de condensar toda la fascinación y toda la aversión que nos despierta la alteridad. La exacerbación de la xenofobia y de la enemistad hacia los extranjeros, que se vive en muchos países expuestos a fuertes oleadas inmigratorias, contrasta con la revalorización de la diversidad y el multiculturalismo que es hoy corriente en muchos medios sociales y culturales. Desde esta perspectiva, el extranjero considerado como "el que viene de afuera" representa la apertura al mundo, aquel que nos permite salir del encierro endogámico, incorporar nuevas costumbres, escuchar otras lenguas, tolerar las diferencias. La misma figura evoca entonces tanto la apertura al "otro" en las formas de la hospitalidad como el cierre de la comunidad sobre sí misma, en la forma de la xenofobia o de la enemistad.

Comencemos por interrogarnos ¿qué significa ser extranjero? Llama la atención el hecho de que resulte imposible pensar positivamente la figura del extranjero, por el contrario éste se define por lo que no es, se halla siempre referido a algún grupo o comunidad a la que no pertenece. Ahora bien, este grupo social del cual el extranjero no forma parte debe estar

estructurado alrededor de un cierto tipo de poder político. Por lo mismo, en el mundo griego —al que podemos remitirnos para pensar algunos trazos de esta figura—, el extranjero será excluido de la vida de la *polis* y considerado como “el otro” del ciudadano, pero no se podrá hablar propiamente de extranjero respecto de la vida privada o familiar. En ese ámbito, por el contrario, los extranjeros tenían una pertenencia y gozaban de ciertos derechos. Si bien esta condición de inclusión/exclusión se repite a lo largo de la historia, sólo con la modernidad y con la formación del Estado-nación se accede a una definición más clara del extranjero como aquel que no forma parte del mismo Estado, aquel que no comparte la misma nacionalidad.

Por otro lado, la figura del extranjero ha servido también como elemento clave para pensar la forma de lo político, y puede sorprendernos el que haya sido utilizado en sentidos realmente contrapuestos. Jacques Derrida identifica ciertas formas que asume la política justamente a partir de la actitud ante el extranjero. “No existe hoy en día en el mundo ningún Estado-nación que, como tal, acepte declarar: Abrimos las puertas a cualquiera, no ponemos límites a la inmigración. Todo Estado-nación se constituye a partir del control de las fronteras, a partir del rechazo de la inmigración clandestina y de una estricta regulación del derecho a la inmigración y del derecho de asilo” (Derrida, 1993). La política se regula, en este caso, en base a la identidad de ese cuerpo propio que se llama Estado-nación, y la noción de frontera, que sirve a la delimitación del territorio, forma parte a la vez del concepto mismo de Estado. Por el contrario, una forma contrapuesta de concebir lo político proviene de la idea de hospitalidad, que alude al derecho que tiene el extranjero de ser tratado en el otro país como no enemigo. La hospitalidad está en la base de la noción de cosmopolitismo, idea que en la Ilustración supuso un mundo sin extranjeros. Lo político, en este caso, no está concebido a partir de la frontera sino de la apertura al otro, en el doble movimiento de incorporación del que llega de afuera y de tolerancia de sus diferencias. Para Derrida por su parte, no podría pensarse la política sin referencia a la hospitalidad: “Mantengo al menos que una política que no conserve ninguna referencia con ese principio de hospitalidad incondicional es una política que pierde su referencia con la justicia”. Podríamos agregar que la hospitalidad es igualmente un signo de la política democrática.

