

**AVANZAR SOBRE LAS FRONTERAS:
DEMOCRACIA Y HOSPITALIDAD
ENTREVISTA CON ANA PAULA PENCHASZADEH¹**

Verónica González²
Universidad de Chile
gp.veronica@gmail.com

Ana Paula Penchaszadeh es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Sociología y Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctora en Filosofía por la Universidad París 8. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Es profesora de grado y posgrado en la UBA, y ha dictado varios seminarios de posgrado en la Universidad Nacional de Lanús, la FLACSO y, recientemente, en la Universidad de Chile y la Universidad de Valparaíso. Ha publicado, asimismo, numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales, capítulos de libros y libros, entre éstos últimos destacamos: *Política y Hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero* (Eudeba, 2011).

Verónica González: La entrevista está organizada en torno a tres temas: democracia y hospitalidad; el migrante como sujeto político; y la naturalización o nacionalización como mecanismo (aporético) de cuestionamiento de la pertenencia.

Quisiera abrir la entrevista destacando una inquietud y un deseo que, me parecen, han impulsado y orientado tu trabajo, y que en nuestro actual contexto de globalización

¹Entrevista realizada en el marco de la visita de la profesora Penchaszadeh al programa de Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, visita que contó con el apoyo de la Iniciativa Bicentenario JGM. Agradecemos al Equipo Editorial de *Resonancias Revista de Filosofía* por la transcripción de la presente entrevista, y especialmente a Cristóbal Montalva, quien promovió este encuentro y esta conversación

²Licenciada en Filosofía y Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política por la Universidad de Chile, Doctoranda y becaria CONICYT del programa de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte de la misma universidad.

o mundialización resuenan de una manera singular y, a la vez, exigente. Para ello me serviré, cual ventrílocua, de tus propias palabras. Respecto a aquella inquietud, en *Política y Hospitalidad* señalas que: “Hasta el orden político más democrático tiene sus fronteras y todo proceso incluyente supone exclusión” (Ana Paula Penchaszadeh, 2011: 17), y adviertes que la razón de ello residiría en que la política misma se define por un proceso de institución de límites que es arbitrario y violento en la medida en que para construir un orden común, un “nosotros”, es necesario construir la figura de los “otros” por exclusión o sacrificio. En este sentido, la figura del extranjero se vuelve fundamental para repensar los límites de la democracia y es por lo que te preguntas –esta vez en tu artículo “Ciudadanos extranjeros”– si “¿es la hostilidad hacia los extranjeros el destino de toda democracia?” (Ana Paula Penchaszadeh, 2015: 243). Es en ese mismo texto donde leo también tu deseo, cuando escribes: “Tal vez hoy, más que nunca, es claro que el proceso de democratización, como proceso histórico abierto a la irrupción del otro (de aquel y aquella que aún no forman parte de la cuenta de las partes de la comunidad política, como diría Jacques Rancière), necesariamente tiene que poder avanzar sobre las fronteras” (*Ibíd.*).

Considerando lo anterior, ¿sería la hospitalidad aquello que permite el paso de las hostiles fronteras? Y en tal caso, ¿cómo la entiendes? ¿Como un principio ético más acá o más allá de la política, o bien como un principio político para la democracia? Formulo esta pregunta porque, si bien retomas de Jacques Derrida ese trabajo profundamente productivo de las tensiones irresolutas entre una hospitalidad condicional y una hospitalidad incondicional, pareciera, sin embargo, que quisieras pensar una hospitalidad más próxima a la cuestión política de la que, quizás, la concibió Derrida. Y, de hecho, en tu trabajo utilizas expresiones como “repolitizar” la hospitalidad (Ana Paula Penchaszadeh, 2011: 16).

Ana Paula Penchaszadeh: Tus preguntas recuperan varias cuestiones que están a la base de mis disquisiciones y teorizaciones en torno a la figura del extranjero y su vinculación con el problema general de la identidad. Una de las hipótesis de partida de mi investigación doctoral –que luego devino en el libro *Política y Hospitalidad*– apuntaba a la definición de la figura del extranjero como dispositivo político fundamental para la construcción de la identidad vía la diferencia. En un comienzo, el objetivo era mostrar el funcionamiento de aquello que definí como “la matriz sacrificial de Occidente”. Propuse una serie de hipótesis de base para explicar una forma hegemónica de concebir lo político a partir de las fronteras y la soberanía (es decir, de un cierre de sí y sobre sí). Se trataba

de definir el *pathos* comunitario soberano que tan bien habría captado Carl Schmitt en su célebre e inquietante libro *El concepto de lo político*: en ausencia de un fundamento último de lo social, lo social surge de una decisión política existencial que determina quién es el enemigo. Mi tesis empezó indagando ese *pathos* sacrificial y comunitario, que el realismo conservador habría definido con tanta claridad y que habría habilitado en gran medida la emergencia del pensamiento político posfundacional. Pero me urgía, a su vez, desarmar esta coartada conservadora y deconstruir la matriz sacrificial que se imponía como una ley de hierro sobre nuestras comunidades democráticas (¿no es la xenofobia un mal endémico, el talón de Aquiles, de todas las democracias?). Comencé así un trabajo más sistemático sobre la obra de Derrida, en especial en torno a la cuestión de la hospitalidad que, a mi gusto, logra conjugar la dimensión política de la violencia y la hostilidad, con una dimensión ética guiada por la búsqueda de un vínculo no destructivo hacia el otro.

En este sentido, me parece que es un error distinguir la dimensión ética de la dimensión política de la identidad. Creo que no se ha tomado suficientemente en serio la implicación profunda entre ética y política en el pensamiento de Derrida. Éste se abocó varios años (en la primera mitad de la década de los 90) a la cuestión de la hospitalidad. El seminario que dictó en la EHESS se titulaba “La *hostipitalidad*” y no simplemente “La hospitalidad”. El librito *La hospitalidad* escrito a dos voces, con Anne Dufourmantelle, en base a algunas sesiones de aquel seminario, borró esa sílaba (*ti*) y solapó en cierta medida el origen diferido de la palabra hospitalidad (que está preñada al mismo tiempo de las figuras de la hospitalidad, *hospes* y *hôte*, y la hostilidad, *hostis*). Así, para Derrida, la hospitalidad no es un concepto, sino más bien una experiencia vinculada con la poética de la llegada del otro, al cual es preciso recibir más allá de todo saber. Si bien parece difícil entender *a priori* su dimensión política, Derrida no escatimó esfuerzos para que la hospitalidad no permaneciera en una dimensión puramente ético-religiosa. Sucede algo similar con el derecho y la justicia: el devenir derecho de la justicia es la oportunidad que tenemos de entender algo de eso que no es tematizable y que es, precisamente, la justicia y la llegada del otro, aquello que pone en movimiento la deconstrucción, es decir, la desnaturalización de todo derecho. Con la hospitalidad se trata de lo mismo, ella es *hostipitalidad*: hostilidad y hospitalidad a la vez; al mismo tiempo fronteras, muros, leyes erigidas cuidadosamente por el anfitrión/soberano, y cuerpos, sujetos, herencias, derechos performando la identidad y el nos-otros.

El extranjero como una figura o arcano sacrificial permite figurar un límite que no preexiste. Derrida retoma esta hipótesis, pero la hace trabajar de otra manera a partir de

una recuperación de las tensiones que habitan la experiencia hospitalaria. Por un lado, la hospitalidad condicional se basa en la lógica de la *invitación* del anfitrión/soberano según la cual es posible calcular, filtrar, controlar y regular la llegada del otro. Por otro lado, la hospitalidad incondicional se vincula con la dimensión de lo incalculable, de lo imposible del acontecimiento, con la poética de la *visitación* y de la llegada del otro más allá de todo saber y cálculo. Estas dos dimensiones no pueden subsumirse una en la otra ni dialectizarse, se mantienen en una tensión constante. Este es el gran aporte de Derrida: el otro llega para conmover las certezas y la identidad, mostrando la cohabitación del nos-otros. La hospitalidad es una forma de la responsabilidad: cuando uno cree que hay invitación, en realidad se cuele la visitación; cuando uno cree que hay cálculo, se cuele la incalculabilidad. La hospitalidad no consiste en aquello que estoy en condiciones de dar, sino en aquello que le sucede al mundo de las posibilidades, a “mi” mundo, con la llegada del otro.