En otro extremo de la concepción de lo político, Carl Schmitt, en su célebre formulación del principio “amigo-enemigo”, identifica directamente al enemigo con el extraño o extranjero, aquel que permite a la vez la conformación de la comunidad política. “El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en

competidor económico, e incluso puede tener ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo” (Schmitt, 1987: 57). En la versión francesa de este párrafo, la palabra utilizada para designar al otro es *étranger*, lo cual nos habilita a pensar la relación existente entre el extranjero y “el otro”. Si bien “el otro” no se superpone conceptualmente con el extranjero, entendido como el que pertenece a otra nacionalidad, ya que la relación amigo-enemigo puede darse entre miembros de una misma nacionalidad, queda manifiesta la condición de alteridad que encierra todo extranjero. Lo que interesa destacar, entonces, es la forma en la que el mismo movimiento de constitución de una identidad política determina a su vez la alteridad del extraño y el comportamiento hacia él: “Sólo los implicados pueden decidir si la alteridad del extraño (*étranger*) representa en el conflicto actual la negación del propio modo de la existencia, y en consecuencia hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida”.

Estos dos extremos del arco que expresan las actitudes frente al extranjero dan pie a nuestra idea que consiste en sostener el carácter eminentemente político de la figura del extranjero. Si el extranjero puede vincularse a las formas de la alteridad y del extrañamiento, si puede ser fijado en su diferencia y rechazado como enemigo, esto supone previamente la construcción política y jurídica de su figura. Ya sea que goce o no de ciertos derechos que el poder político le acuerda, el extranjero es concebido en términos de poder político y de derechos legales, y representa un elemento de consolidación o de peligro para el poder de ese grupo. Entonces, la relación con el extranjero implica siempre una tensión con el grupo político del cual resulta su contraparte, y tanto la exclusión o el rechazo que puede padecer por su condición deriva de esa construcción previa del otro como extranjero. La consecuencia inmediata es la identificación de su figura con rasgos que acentúan el rechazo, como rasgos de carácter atribuidos a la raza, o bien aspectos confesionales, lingüísticos o culturales que lo vuelven inasimilable o peligroso para esa comunidad. La hipótesis que queremos desarrollar sostiene que aquello que constituye al extranjero no son los rasgos naturales, sino que, por el contrario, son determinaciones jurídicas, políticas, las que constituyen la “extranjeridad” del extranjero a partir de la cual se vuelven destacables sus aspectos amenazantes o inasimilables. Si esto es así, ese pasaje a la condición de extranjero arrojado en su alteridad y fijado en su diferencia responde a una operación propiamente política.

La figura del extranjero en la teoría política

Una primera manera de mostrar esta hipótesis es referirnos a la comprensión del extranjero en la teoría política. Para interrogar desde allí la figura del extranjero partiremos de la contraposición de dos grandes tradiciones: la griega clásica y la contractualista moderna. Elegimos estos dos modelos porque dan cuenta del origen de la esfera de lo político desde dos concepciones diametralmente opuestas: mientras que la primera subraya el carácter natural de la comunidad política, la segunda se constituye a partir del carácter artificial de lo político, siempre mediado por el contrato.

La concepción griega del orden político puede ser vista como el primer planteamiento de la relación entre el ciudadano y el extranjero en la historia política occidental. En ella la ciudadanía se caracterizaba por la posesión de ciertos derechos, tanto civiles como políticos, que se encontraban resguardados por una ley fija y conocida por todos. La determinación de quién era ciudadano y cómo se participaba en las decisiones públicas representaba el momento de constitución política de la comunidad, por la cual tomaba entidad la figura del extranjero como tal. La idea de *naturaleza* fue así el recurso central utilizado por los griegos para la justificación de la comunidad, es decir, de lo que era común y de lo que no lo era. Esto es lo que establece Aristóteles al decir que la ciudad es por naturaleza, ya que "surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es el fin" (*Política*: 1252b).