Lo que me fascina de la teoría derridiana es que ella permite plantear, sobre una dimensión al mismo tiempo ética y política, la pregunta por la responsabilidad, por la posibilidad efectiva de constituir sujetos individuales y colectivos sobre un horizonte posfundacional que supone que no hay procesos de subjetivación, es decir, de construcción de identidades, de fronteras, sin pasaje por el otro. A su vez, este pasaje por el otro no es sólo sacrificial, sino que es una oportunidad: el otro llega y no hay nada que puedas hacer para evitar esa llegada. Eso me parece interesante porque desarma, de alguna manera, la coartada de las ciencias sociales que se mueven absolutamente en la metafísica de la presencia. Se habilita así un pensamiento del acontecimiento como algo del orden de lo inaparente: donde uno no cree que hay acontecimiento está teniendo lugar un acontecimiento, está sucediendo algo. ¡Eso es la hospitalidad!, no se trata de si estoy en condiciones de recibir sino cómo, efectivamente, el otro llega para modificar las condiciones. Derrida se resiste a reducir la hospitalidad a un concepto: se trata más bien de una experiencia aporética, paradójica, de un cúmulo de tensiones. Cuando se asume esto, se puede advertir que la construcción de las identidades guarda relación con el pasaje de las fronteras como proceso histórico y vivo. Derrida es un pensador del *pasaje* de fronteras, es decir, de todo aquello que arruina el efecto de frontera.

La dimensión incalculable de la hospitalidad viene de la mano de lo calculable: es preciso hacer un trabajo, en el registro de lo actual, sobre aquello que a primera vista se presenta como problemático, seguir el rastro de las palabras y ver de qué manera configuran la cartografía política de lo actual. En parte, en esto consiste mi trabajo: moverme alternadamente entre una interrogación filosófico-política sobre la hospitalidad

y una reflexión sobre las migraciones en la actualidad siguiendo las palabras que se imponen. Si las palabras son cifras que contienen tensiones estructurantes del ser-con-otros, entonces me interesa cómo aparecen, qué es lo que se dice, cómo se dice. Me tomo en serio ese trabajo sobre las palabras, pues me interesa llevarlas a otro lado, desarmarlas y mostrar que, en última instancia, no pueden ser objetos de un saber sino siempre, y de manera inacabada, de una experiencia.

Creo que uno puede acceder al tema de la democracia desde muchas perspectivas. Vos trabajás el tema del secreto, yo elegí la pregunta por la democracia vía los que se definen en el orden común por su exclusión, es decir, por no ser de la cuenta de las partes de la comunidad o los que se definen por no pertenecer.

V.G.: Para redondear un poco, quisiera insistir en la última parte de mi pregunta. Cuando tú hablas de “repolitizar” la hospitalidad, ¿podríamos decir, entonces, que estás atenta también a aquello que en la hospitalidad no es politizable?

A.P.P.: En apariencia es la discusión de si Derrida es un pensador político o no, ¿no? A mí me gusta la interpretación de que el pensamiento filosófico de Derrida tiene grandes implicancias políticas. Pero ¿por qué digo esto? Porque siguiendo una línea que abre Bennington, gran lector e intérprete de Derrida, el error estaría en afirmar simplemente: “Derrida es político” o “Derrida pertenece a la tradición del pensamiento político”. En este caso, se corre el riesgo de pensar que la política no es lo ético, que la política no es la poética, que la política no es la filosofía, asumiendo así que es posible definir un ámbito propio y diferenciado de y para la política. Entonces, cuando yo planteo reinscribir el problema de la hospitalidad en el corazón de la política, lo que estoy diciendo también es que esa reinscripción necesariamente tiene que modificar las formas en que hasta ahora hemos concebido la política. Creo que Derrida no tiene miedo de ser un iluminista, pero en un sentido bastante particular: asumiendo, con toda virulencia, las críticas que obturaron debates fundamentales como, por ejemplo, el debate sobre la dignidad y el humanismo. Derrida es un gran crítico del humanismo: el concepto derridiano de hospitalidad se desinscribe totalmente del humanismo y eso sólo es posible porque, para él, la categorización misma es imposible. Ubíquelo donde quieran o puedan, pero no hay duda de que su pensamiento es productivo en términos políticos: ¿por qué la hospitalidad, la posibilidad misma de un vínculo no destructivo hacia el otro, no es o no debería ser un tema de la política?, ¿por qué no está en ningún diccionario o manual político? Pero para preguntarse esto, hay que renunciar, en cierta medida, al deseo de