En la Grecia clásica no eran ciudadanos *naturalmente* las mujeres, ni los esclavos (los bárbaros) ni los extranjeros (*metecos* con derechos no políticos). Dos aspectos fundamentales hacían a la división del mundo entre bárbaros y helenos, por un lado, el *logos*, ya que los bárbaros claramente no compartían la misma lengua y, por otro lado, la libertad de la que gozaban los griegos frente a la esclavitud de los bárbaros. Para los griegos la libertad se encontraba íntimamente relacionada con la ciudadanía y la participación en los asuntos de la comunidad. La diferenciación entre la esfera pública (de los iguales) y la esfera privada (de los desiguales) no existía en los grandes imperios bárbaros gobernados por "tiranos". Lo que, por el contrario, hacía del extranjero (*xénos*) un interlocutor válido era la posibilidad de comunicabilidad y acuerdo mediante el discurso.

Kitto pone un especial acento en esta relación de pertenencia y exclusión: "Sabemos que Atenas era políticamente *exclusiva*. Las líneas trazadas entre el esclavo y el hombre libre, entre el extranjero y el nativo, eran tajantes;

resultaba difícil cruzarlas, y la usurpación de un derecho político superior se castigaba con severidad. (...) *Ciudadano* significaba *miembro* y la *condición de miembro* dependía del nacimiento. Sólo como recompensa de servicios excepcionales se concedía esa prerrogativa a un extranjero, el cual era normalmente *miembro* de otro Estado. *Ciudadano* no significaba *persona superior*" (Kitto: 326-327).

Asimismo, la actitud hacia los metecos (residentes extranjeros) representa un aspecto interesante de la determinación de la *otredad* compartida con las mujeres y los esclavos. Éstas eran personas que no tenían voz en la conducción de los asuntos públicos, ya que el requisito fundamental para la ciudadanía griega era que el padre o ambos progenitores fuesen ciudadanos; la *polis* era un "grupo de parientes y no simplemente una población que ocupaba una cierta superficie" (Kitto: 172). La siguiente cita cuenta una historia tomada de Demóstenes (LVI) y puede ser muy ilustrativa al respecto: "Un tal Euxiteo había sido eliminado de los registros del *demos* por sus conciudadanos luego de no poder probar su condición de ateniense legalmente nacido. Él recurrió al Tribunal aduciendo que la decisión era injusta. Si ésta se mantenía él estaba perdido; caería en la condición de residente extranjero y como tal no podría tener propiedades en tierras y estaría sujeto a ciertas restricciones que le quitarían sus medios de subsistencia. Una parte de las pruebas contra él consistía en que su padre tenía acento extranjero (no ático). Un detalle interesante: todos los auténticos atenienses (...) tenían el mismo acento y estaban orgullosos de él" (Kitto: 296).

La conciencia del *otro* sin embargo tenderá a fragmentarse en la medida en que entre en crisis la unidad política básica: la *polis*.¹ El mundo heleno, a

1. Un primer paso en este sentido es desmitificar (o por lo menos, problematizar) la idea de que para los griegos la *polis* es natural con la consiguiente consecuencia de que tanto los ciudadanos como los no ciudadanos lo son por naturaleza. Grecia clásica, atravesada por la crisis y la decadencia de su unidad política fundamental, empieza a tener dificultades para dar cuenta de lo político simplemente en términos de *naturaleza*. Se comienzan a buscar nuevos discursos legitimantes que dejarán entrever el carácter (incluso en los griegos) claramente político de la determinación del otro. La crisis griega permitió la entrada de elementos interesantes para la reconstrucción del discurso del *nosotros*; es así que Platón en su *República* plantea la necesidad de una primera mentira fundacional para la comunidad (el Mito de las razas) por la cual se constituye un espacio político basado en la idea de justicia. También en la idea de dialéctica se entrevé el aparecer de la *otredad* que imprime movimiento ya sea desde el

partir de la Guerra del Peloponeso, no se presentará más como un ámbito homogéneo. La identidad se reforzará apelando a la guerra entre *poleis*. El concepto de república (*politeia*) apareció entonces fuertemente relacionado con la idea de guerra y la necesidad de una organización equilibrada de la comunidad. En este contexto, la determinación del extranjero, de aquel que queda excluido de la comunidad, apareció como contrapartida de una *conceptualización* (antes innecesaria) del ciudadano como aquel que participa efectivamente de la comunidad.

Con relación a los esclavos el *discurso naturalista* aparece claramente en el centro de la justificación de la exclusión. Para los griegos lo que diferencia al hombre de los animales es la autonomía. El esclavo se encuentra por debajo de la condición humana ya que "el que siendo hombre no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino que es un hombre de otro, éste es, por naturaleza, esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y una posesión como instrumento activo y distinto" (Aristóteles, *Política*: 1254a). Vemos entonces que la *otredad* en la Grecia clásica podía asumir el carácter de *xénos*, que representaba aquel que simplemente no participaba en la comunidad pero que era sujeto de derechos y de hospitalidad (extranjero, forastero, peregrino, extraño, ajeno a, desconocedor, ignorante, admirable, huésped, amigo, extranjero, soldado mercenario), o el carácter del *héteros*, que era el absolutamente otro, el inasimilable, el no humano y el esclavo (los contrarios, los enemigos, el partido opuesto, distinto, diferente, desgraciado, funesto, adverso, malo).

En contraste con el pensamiento griego clásico, el contractualismo moderno de los siglos XVII y XVIII pondrá el acento en el carácter artificial de lo político: "(...) gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos República

lugar otrora de Sócrates (del discurso verdadero) o bien desde el lugar del sofista (del discurso falso). En Platón, sin embargo, el énfasis puesto en el mundo de las ideas para la delimitación de la comunidad implica que el trabajo central para la construcción de un *nosotros* se desarrolla más desde la instauración de una rigurosa diferenciación interna, que asegure a cada uno un lugar en la comunidad, que desde una diferenciación externa por la cual tome sentido el *nosotros*. El carácter esencialista de la teoría platónica permite entender por qué la operación del Ser de la comunidad se opera en principio sin la necesidad de mediaciones. Sin embargo, su modelo de república (*politeia*) como forma de gobierno copiará muchos de los aspectos de la Esparta guerrera clásica que encontraba coherencia y cohesión interna a través de la preparación constante para la guerra.

o Estado (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido" (Hobbes, *Leviatán*: 1). La pregunta por la determinación del *otro de la comunidad* abandona la dimensión natural para inscribirse en la dimensión de la voluntad. El consenso y la voluntad de hombres por naturaleza libres e iguales son ahora la base de la legitimidad política.

El liberalismo político tiene en parte su origen en esta idea de un derecho natural e inalienable del hombre. El universalismo formal entrará así de la mano del contractualismo y del liberalismo, al cristalizar la fe en la razón humana y en su capacidad de creación infinita y abstracta, en los primeros momentos de la Revolución Francesa a través de la Declaración de los Derechos del Hombre. Sin embargo, el momento universalista no tardará en dar lugar al momento de la clausura nacional. Incluso en el acontecimiento por definición universalista de la Revolución Francesa deben remarcarse las contradicciones entre el momento de apertura de la Declaración de los Derechos del Hombre y el momento de constitución de la nación francesa. Liberalismo y republicanism, universalismo y particularismo, en pugna y tensión tejerán de esta forma la trama de la historia política moderna. En el pasaje que transcribimos a continuación, François Furet se refiere a esta profunda tensión que dio forma al proceso revolucionario francés:

"(...) gracias a la guerra, la revolución exporta sobre todos sus problemas políticos y su dialéctica interna. (...) El sentimiento nacional deja de definir únicamente a la nueva Francia para convertirse en un modelo ideológico, en una bandera de cruzada. Al mismo tiempo, se convierte, cada vez más, en el elemento unificador de la 'gran nación', que funde clases ilustradas y clases populares en una pasión común. La filosofía de las luces, ampliamente cosmopolita y europea, sólo había conquistado un público restringido, aristocrático y burgués, y casi únicamente urbano. Ahora penetra hasta las masas populares de las ciudades y del campo gracias a un mediador imprevisto: el sentimiento nacional. Acaba por encontrarse transformada y simplificada hasta el punto de que muy pronto la Europa ilustrada no podrá ya reconocer en ella 'su' filosofía; ¿pero qué importa eso a los franceses? Mediante esta síntesis extraordinariamente precoz —y con tantas promesas de porvenir— entre mesianismo ideológico y pasión nacional, los franceses han sido los primeros que han integrado a las masas en el Estado, que han formado una nación moderna.