disciplina y orden de los saberes. A aquellos que dicen: “Derrida no es un pensador de la teoría y de la filosofía política”, es preciso contestarles: “no, no lo es y, sin embargo, su pensamiento desacartonado, y a ratos no secularizado, tiene profundas implicancias políticas”. Por eso repito: es preciso reinscribir la hospitalidad en el corazón de la política, ¿o le vamos a seguir regalando todo el espacio a la productiva hostilidad? ¿Qué hay de la ambivalencia y de la posibilidad de decir esto y aquello al mismo tiempo?

V.G.: Se trataría de pensar las “porosidades”, como diría Derrida.

A.P.P.: Claro, por eso es que Derrida no es un pensador de la frontera, sino de los *pasajes* de fronteras. Si las fronteras existen, existen para ser traspasadas, cruzadas. Derrida no es un pensador que se detiene en el punto en donde algo permite la exclusión, sino que, justamente, interroga ese espacio, ese momento indecible, ese punto en que la diferencia entre un “adentro” y un “afuera” se desdibuja y se vuelve inoperante.

V.G.: Es decir, frontera en el sentido de “paso” más que de “límite”.

A.P.P.: Exacto.

V.G.: Detengámonos en una figura particular de la extranjería, la del migrante. En tu artículo “Sujetos políticos migrantes y el dilema de la naturalización. ¿Variaciones posnacionales?” (2016) sostienes que aquello que caracteriza al migrante es, por así decirlo, un *fuera de lugar*; sin embargo y paradójicamente, afirmas también que este fuera de lugar puede ser una “posición política”, por lo demás, muy potente en tanto disloca un *tópos* político, aquel que se funda en el vínculo entre ciudadanía, nacionalidad y territorio. En relación a esto, si el migrante se define por una puesta en cuestión del lugar de la política y, ya antes, como aquel que cuestiona una política del lugar, ¿cómo puede éste detentar una posición política, es decir, devenir un sujeto político? ¿Es que acaso el migrante nos ofrece un nuevo modo de hacer la experiencia política?

A.P.P.: La condición de extranjería es la condición humana por excelencia. Doy el ejemplo de un ejercicio que se puede realizar con los alumnos: haz girar un globo terráqueo y tapale los ojos a un alumno que deberá poner su dedo aleatoriamente sobre él. Es muy improbable que ponga el dedo en el país donde nació. Nuestra condición es una condición de extranjería radical, porque sólo en una pequeña porción del mundo no somos extran-

jeros. El extranjero es aquel que ha cruzado una frontera internacional, que ha salido de su país de origen. ¡El resto del mundo es casi todo! No creo que la migración sea un modo excepcional de hacer la experiencia política: de hecho, es el modo por excelencia de toda política que se piensa en términos de derechos humanos, de esos derechos desterritorializados que van más allá de todo principio de pertenencia e identidad. Vivimos en un mundo Estado-céntrico, donde las comunidades políticas son parceladas, y en el cual en apariencia la excepción es la condición de extranjería.

La figura del migrante contiene al mismo tiempo, como bien lo explica Sayad, las figuras del emigrante y del inmigrante: no hay llegada sin partida, no hay presencia sin ausencia. Las palabras que designan la condición migrante están cargadas de un sentido político ineludible: se habla de “emigrado” y de “inmigrante”. En el primer caso, la partida y la ausencia son un hecho (emigrado), mientras que en el segundo caso se trata de algo que está en proceso de ser (inmigrante... no decimos “inmigrado”). De esta forma, en la palabra “emigrado” se presupone que la persona que se fue, se fue; en cambio, “inmigrante” implica una noción de movimiento y proceso. Sin embargo, se trata de la misma persona que, como emigrado e inmigrante, tiene la capacidad de producir grandes efectos de dislocación en las comunidades políticas: el inmigrante es aquel que se define por su exclusión en un conjunto nacional que no es el suyo propio, es la presencia de un no nacional en el orden nacional; el emigrado es el que se ausenta como nacional de *su* comunidad política y que, en muchos casos, la determina desde afuera.