En este sentido, su experiencia es la inversa del despotismo ilustrado: contra todos los reyes de Europa, un nacionalismo democrático se hace cargo de la realización de las luces."²

Esta contradicción entre el universalismo de la declaración de los Derechos del Hombre y el particularismo de la nación es también retomada por Sophie Wachnich en *L'impossible citoyen*. Según esta autora se deben poder entender al mismo tiempo dos figuras contrapuestas de la Revolución Francesa: por un lado, la del extranjero excluido durante la revolución y, por otro, la del ciudadano universal del proyecto revolucionario. El pasado de exclusión del extranjero se encuentra inscripto paradójicamente en el corazón mismo del episodio revolucionario francés, y por esto la experiencia de la libertad debe ser aprehendida desde la tensión entre la exclusión concreta y la inclusión universal. La cuestión del extranjero en la Revolución nos puede reenviar así a una serie de tensiones inherentes a los procesos modernos de constitución de las comunidades políticas y a la necesidad de (re)asociar la dimensión universal contenida en la idea de hombre y la dimensión concreta contenida en la idea de ciudadano (con su contracara el extranjero).

En esta misma línea, Julia Kristeva, en *Étrangers à nous-mêmes*, destaca que solamente a partir de la conciencia nacional y del patriotismo puede desprenderse la situación contemporánea de los extranjeros. Es con la Revolución Francesa, con los postulados cosmopolitas y racionalistas, que va a aparecer la idea de nación moderna que correrá el eje de la idea de la autoridad del rey a la de soberanía del pueblo y la nación. Este pasaje del principio de representación al principio de immanencia implicará el oscurecimiento del carácter del sujeto político en la modernidad. Nuevamente, quedará por determinar en qué consiste el pasaje del cosmopolitismo universalista, que presupone la existencia de un sujeto "humanidad", al particularismo nacional, que presupone la existencia de ciudadanos y, por lo tanto, de extranjeros. La clausura romántica del *nosotros* se presenta, entonces, en la modernidad política como necesaria para el restablecimiento de lo común. El *otro* aparece en este marco al mismo tiempo como incluido (en tanto hombre) y excluido (en tanto no-ciudadano, no-nacional, en suma, extranjero) y, por tanto, como el eterno (in)asimilable asimilado.

2. Furet, F.; Bergeron, L. y Koselleck, R., "La Revolución Francesa y la Guerra (1792-1799)", en *La época de las revoluciones europeas*. Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 45.

Aun cuando el carácter universal de la libertad es el principio fundamental de la política moderna, necesariamente el ámbito político debe tomar una forma específica y particular que entrará en contradicción con sus propios presupuestos. El argumento naturalista no desaparecerá completamente del discurso del *nosotros* moderno (el racismo xenofóbico es una buena prueba de ello), pero dejará entrever de forma más clara su carácter arbitrario y contradictorio. Así, el proceso de deshumanización del otro, de la alteridad radicalizada, no desaparece del horizonte político moderno y cumple una función central en la cohesión del *nosotros* comunitario.

Vemos entonces que existe una forma que se repite a lo largo de la historia, y que consiste en la necesidad de darle un contenido específico y particular al *otro* de la comunidad. En la tradición griega clásica esta operación se llevaba a cabo desde un discurso naturalista inapelable que tenía su fundamento en una estricta jerarquización en la que no todos los seres humanos eran considerados verdaderos hombres. En la modernidad la clausura como operación política debe lidiar con el postulado que la funda: todos los hombres son libres e iguales por naturaleza. La determinación del otro deja entrever, ahora, su carácter claramente voluntario y arbitrario con todas las dificultades que esto conlleva en términos de legitimidad.

El extranjero en la conformación de la ciudadanía en la Argentina

Luego de estas referencias al mundo clásico y a la modernidad fundamentales, en la construcción del extranjero como una figura política, volvamos la mirada hacia la influencia del extranjero en la conformación de la ciudadanía en nuestro país. Como ya habíamos afirmado parafraseando a Halperin Donghi, la idea de nación y de ciudadano se había forjado en las mentes de una *élite* pensante, y la inmigración fue uno de los instrumentos propuestos para alcanzarla. Nuestro interés fue analizar el intento de plasmar este proyecto inmigratorio en los hombres concretos, pensando que éste fue uno de los dilemas que enfrentó la Argentina moderna. Desde esta perspectiva, en nuestro trabajo hemos dialogado con la literatura política del período comprendido entre 1880 y 1910 recorriendo las condiciones de posibilidad e imposibilidad de la incorporación de los extranjeros a la ciudadanía.

La Argentina es uno de los países del mundo constituido por una población principalmente extranjera, un ejemplo de *melting pot* o "crisol de razas", como se concibió en aquel momento. Podríamos decir que, tanto en la

concepción de las *élites* político-intelectuales como a través de las leyes constitucionales en que cristalizarían los proyectos de nación, la actitud hacia los extranjeros puede incluirse dentro de las llamadas políticas de la hospitalidad. Sin embargo, el proceso de construcción de ciudadanía en la Argentina es interesante, no sólo porque se constituyó como nación de inmigrantes y su identidad es inescindible de ese dato histórico y poblacional, sino porque la experiencia que se dio en términos integracionistas implicó también momentos de exclusión. La misma categoría de extranjero adquiere en el curso de unas décadas el sentido de "civilizador" o de "amenaza", de "ciudadano virtuoso" o de "guarango, fumista, simulador". Las fronteras del concepto de ciudadanía se corren para incluirlo o excluirlo, circunscribiendo el sentido universalista de la ciudadanía a los contornos particulares de una nación.

Manteniendo el sentido general de nuestra hipótesis acerca del sentido político de la demarcación entre lo nacional y lo extranjero, nos interesa interrogar a partir del caso argentino ese desplazamiento del extranjero desde el ideal civilizador al sospechado y criminalizado en tanto portador de ideologías y prácticas disgregantes. Asimismo, y dada la importancia que ha tenido la inmigración en nuestro país, interesa considerar el caso argentino como un momento de constitución del Estado nacional en el cual se concentrarán los problemas propios de la ciudadanía moderna.

Con relación a la primera cuestión, se ha intentado mostrar ese desplazamiento en la concepción del extranjero desde una perspectiva dinámica, no como una oposición sino como una tensión, que implica ideas y acciones, figuras y movimientos, demarcaciones de un adentro y un afuera de la ciudadanía que iba delimitando sus fronteras conceptuales al paso de la formación de la nación. Si en un primer momento las propuestas de las *élites* se fundan en la necesidad de construcción de la nación, el extranjero será en ellas un factor social determinante en la concreción del ideal de progreso y de civilización proyectado. Halperin Donghi reenvía a la Generación del 37 la fundamentación ideológica del proyecto inmigratorio. Es esta generación la que concibe la inmigración como instrumento civilizatorio. Tengamos en cuenta que el mayor problema que enfrentaba la constitución de la nación era, por una parte, las grandes extensiones despobladas y, por la otra, la existencia de la raza indígena que "como alimento no digerido" pesaba en las entrañas de la cultura latinoamericana y ofrecía resistencia al modelo de desarrollo que esta generación hacía residir en el trabajo y la industriiosidad. Este proyecto civilizador considera la incorporación de extranjeros a la nación como uno de sus pilares fundamentales. El extranjero ideal, presupuesto en