En general, nosotros no tenemos mucha conciencia del carácter bífido de la figura del migrante y cómo pone en marcha procesos de dislocación muy relevantes para la política actual. Por un lado, el emigrante introduce una dimensión de virtualidad en la comunidad política que es muy potente, porque su pertenencia no se fundaría en la presencia. Si en una democracia se reconoce, por ejemplo, el voto de los ciudadanos en el extranjero, a través del voto consular, se introduce una dimensión de incalculabilidad por parte de aquellos que son parte de la comunidad política, pero que no viven en ella, que no están presentes y no forman parte de ella día a día. Aquí se hace evidente una primera torsión que muestra que no hay una relación necesaria entre *tópos* (territorio), pertenencia e identidad. Por otro lado, el inmigrante también viene a arruinar el cálculo soberano. El inmigrante implica para el soberano asumir una presencia que no está *a priori* contenida en el orden nacional, pues si algo define al extranjero es no ser ciudadano, esto es, no ser parte de la comunidad política. Éste es un umbral de extranjería fundamental: el inmigrante es, en general, aquel que se diferencia del nacional por no

tener derechos políticos.

Migrantes. Esta red surgió en el año 2014 y se plantea no como una red de migrantes, sino como una red de *líderes* migrantes que se definen por entender su condición migrante como una condición política que involucra el trabajo colectivo y común en la comunidad de acogida, así como preocupaciones que no pasan por lo individual. Una buena parte de las entrevistas en profundidad que estamos realizando se focaliza en el tema de la naturalización. Te preguntarás ¿por qué? En el año 2012, se discutió en el Senado de la Nación Argentina un proyecto de ley de voto extranjero dirigido a migrantes que contaran con una residencia permanente de más de dos años en el país. Ese proyecto no prosperó en gran parte porque los inmigrantes fueron sistemáticamente excluidos del debate, y porque para muchos legisladores no tenía ningún sentido pensar el voto extranjero cuando existe un “mecanismo simple y fácil de naturalización” en Argentina. A nuestro parecer, se desviaba de esta manera un debate ineludible para nuestras democracias (donde la xenofobia es un mal endémico): ¿no se puede tener sistemáticamente silenciada a una minoría que, a su vez, por encontrarse silenciada es un blanco fácil de funcionarios y políticos! Creemos que es preciso ampliar el concepto de ciudadanía sumando otro criterio al de nacionalidad: el criterio de residencia. ¿Por qué? Porque una democracia digna de este nombre debería poder responder a quienes son afectados por sus políticas, es decir, si ella afecta a un conjunto social, y los migrantes en Argentina son una minoría muy importante, entonces éste debería tener voz y voto. Los derechos políticos son un antídoto contra la xenofobia: si los migrantes votaran, muy distintas serían las posiciones y declaraciones de políticos y funcionarios, pues ¿quién se animaría a ir en contra de una de las primeras minorías en contextos de difícil agregación de mayorías y ballotage?

Ahora bien, muchos proyectos de ley para extender los derechos políticos de los extranjeros en Argentina se han visto obstaculizados a lo largo de los años porque se entiende que hay una equivalencia entre ciudadanía y nacionalidad. Así, frente al reclamo de derechos políticos por parte de los migrantes, el Estado argentino ha aducido sistemáticamente que quien quiera ejercer los derechos políticos debe optar por realizar un simple trámite de “naturalización” (es decir, volverse nacional y dejar de ser extranjero). Con Corina nos preguntamos entonces ¿es simple naturalizarse en Argentina? En una primera investigación, advertimos que ni es tan fácil naturalizarse ni tampoco pareciera ser un mecanismo demasiado utilizado por los migrantes en Argentina. Esta primera investigación arrojó una serie de datos importantes, pero que no iban al meollo del asunto: qué entienden y qué piensan los migrantes que se conciben a sí mismos como sujetos políticos sobre la naturalización. Y fíjense que estoy escindiendo, siguiendo la definición