este proyecto, puede resumirse en una serie de rasgos como la laboriosidad, la civilidad, hábitos que se espera incorporar a la cultura nativa. La metáfora del trasplante utilizada, entre otros, por Alberdi es muy gráfica en ese sentido: la civilización es interpretada a través de esta imagen como una planta que crece de gajo, de allí que generar los hábitos sociales y políticos propios de la civilización requiriera traer directamente a los habitantes que los poseían. Por su parte, Sarmiento confía también en la capacidad de la inmigración para incorporar la nación en una cultura del progreso, "no sabemos, dice, cómo el progreso se produce en las generaciones, pero indudablemente viene del contacto de las culturas" (Sarmiento, 1989: 59-60).

Este proyecto inmigratorio de las *élites* políticas e intelectuales cristalizará en la Constitución Nacional de 1853 a través de los artículos que dan a la nueva nación un carácter de país abierto a todos los que quieran venir a residir en él. Ahora bien, ¿con qué *status* se recibe a estos extranjeros? ¿Cuáles son sus derechos? Sabemos que aquí las posiciones de Sarmiento y Alberdi divergen. Para Sarmiento los extranjeros tienen también deberes, primeramente el deber de nacionalizarse, de incluirse en la vida política como nacionales y no como extranjeros. Por lo tanto la política inmigratoria se complementa con la política educativa, que será el instrumento de incorporación y de asimilación de los recién llegados. Para Alberdi, respondiendo a la lógica tutelar de creación de una base social de la república, antes de otorgar los derechos políticos, sólo se deben garantizar los derechos civiles de los extranjeros. Para ambos "la extranjería", lo que podemos definir como la diferencia inasimilable, estará representada por el indio, y el bárbaro, el resultado de la mezcla de razas que impide el progreso hacia la civilización.

En el segundo momento, que coincide con el inicio del siglo XX, es la idea de riesgo la que domina, ya que no sólo se pone de manifiesto la quiebra interna del proyecto nacional de las *élites*, sino que revela especialmente la amenaza que representa la incorporación de extranjeros para ese ideal homogéneo sustentado por las mismas. Se impone con fuerza, entonces, la figura del extranjero *real*, aquel sujeto intermedio entre el "extranjero deseado" y el "otro absoluto", "el bárbaro"; este sujeto intermedio encarna la alteridad no deseada, o aun más, rechazada. Como ha quedado establecido a partir de análisis anteriores, presentes en este estudio, los primeros años del siglo registran la sorpresa y la sospecha ante la afluencia de los extranjeros que en número creciente se instalan en el país, y que despiertan el temor al quiebre para una cultura nacional homogénea que estaba en vías de construirse. Pero más que el impacto producido por el extenso número de recién llegados, o

por las fallas en la implementación de las políticas de distribución de las poblaciones, que recargaron las ciudades de extranjeros que se ganaban la vida de modo informal, será la ideología que comienza a dar identidad a la masa de trabajadores urbanos lo que constituye el núcleo sólido del rechazo del extranjero. Éste se ve identificado con el anarquista y criminalizado en consecuencia por sus demandas sociales y sus acciones reveladoras de otra identidad política.

En el análisis de ese pasaje hemos centrado la atención en las leyes de Residencia (1902) y de Defensa Social (1910), ya que las mismas representan el momento de cierre en el proceso de construcción de ciudadanía y la identificación del ciudadano con la pertenencia a la nación. Se fortalece, en este proceso, una forma de la política que se regula en base a la idea de la identidad del Estado-nación y a la delimitación de sus fronteras. A partir de esta idea, ningún Estado puede abrir completamente sus fronteras a todo inmigrante; por el contrario, se genera una política de fronteras que controla estrictamente la inmigración. Este momento de cierre de las fronteras, aunque parcial y temporario en el caso argentino, es expresión de las tensiones de una comunidad nacional que se debate entre los ideales republicanos y liberales por los cuales "todo otro" es potencialmente un ciudadano y la necesidad de preservar la homogeneidad ideológica y política de la soberanía nacional. Sólo entonces, "el que viene de afuera" es tratado con la sorpresa y el recelo hacia el extraño, elemento siempre contenido en la noción de extranjero.

La dimensión del discurso jurídico es iluminadora de este proceso. El análisis de los debates parlamentarios de las leyes mencionadas mostró la existencia de un procedimiento discursivo por el cual las élites diseñan un determinado modelo de moralidad que excluye al extranjero. El incremento de la aversión y de la hostilidad en las referencias al extranjero, su asimilación a los caracteres mórbidos de la enfermedad, la exigencia de selección del buen extranjero en la frontera —"no deseamos el loco, el alcohólico, el epiléptico..."—, la identificación del extranjero con el anarquista y su reducción a la condición animal —"extirpar ésa que puede llamarse fiera humana", "arrancar el mal de raíz"—, son tanto elocuentes del rechazo al extranjero y de la naturalización de los rasgos que lo tornan inasimilable y, por lo tanto, excluido de la ley y de la ciudadanía. Esta construcción ideológica legitimó la ubicación del extranjero fuera del ámbito de la ley, bajo una actitud simuladora de acatamiento a la Constitución, elemento esencial del modelo liberal.

Para concluir podríamos volver a la tensión fundamental de la política moderna entre el momento universalista cosmopolita, que podríamos

llamar "momento derrideano", y el momento particularista de constitución de la nación, que podríamos llamar "momento schmittiano". Esta situación constitutiva y paradójica traerá consecuencias en la definición del adentro y el afuera del concepto de ciudadano. Ya que todo "otro" es potencialmente un ciudadano y un sujeto con derecho a la política, poner al "otro" afuera, constituir al extranjero será una operación política y jurídica ligada a la soberanía, al reforzamiento de las fronteras y a la relación entre los Estados. Si esta tensión determina, como sostiene Kristeva, la actitud hacia el extranjero en el Estado-nación moderno, la Argentina no quedará fuera de esa condición general. Sin embargo, la particularidad de la construcción de la nación en Argentina estará dada por la ausencia (deliberada y discursiva) de una historia previa a la que apelar para cerrar sus fronteras, esto es, por la ausencia de una suerte de *naturalidad* otorgada por "la lengua" o "la cultura". La gran paradoja de nuestra nación es el haberse soñado y constituido como una nación de extranjeros. Es así que este caso de formación de una nación a partir del "desierto" pone de manifiesto de manera ejemplar el carácter político de las fronteras de la ciudadanía y la resignificación constante de ese adentro y afuera de la ciudadanía. Quizá parte de la explicación de lo que se considera hoy como una endémica ciudadanía de baja intensidad tenga sus orígenes en la ambigüedad de una fundación que al mismo tiempo que niega una historicidad primigenia, ~~que~~ ^{que} arbitraria, se constituye sobre la figura inasible del extranjero.

Bibliografía

- Alberdi, Juan B.: "Acción de la Europa en América". *El Mercurio de Valparaíso*, 1845, agosto, en *Obras Completas*, Tomo III.
- Aristóteles: *Política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- Botana, Natalio: *La tradición republicana*. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo. Buenos Aires, Sudamericana, 1997.
- Derrida, Jacques: "La deconstrucción de la actualidad" en *Passages*, N° 57, París, 1994, pp. 60-75.
- Halperin Donghi, Tulio: *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Furet, F.; Bergeron, L. y Koselleck, R.: *La época de las revoluciones europeas*. Madrid, Siglo XXI, 1979.
- Wahlich, Sophie: *L'impossible citoyen*. París, Albin Michel, 1997.

APÉNDICE DOCUMENTAL