que ellos dan de sí mismos como “líderes”, la posibilidad de participación directa dentro de los mecanismos de una democracia representativa, del hecho de ser político o no; porque me parece muy interesante la definición que ellos dan de “político”, esto es, la idea de un compromiso con lo común que define su acción política dentro de la comunidad de acogida con independencia de su reconocimiento formal por parte del Estado de acogida. Con Corina, buscamos rastrear cómo se posicionaban y cómo pensaban los líderes migrantes el tema de la naturalización. De allí extrajimos que tanto en el caso de los que decidían no naturalizarse –por considerar la naturalización como una imposición–, como en el caso de los que sí decidían naturalizarse, en ambas elecciones, se comprometían procesos de subjetivación política. En este punto, la distinción que establece Sayad entre “extranjero” (como categoría jurídico-política) e “inmigrante” (como categoría social, económica y cultural) nos resultó de vital importancia. Teniendo en cuenta esta diferencia, en las entrevistas a líderes migrantes advertimos que aquellos que pensaban que la naturalización era una imposición y no una opción, había una dificultad para disociar su condición jurídica de extranjeros, de su condición de migrantes. Es decir, sentían que si se naturalizaban y devenían nacionales perdían legitimidad frente a sus colectividades; consideraban que tenían que seguir siendo extranjeros para mantener una vinculación con sus comunidades de origen y preservar su rol de líderes migrantes. Había algo del orden del rol político que se ponía en juego si ellos se naturalizaban, por lo que decidían no hacerlo. A pesar de ser en apariencia una postura “conservadora” (en cuanto no pueden escindir la condición jurídica de la condición social, económica y cultural de extranjería), esta decisión tiene un efecto político potente: como la naturalización no es una vía para ellos, exigen entonces disociar la ciudadanía de la nacionalidad y ser reconocidos como “ciudadanos migrantes” en base a su residencia permanente y presencia efectiva en la comunidad política argentina. Es decir, exigen un reconocimiento de derechos en tanto extranjeros haciendo valer un criterio distinto al de la nacionalidad: la residencia. Así, una decisión que *a priori* parece conservadora, y que surge de una dificultad para disociar *los papeles* de la identidad, produce algo muy productivo a nivel político. Por otra parte, están aquellos que sí han optado por la naturalización por razones estratégicas y que entienden que esta decisión no afecta su identidad. ¿Qué quiere decir esto? Los que han optado por la naturalización manifestaron en las entrevistas que ellos sólo eran argentinos en *los papeles* (es decir, en términos jurídico-políticos ya no serían extranjeros), pero en realidad son congoleños o senegaleses (es decir, que, en los hechos, su condición social, económica y cultural es la del inmigrante).

Lo que aparece en estos casos es que, por un lado, las leyes de hospitalidad son

asimilacionistas, imponen cursos de acción y obturan debates en los términos del anfitrión. Pero, por otro lado, hay estrategias que son profundamente políticas, del orden de la llegada, de la visitación, que implican la capacidad de los migrantes de interpelar el orden político dado y en las que se juega la hospitalidad incondicional. Esto se ve claramente cuando estos sujetos, que *a priori* no son considerados por el orden político como “políticos”, se conciben y actúan como sujetos políticos interpelando el derecho o llevándolo hacia un lugar que no estaba previsto. Lo interesante aquí es que los que se naturalizan son, para el Estado anfitrión, nacionales y también ciudadanos en la medida en que se naturalizaron; pero, según ellos y en su *praxis* política, en la forma de construir su lugar en la sociedad, siguen pensándose y operando como inmigrantes y continúan denunciando y haciendo un trabajo de incidencia para conseguir un lugar en una comunidad en donde los esfuerzos de categorización del Estado soberano son vanos: la hospitalidad se juega en el terreno de la visitación, no de la invitación.

V.G.: A partir de lo que planteas, el migrante visibilizaría entonces que no existe un sujeto político *per se*, sino que ese *llegar a ser*, ese *devenir* estaría ya en todo sujeto político, incluso si se piensa en los términos de una política de corte nacionalista, ¿no es cierto?

A.P.P.: Exactamente.

V.G.: En alguna medida ya respondiste la pregunta que sigue, pero igualmente abordemos y profundicemos en la naturalización o nacionalización como mecanismo de inclusión de los extranjeros en la comunidad política. Tema que quisiera subrayar porque, creo, pone en obra ciertas ideas que trabajaste en el seminario que acabas de impartir en la Universidad de Chile y que titulaste “Formas actuales de la hospitalidad”, particularmente me refiero a la hipótesis derridiana de que toda pertenencia se construye o se erige sobre un fondo de no-pertenencia. Como tú vienes de señalar, la naturalización constituye un mecanismo que, en una primera apreciación, pareciera obedecer (y no necesariamente discutir) un orden político preestablecido, ya que por medio de ella sería posible que los inmigrantes se convirtieran en nacionales, obteniendo los derechos reconocidos al ciudadano-nacional e incluyéndose en la comunidad política gracias a una especie de borrado de su condición de extranjeros. En este sentido, la naturalización sería un dispositivo de asimilación de la diferencia sin más. Sin embargo, junto con Courtis realizan una distinción entre dos categorías, la de “inmigrante” y la de “extranjero”—que tal

como dijiste retoman de Sayad, aunque pienso que ustedes la trabajan de una manera muy distinta–; y partir de esta distinción plantean que la naturalización puede leerse como una estrategia política, porque aquellas y aquellos que *deciden* nacionalizarse hacen *trabajar* políticamente la distinción entre la condición jurídico-política de extranjería y la condición social de inmigrantes (Ana Paula Penchaszadeh y Corina Courtis, 2016: 179). Podríamos decir, entonces, que ellos introducen al interior mismo de la comunidad política una diferencia que es, en cierto modo, inapropiable: son ciudadanos-nacionales jurídica y políticamente, pero su condición social sigue siendo la de inmigrante. A propósito de esto, recordé una expresión que Maurice Blanchot usa en *El diálogo inconcluso* –específicamente en ese bello capítulo consagrado al pensamiento de Emmanuel Lévinas y en donde Blanchot habla también del miedo, emoción muy vinculada a la cuestión de la inmigración–, la expresión es “Extraño Extranjero” y designa a “aquel otro” que “viene de otra parte, y siempre está en parte distinta de esa donde estamos, pues no pertenece a nuestro horizonte ni se inscribe en ningún horizonte representable” (Maurice Blanchot, 1996: 101). Por cierto, habría que explicitar que Blanchot se refiere aquí a una experiencia de la alteridad que habría en toda relación con el otro, con cualquier otro, porque el otro siempre es extrañamente inapropiable.

Atendiendo a las distinciones y a las tensiones que introduces en tu lectura de la naturalización y a la expresión blanchotiana, ¿podríamos decir que el inmigrante nacionalizado, si bien ya no es un extranjero, es un “extraño” que desarticula la dualidad extranjero/nacional y, entonces, ejemplifica de forma singular y aporética la impropiedad que hay en todo propio?

A.P.P.: Yo creo que sí, aunque siempre el riesgo está en la proliferación categorial. Pienso que, más allá o más acá de estas categorías, hay que trabajar en su ruina categorial, es decir, en cierta discapacidad de las palabras para distinguir lo que está adentro de lo que está afuera. Me parece que lo más interesante es mostrar cómo en los procesos de subjetivación –y ya no en la identidad, ya no en algo que estaría ahí para ser captado, en el sentido de algo que yo puedo tomar y que no estaría *en proceso de...*– hay, claramente, una necesidad de establecer nuevas particiones; pero éstas son totalmente contingentes, es decir, no habría posibilidad de hacer un trabajo fino sobre estas cuestiones sin atender a la mutación que se está produciendo en el orden de la pertenencia. Por otra parte, creo también que esa mutación, que está tomando forma en el orden de la pertenencia, tiene que pensarse, no obstante, con las categorías que ya tenemos, con toda su inadecuación y con todas sus ambivalencias. Debemos hacernos cargo de un *deseo* de identidad, de

un deseo de pertenecer a algún lado. Esto es lo que más me conmovió del ejercicio de *salir del escritorio* y trabajar con migrantes en los últimos años, y que no es algo menor ni tampoco es del orden del saber objetivo. En su famosa introducción “¿Quién necesita ‘identidad’?”, Hall da en el clavo, porque efectivamente necesitamos la identidad y esto es lo que estaría operando de una manera significativa sobre estas cuestiones. Naturalizarse no está ni bien ni mal: no nos interesa la opción por sí o por no, nos interesan más bien los procesos políticos de subjetivación que tienen lugar alrededor de la decisión, esos procesos incipientes por los cuales van tomando forma identidades más allá de lo que los soberanos proponen y disponen. Eso que Derrida definió como la hospitalidad incondicional.

Ahora bien, todo esto no es una gran teoría, es un trabajo artesanal en la capilaridad de los procesos contingentes, aquí y ahora. Se trata de los migrantes pensando como sujetos políticos, pensando su lugar y repensándose en un lugar diferente del que les fuera asignado tanto en su comunidad de origen, como en la comunidad de acogida. Y esto último es relevante porque los sistemas tardocapitalistas tienen una mirada instrumental de las migraciones y, de hecho, el gran instrumento internacional en relación a los derechos de los migrantes no es otro que la *Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares*. Las migraciones han sido concebidas en términos puramente económicos y utilitarios. Entonces, lo inédito es que el propio sujeto migrante posea claridad respecto de su rol político y, aún más, que interpele las fronteras de la democracia como un *cualquiera* –y cualquiera es cualquiera, como bien explica Rancière–. Acá se está jugando la democracia: los migrantes representan esa parte que todavía no tiene parte. Asimismo, sus estrategias son productivas políticamente hablando, porque interpelan algo que *a priori* los intelectuales concebimos como tradicional o conservador: la pregunta por la identidad y la pertenencia. Quisiera recuperar, además, la dimensión de la afectividad, de lo sensible, implicada en la materialidad, en ese *poner el cuerpo* y en esa vida que se hace en otro lado, así como rescatar los deseos y todo lo que involucra la migración, porque son cosas con las que la teoría se aviene a mal y que surgen cada vez en las conversaciones, los diálogos, la escucha atenta, es decir, en el trabajo de hospitalidad con los migrantes. En este sentido, creo que hay un cambio o se está operando un cambio en las formas, a veces demasiado descarnadas, en las que se pensaban las migraciones.

Lo que más me entusiasma en el último tiempo es aquello que acontece cuando los migrantes se conciben a sí mismos como sujetos políticos, cuando no quieren que otros hablen por ellos. Para los intelectuales que decidimos acompañar estos procesos se trata

de mantener cada vez la tensión y evitar la tentación del saber; se trata de abrir una escucha atenta, pero a la vez comprometida: *con ellos* y no por ellos, cada vez e incansablemente. Se trata de abrir el campo de la *praxis* democrática, esa del día a día, basada en lo afectivo y que supone abandonar el escritorio, la comodidad de mi casa y de los libros. Por eso insistí mucho a lo largo del seminario y vuelvo a insistir ahora: la deconstrucción es una filosofía práctica del aquí y ahora, del compromiso responsable con el otro que sufre. Creo que en la deconstrucción hay un *trabajo* que, al menos a mí, me impulsa y me conmueve; y no se trata de tener una gran claridad, sino de que la teoría sea política en el sentido de un servicio, aunque sea difícil y paradójico, para la toma de decisiones, para desgarrar, como diría Derrida, el curso de las cosas, para dar lugar al acontecimiento. Y esto es dar un tiempo que no hay, es sentarse a conversar con el otro, es combatir los propios prejuicios, es hacer un trabajo sobre los propios-otros que determinan que leamos de una manera u otra, es revisar, es trabajar con el otro, contigo y con tus prejuicios a cada paso sin descanso.

V.G.: Sólo me resta decir que es una esperanza que dentro de esa lógica de lo calculable que se nos impone, se imponga también lo incalculable: una apertura que, finalmente, es el riesgo y la promesa a la vez, como diría Derrida, y que tú has visibilizado a lo largo de toda esta entrevista y estás visibilizando en tu trabajo. Muchas gracias.

Santiago de Chile, jueves 15 de septiembre de 2016

Bibliografía

- BLANCHOT, Maurice (1996). “Conocimiento de lo desconocido”. En: Blanchot, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Traducción de Pierre de Place. Caracas: Monte Ávila, 97-110.
- PENCHASZADEH, Ana Paula. (2011). *Política y Hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Buenos Aires: Eudeba.
- PENCHASZADEH, Ana Paula. (2015). “Ciudadanos extranjeros”. *Revista Migraciones Internacionales*, 8 (Nº 1), 243-248.
- PENCHASZADEH, Ana Paula y Courtis, Corina. (2016). “Sujetos políticos migrantes y el dilema de la naturalización. ¿Variaciones posnacionales?”. *Revista Colombia Internacional*, 88, 159-182.